

LA FILOSOFIA EN LA CONSTRUCCIÓ NACIONAL
DE CATALUNYA (1892-1918).
ESTUDI SOBRE LA HISTORIOGRAFIA
NACIONALISTA DE LA FILOSOFIA

Max Pérez Muñoz



<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.ca>

Aquesta obra està subjecta a una llicència Creative Commons Reconeixement

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento

This work is licensed under a Creative Commons Attribution licence



TESI DOCTORAL

**La Filosofia en la construcció
nacional
de Catalunya (1892-1918)**

Estudi sobre la historiografia nacionalista de la filosofia

Max Pérez Muñoz

Dirigida pel Dr. Joan Vergés i Gifra

2023



TESI DOCTORAL

**La Filosofia en la construcció
nacional
de Catalunya (1892-1918)**

Estudi sobre la historiografia nacionalista de la filosofia

Max Pérez Muñoz

2023

Programa de Doctorat en Ciències Humanes, del Patrimoni i de la Cultura

Dirigida pel Dr. Joan Vergés i Gifra

Memòria presentada per optar al títol de doctor per la Universitat de Girona

Certificat de la direcció de la tesi



El/la Dr./Dra. Joan Vergés gifra, de la Universitat de Girona,

DECLARO/DECLAREM:

Que el treball titulat *La Filosofia en la construcció nacional de Catalunya (1892-1918)*, que presenta Max Pérez Muñoz per a l'obtenció del títol de doctor/a, ha estat realitzat sota la meva direcció i que compleix els requisits per poder optar a Menció Internacional.

I, perquè així consti i tingui els efectes oportuns, signo aquest document.

Publicacions derivades de la tesi

PÉREZ, Max (2023) «Jaume Serra Húnter, interlocutor del debat sobre la filosofia nacional catalana». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Jaume Serra Húnter*. Documenta Universitaria. Col·lecció Noms de la filosofia catalana. [En premsa]

— (2023) «Josep Pou i Batlle (1868-1957), un catedràtic de filosofia catalanista al seminari de Girona». *Revista de Girona*. [Acceptada]

— (2023) «La Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz (1906-1908)». *Comprendre: revista catalana de filosofia*, 25(1), pp. 7-28.

— (2022) «La Filosofia vasca de Aniceto Olano (1896-1966), alias Miguel de Alzo. Un ejemplo de historiografía nacionalista de la filosofía». *Eikasía Revista de Filosofía*, 108, pp. 205-223.

A la filosofia catalana, que tant s'ha esmerçat a autodesconèixer-se, que ha oblidat que la curiositat era el motor de la filosofia mateixa.¹

Si jo català pel fet de serho hagués de renunciar a dir encara que no més sigui una paraula que resulti beneficiosa a tots los homes (catalans o no) preferiria no ser català. Però es lo cas que jo per ser català puch y dech dir aquelles paraules, realisar aquells fets que dintre del món completin les paraules, lo pensament, l'acció de tots els homes a gran objecte de la vida y la felicitat de tots.²

One can philosophie without a historical aim or concern; but one cannot investigate the history of philosophy without a philosophical understanding of the concepts and arguments it contains.³

C'est en s'interrogeant sur l'idée de peuple ou de nation construite par telle philosophie qu'on peut comprendre les jugements qu'elle autorises. Mais un tel éclairage n'est pas possible qu'à la condition de ne pas s'installer d'entrée de jeu dans l'histoire de ces idées, de ne pas réduire ce qui est en question à l'émergence de nouveaux discours sur l'essence de la nation ou du peuple.⁴

¹ MORA, Antoni (2009) «*Criterion*. Una revista de filosofia catòlica i catalana». Dins: CASANOVAS, Pompeu (ed.) *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*. Societat Catalana de Filosofia, p. 35.

² VENDRELL, Ernest (22/09/1906) «De la preparació a totes les coses catalanes». *Catalònia*, p. 3.

³ GRACIA, Jorge (2005) «History and historiography of philosophy». *Encyclopedia.com*. Extret de: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/history-and-historiography-philosophy> [Consultat el 17/08/2022]

⁴ CREPON, Marc (1996) *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Payot, p. 21.

Agraïments

Aquesta tesi doctoral ha estat finançada per un ajut de contractació predoctoral IFUDG en modalitat especial en col·laboració entre la Universitat de Girona i la Diputació de Girona. El projecte s'emmarca en grup de recerca consolidat de la Càtedra Ferrater Mora de pensament contemporani (2017 SGR 666). És en aquesta última institució on hem treballat aquests darrers anys sota la supervisió del doctor Joan Vergés i Gifra, director de la Càtedra i editor de la col·lecció «Noms de la filosofia catalana». A totes les institucions esmentades, doncs, els agraïm el seu suport econòmic.

Durant la investigació vam realitzar una estada de recerca al *The Practical Philosophy Research Group (Praxis)* del *Centre of Philosophy* de la Universitat de Lisboa (març-maig de 2023) gràcies a un ajut de mobilitat de la Universitat de Girona (MOB2023). Agraïm, doncs, al doctor Ricardo Mendoza-Canales, director del grup portuguès, la seva acollida, i al Servei de Beques, la comissió de l'Escola de Doctorat i el Rectorat de la nostra universitat, el finançament que la va fer possible.

També hem d'agrair a d'altres institucions el servei que ens han prestat quan ens ha estat necessari. A part del personal que ens ha atès a tots els arxius, volem agrair especialment als treballadors del Servei de Préstec i Obtenció de Documents de la Biblioteca de la Universitat de Girona, que de manera diligent van ajudar-nos en la recerca de materials bibliogràfics antics i estrangers.

Igualment, volem donar les gràcies als investigadors i doctors externs que ens han ajudat en algun aspecte de la tesi: Abel Miró, Ady Van den Stock, Albert Rossich, Andreu Vidal Mascaró, Enric Pujol, Fina Salord, Fonxo Blanc, Francisco Gracia, Ivette Roig, Jaume de Puig, Jordi Fernández, Jordi Riba, Joxe Azurmendi, Lluís Calvo, Marc Crépon, Maximiliano Fuentes, Narcís Comadira, Rafael Ginebra, Salomó Marquès i Tomaz Mróz.

Un agraïment a part mereix el doctor Ramon Alcoberro, qui des de fa anys ens ha guiat en l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans i ens ha ajudat personalment en moltes coses.

Finalment, hi ha un munt de gent que ens ha recolzat en qüestions extraacadèmiques, però no podem esmentar-la tota. A Ramon Fàfrega, secretari de la Càtedra Ferrater Mora, agraïm la seva diligència en assumptes burocràtics. A tots els nostres amics, les bones estones i aguantar més d'una vegada exposicions impertinents. Als nostres pares, Mel i Josep Maria, l'amistat i amor, ser-hi sempre. Però és sobretot a l'Alba Padrós i en Darwin a qui devem un especial atenció en aquesta agraïments. La seva paciència, amor i ajuda han estat, simplement, incommensurables. Als dos dediquem aquesta tesi doctoral.

Resum

Aquesta tesi doctoral exposa quina ha estat la contribució del patrimoni filosòfic dels Països Catalans en la construcció de la identitat nacional catalana. En concret, s'ocupa de l'ús que els intel·lectuals catalanistes han fet d'aquest patrimoni a través de la construcció de paradigmes historicistes denominats, en conjunt, «filosofia nacional catalana».

La tesi està estructurada en dues parts. La primera està dedicada a l'estudi del fenomen de les filosofies nacionals en general. En definim l'estatut epistemològic, la metodologia, el lligam amb el nacionalisme i bategem el gènere com a «historiografia nacionalista de la filosofia». Per a dur a terme aquesta tasca, realitzem un estudi comparatiu entre filosofies nacionals d'arreu del món. D'aquesta manera, responem a les preguntes següents: Què és una filosofia nacional? Com i per a què utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme? Com es construeixen aquest tipus de discursos i en quines condicions històriques tendeixen a aparèixer? Es tracta d'un gènere del passat o perdura encara als nostres dies?

La segona part de la tesi, en canvi, s'endinsa en el debat concret la filosofia nacional catalana. Centrant-nos en aquest context particular, oferim una anàlisi detallada de les relacions entre la filosofia i la construcció de la identitat catalana durant el període entre 1892 i 1918 als Països Catalans, incloent-hi els seus antecedents i conseqüències significatives.

Amb un enfocament interdisciplinari entre la historiografia filosòfica, la història intel·lectual i la sociologia de la filosofia, tracem l'evolució d'aquest debat i identifiquem dotze interlocutors principals (alguns dels quals, mai estudiats abans), estretament connectats per relacions de mentoratge, afiliació o enemistat. Les seves contribucions estableixen els fonaments del que hem denominat la «historiografia catalanista de la filosofia». Mitjançant l'examen de les obres d'aquests personatges clau i manifestacions socials que se'n van derivar, descrivim l'aparició i perpetuació dels paradigmes que han contribuït en un grau o un altre a la construcció i consolidació de la identitat catalana.

L'anàlisi d'aquests discursos posa de manifest que cada paradigma va inaugurar aproximacions diferents de l'ús del patrimoni filosòfic català. La selecció de filòsofs i obres va variar segons el període, impulsada per la ideologia política de l'autor i la disponibilitat de fonts. De fet, observem variacions en l'ús de certs filòsofs catalans, alguns guanyant prominència i d'altres sent ignorats o exclosos. Igualment, és ben significativa la manera com, en cada cas, és definit el presumpte «caràcter filosòfic català».

Els resultats d'aquest estudi ens permeten confirmar que el cas de la filosofia nacional catalana no és una excepció, sinó una norma en el gènere de la historiografia nacionalista de la filosofia, i, a més, ens permeten donar raó de l'estat present de l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans.

Resumen

Esta tesis doctoral expone cuál ha sido la contribución del patrimonio filosófico de los Países Catalanes en la construcción de la identidad nacional catalana. En concreto, se ocupa del uso que los intelectuales catalanistas han dado a este patrimonio a través de la construcción de paradigmas historicistas denominados, en conjunto, «filosofía nacional catalana».

La tesis está estructurada en dos partes. La primera está dedicada al estudio del fenómeno de las filosofías nacionales en general. Definimos su estatuto epistemológico, metodología y relación con el nacionalismo, y lo denominamos «historiografía nacionalista de la filosofía». Para llevar a cabo esta tarea, realizamos un estudio comparativo entre filosofías nacionales de todo el mundo. De esta manera, respondemos a las siguientes preguntas: ¿Qué es una filosofía nacional? ¿Cómo y para qué utiliza la historia de la filosofía, el nacionalismo? ¿Cómo se construyen este tipo de discursos y en qué condiciones históricas tienden a aparecer? ¿Se trata de un género del pasado o perdura aún en nuestros días?

La segunda parte de la tesis se adentra en el debate sobre la filosofía nacional catalana. Centrándonos en este contexto particular, ofrecemos un análisis detallado de las relaciones entre la filosofía y la construcción de la identidad catalana durante el período entre 1892 y 1918 en los Países Catalanes, incluyendo sus antecedentes y consecuencias significativas.

Con un enfoque interdisciplinario entre la historiografía filosófica, la historia intelectual y la sociología de la filosofía, trazamos la evolución de este debate e identificamos doce interlocutores principales (algunos nunca estudiados antes), estrechamente conectados por relaciones de mentoría, afiliación o enemistad. Sus contribuciones establecen los fundamentos de lo que hemos denominado como la «historiografía catalanista de la filosofía». Mediante el examen de las obras de estos personajes clave y las manifestaciones sociales que de ellas se derivaron, describimos la aparición y perpetuación de los paradigmas que han contribuido en mayor o menor medida a la construcción y consolidación de la identidad catalana.

El análisis de estos discursos pone de manifiesto que cada paradigma inauguró aproximaciones diferentes al uso del patrimonio filosófico catalán. La selección de filósofos y obras varió según el período, impulsada por la ideología política del autor y la disponibilidad de fuentes. De hecho, observamos variaciones en el uso de ciertos filósofos catalanes, algunos ganando prominencia y otros siendo ignorados o excluidos. Asimismo, es muy significativa la forma en que en cada caso se define el presunto «carácter filosófico catalán».

Los resultados de este estudio nos permiten confirmar que el caso de la filosofía nacional catalana no es una excepción, sino más bien una norma en el género de la historiografía nacionalista de la filosofía, y además nos permiten dar cuenta del estado actual del estudio de la historia de la filosofía en los Países Catalanes.

Abstract

This doctoral thesis examines the contribution of the philosophical heritage of the Catalan Countries in the construction of the Catalan national identity. Specifically, it focuses on how Catalan intellectuals have used this heritage through the establishment of historicist paradigms collectively known as "Catalan national philosophy."

The thesis is structured into two parts. The first part is dedicated to studying the phenomenon of national philosophies in general. It defines their epistemological status, methodology, and connection with nationalism, labeling this genre "nationalist historiography of philosophy." To accomplish this task, we conduct a comparative study of national philosophies from around the world, in order to answer questions such as: what is a national philosophy? How and why does nationalism use the history of philosophy? How are these types of discourses constructed, and under which historical conditions do they tend to emerge? Is it a genre of the past or does it persist in contemporary times?

The second part of the thesis delves into the debate concerning Catalan national philosophy. Within this context, we present a detailed analysis of the relationship between philosophy and the construction of the Catalan identity during the period between 1892 and 1918 in the Catalan Countries, including its antecedents and significant consequences.

By adopting an interdisciplinary approach that combines philosophical historiography, intellectual history, and the sociology of philosophy, we show the evolution of the debate and identify twelve key interlocutors (some of whom have never been studied before). These interlocutors are closely connected through mentorship, affiliation, or enmity. Their contributions establish the foundations of what is termed "Catalanist historiography of philosophy." By examining the works of these pivotal figures and the ensuing social manifestations, we describe the emergence and perpetuation of certain paradigms that have contributed to the formation and consolidation of the Catalan identity.

The analysis of these discourses reveals that each paradigm has followed different approaches to the use of the Catalan philosophical heritage. The selection of philosophers and works varied according to the period, the authors' political ideology and the availability of sources. In fact, the treatment of certain Catalan philosophers varies significantly: some gain prominence while others continue to be ignored or excluded. Equally significant is how the alleged "Catalan philosophical character."

The findings of this study confirm that the case of Catalan national philosophy is not an exception but rather a norm in the genre of nationalist historiography of philosophy. Furthermore, these results offer insights into the current state of the study of the history of philosophy in the Catalan Countries.

Índex

INTRODUCCIÓ.....	20
1. Objecte d'estudi.....	20
2. Proposta terminològica	24
3. Justificació, hipòtesi i objectius.....	27
4. Estructura i metodologia.....	30
4.1. Primera part.....	30
4.2. Segona part	33
<i>PRIMERA PART: LA HISTORIOGRAFIA NACIONALISTA DE LA FILOSOFIA</i>	<i>39</i>
1. Marc ontològic: Què és una filosofia nacional?	40
2. Marc antropològic: per a què utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme?	44
3. Marc historiogràfic: com utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme?	53
3.1. La dinàmica historiogràfica de la filosofia de Richard Rorty.....	57
3.2. El filosofisme: la comunitat filosòfica com a una comunitat intel·lectual.....	61
3.3. La política de la filosofia: la coordinació històrica entre nacionalisme i filosofisme	64
3.4. Doxografies específiques. L'exemple de la filosofia alemanya	71
3.5. Les històries nacionalistes de la filosofia, una arma contra l'imperialisme.....	78
3.5.1. Els condicionants externs. L'exemple de la filosofia polonesa	78
3.5.2. La possibilitat de reversió. L'exemple de la filosofia francesa i ucraïnesa.....	83
3.5.3. El colonialisme filosòfic. L'exemple de la filosofia indonèsia.....	86
3.5.4. La filosofia xinesa: un cas paradigmàtic.....	94
4. Marc epistemològic: com es construeix una història de la filosofia, segons el nacionalisme?.....	97
4.1. Com postular una unitat històrica?	98
4.2. Com determinar una unitat filosòfica?	99

4.3.	Com es vincula la història de la filosofia amb un caràcter nacional?.....	101
SEGONA PART: HISTÒRIA DEL DEBAT SOBRE LA FILOSOFIA NACIONAL CATALANA (1892-1918).....		104
1.	Precedents del debat (1854-1892).....	105
1.1.	Els romàntics: Francesc Llorens i Barba i Josep Leopold Feu (c. 1854-1865).....	106
1.2.	Els positivistes: Pere Estasen i Valentí Almirall (c. 1868-1886)	110
1.3.	L'escola filosòfica catalana de Claudi Omar (1883)	114
2.	La Tradició catalana de Josep Torras i Bages (1892)	117
2.1.	El primer estudi de <i>longue durée</i> sobre la història de la filosofia dels Països Catalans	117
2.2.	La conversió de Llorens i Barba en un filòsof tomista.....	119
2.3.	El combat contra el lliurepensament.....	128
2.4.	El projecte polític de recuperar l'edat mitjana	140
2.5.	Definició del caràcter filosòfic català.....	147
2.6.	L'estudi dels filòsofs catalans.....	157
2.6.1.	Ramon de Penyafort i l'esperit jurídic del pensament català	157
2.6.2.	Els grans heretges catalans.....	162
2.6.2.1.	Ramon Llull	163
2.6.2.2.	Ramon Sibiuda	165
2.6.2.3.	Joan-Lluís Vives	167
2.6.2.4.	Jaume Balmes, profeta del regionalisme.....	169
2.7.	La recepció immediatada de <i>La tradició catalana</i> (1892-1893).....	175
2.7.1.	L'elogi de Collell.....	175
2.7.2.	La crítica del marquès d'Olivart	176
2.7.3.	La rèplica d'un «Escolástich» a Olivart	179
2.7.4.	La vetllada literària de Vilafranca del Penedès.....	182
2.7.5.	La revista <i>La tradició catalana</i> (1893-1894)	183
3.	Frederic Clascar: un projecte vivista per la filosofia catalana (1895-1896).....	186

3.1.	Clascar, deixeble de Torras i Bages.....	188
3.2.	El prematur vivisme de Clascar.....	191
3.3.	La proposta historiogràfica de Clascar.....	196
3.3.1.	Definició del caràcter filosòfic català	197
3.3.2.	L'estudi dels filòsofs catalans	205
3.3.2.1.	L'escolàstica	205
3.3.2.2.	Ramon Llull i Ramon Sibiuda.....	206
3.3.2.3.	Joan-Lluís Vives, filòsof nacional de Catalunya.....	207
3.3.2.4.	La filosofia catalana del segle XVIII: la Universitat de Cervera	211
3.3.2.5.	La contemporaneïtat: Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba	214
3.3.2.6.	La futura conformació d'una escola filosòfica nacional (vivista)	217
4.	Salvador Bové i la polèmica entorn de Ramon Sibiuda (1896-1897).....	220
4.1.	Bové abans de dedicar-se a la filosofia.....	223
4.2.	El contacte amb Menéndez Pelayo.....	226
4.3.	<i>L'Assaig crític sobre'l filòsof barceloní en Ramon Sibiuda</i>	230
4.3.1.	El caràcter filosòfic català	232
4.3.2.	Crítica a l'escolàstica.....	235
4.3.3.	La crítica a Zeferino González i Josep Torras i Bages	239
4.4.	La recepció immediata de <i>L'Assaig</i>	243
4.4.1.	Les valoracions positives.....	243
4.4.2.	L'ofensiva de Clascar	249
4.4.3.	La condemna eclesiàstica	257
5.	<i>La filosofia nacional de Catalunya</i> de Salvador Bové (1902).....	264
5.1.	Bové després de la polèmica sobre Sibiuda (1897-1901)	264
5.2.	Un inèdit: <i>Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya</i> (1901)	272
5.2.1.	Una nova renyina amb Clascar.....	273

5.2.2.	Bové contesta amb messianisme.....	275
5.2.3.	El lul·lisme com el fill natural del pensament català.....	278
5.3.	La conferència de l'Ateneu Barcelonès (17 de març de 1902).....	282
5.4.	Definició del caràcter filosòfic català.....	284
5.4.1.	El fonament de Letamendi	285
5.4.2.	Biliós, pràctic i individualista	288
5.4.3.	Psicològic, metafísic, harmònic i crític.....	290
5.5.	Estudi dels filòsofs catalans	296
5.5.1.	Abans de Lull. Genealogia del caràcter filosòfic català	296
5.5.1.1.	Pau Orosi.....	298
5.5.1.2.	El pensament musulmà.....	299
5.5.1.3.	«L'Escola Rabínica Catalana».....	300
5.5.1.4.	Les «excepcions herètiques»: Feliu d'Urgell i Arnau de Vilanova	303
5.5.2.	Ramon Lull, filòsof nacional de Catalunya.....	305
5.5.2.1.	Per què Lull és psicològic.....	309
5.5.2.2.	Per què Lull és metafísic	316
5.5.2.3.	Per què Lull és harmònic	318
5.5.2.4.	Per què Lull és crític.....	319
5.6.	La recepció immediata de <i>La Filosofia Nacional de Catalunya</i>	321
5.6.1.	Els elogis de la premsa catalanista	321
5.6.2.	Les crítiques negatives	325
5.6.2.1.	L'esmena de Miguel Asín Palacios	326
5.6.2.2.	La crítica de Pere Campreciós.....	328
5.7.	Bové i Ors al primer Congrés Universitari Català (1903).....	334
6.	Vic contraataca: la idolatria de Balmes (1903-1906)	345
6.1.	De nou, Clascar: <i>L'estructura mental i significació filosòfica de Balmes</i> (1904)	347

6.2.	La festa del Prat de Dalt: «santificació» de <i>El Criterio</i> (1906).....	359
7.	L'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics (1906-1907).....	366
7.1.	Orígens de l'Acadèmia.....	366
7.2.	La crítica d'Ernest Vendrell	368
7.3.	Resposta de Bové i inauguració.....	372
7.4.	Activitat.....	377
7.5.	El Certamen de Ciències Eclesiàstiques (9 de juny de 1907).....	379
8.	<i>La Filosofia catalana de Josep Pou i Batlle</i> (1907)	386
8.1.	Biografia de Josep Pou i Batlle.....	387
8.2.	El discurs de 1907. Una filosofia catalana sense filòsof nacional	395
8.2.1.	Justificació de les filosofies nacionals.....	395
8.2.2.	Definició del caràcter filosòfic català	398
8.2.2.1.	Eclecticisme	402
8.2.2.2.	Observació antropològica.....	405
8.2.2.3.	Sentit pràctic	406
8.2.3.	Estudi dels filòsofs catalans	408
8.2.3.1.	L'escola de Vic.....	409
8.2.3.2.	Ramon de Penyafort.....	410
8.2.3.3.	Els lul·listes: Lull, Sibiuda, Daguí i Gener	411
8.2.3.4.	Francesc Eiximenis	413
8.2.3.5.	Joan-Lluís Vives	415
8.2.3.6.	La decadència: la Universitat de Cervera.....	416
8.2.3.7.	Els contemporanis: Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba.....	418
8.2.3.8.	Conclusió: la necessitat de restaurar la filosofia catalana.....	420
9.	L'esgotament del debat (1908-1918).....	423
9.1.	La Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz (1906-1908).....	425

9.1.1.1.	Diego Ruiz abans de la Fundació.....	426
9.1.1.2.	Orígens de la Fundació.....	427
9.1.1.3.	La inauguració.....	436
9.1.1.4.	Comencen les activitats.....	440
9.1.1.5.	La lectura de l'Ètica de Spinoza.....	443
9.1.1.6.	La lectura del <i>Discurs del mètode</i> de Descartes.....	444
9.1.1.7.	La inauguració d'un curs estroncat.....	448
9.1.1.8.	La desaparició de la Fundació.....	450
9.2.	Eugeni d'Ors, lul·lista i renovador de la cultura intel·lectual catalana.....	452
9.3.	<i>El pensamiento catalán</i> , número extraordinari de la revista Catalunya (1912).....	461
9.4.	L'Escola filosòfica catalana de Cosme Parpal (1914).....	466
9.5.	L'Ànima Catalana de Josep Bernat i Duran (1916).....	470
9.5.1.	Biografia de Josep Bernat i Duran.....	471
9.5.2.	Anàlisi de l'obra.....	476
9.5.2.1.	Definició del caràcter filosòfic català.....	477
9.5.2.2.	Estudi dels filòsofs catalans.....	480
	La tendència filosòfica primitiva: Lull i Vives.....	480
	Ignasi Sanpoms.....	482
	Balmes.....	483
	Martí d'Eixalà i Llorens i Barba.....	486
10.	<i>El concepte general de la ciència catalana de Francesc Pujols (1918)</i>	489
10.1.	Estat de la qüestió dels estudis sobre Francesc Pujols.....	491
10.2.	Justificació de les filosofies nacionals.....	497
10.2.1.	Un llibre de guerra.....	497
10.2.2.	La filosofia de la geografia.....	500
10.2.3.	La definició de nacionalisme i l'imperialisme.....	504

10.2.4.	Racisme mediterraniista.....	510
10.2.5.	El problema del messianisme i l'imperialisme espiritual.....	514
10.2.6.	Les filosofies nacionals europees.....	517
10.2.6.1.	El Meridió: idealitzar el real.....	522
	El resalisme pur: Israel	523
	El realisme estètic: Grècia.....	524
	El realisme legal: Itàlia.....	527
	El materialisme religiós: Andalusia i Castella.....	531
10.2.6.2.	El Septentrió: realitzar l'ideal.....	534
	El germanisme disfressat: França, Anglaterra i Escòcia.....	536
	El germanisme despulat: Alemanya.....	542
10.3.	Definició del caràcter filosòfic català.....	548
10.3.1.	Crítiques a Menéndez Pelayo i Torras i Bages.....	548
10.3.2.	Pujols, deixeble de Salvador Bové.....	553
10.4.	Estudi dels filòsofs catalans.....	557
10.4.1.	Precedents de Lull: Orosi, Penyafort i Martí.....	559
10.4.2.	Ramon Lull: fundador de la Ciència Catalana	559
10.4.3.	Ramon Sibiuda.....	562
10.4.4.	El Renaixement i la Modernitat: Eiximenis, Metge, Turmeda i Vives.....	565
10.4.5.	L'escola catòlica catalana: Martí d'Eixalà i Balmes	568
10.4.6.	Llorens i Barba: el primer intent de reconciliació	569
10.4.7.	El positivisme català: Gener i Vendrell.....	571
10.4.8.	Eugeni d'Ors: segon intent de reconciliació	574
10.5.	La posteritat del <i>Concepte</i> i la religió catalana.....	578
11.	Les conseqüències del debat (1918-1931).....	582
11.1.	El debat a la Societat Catalana de Filosofia (1918-1923).....	583

11.2.	El debat a les pintures del Saló de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1925-1927)	589
11.3.	El debat a la revista <i>Criterion</i> (1925-1936).....	592
11.4.	El debat a la Universitat de Barcelona (1911-1936)	603
11.4.1.	Com Tomàs Carreras i Artau introdueix el debat a la Universitat (1911-1915).....	604
11.4.2.	El curs de filosofia catalana de Bonilla y San Martín (1924)	610
11.4.3.	L'etern recomençar: Jaume Serra Húnter i Francesc Mirabent (1925-1931)	615
CONCLUSION (ENGLISH)		624
1.	Results	624
1.1.	Reconstruction of the debate on Catalan national philosophy	624
1.1.1.	The Spanishist Paradigm.....	626
1.1.2.	The paradigm of common sense in the nineteenth century	626
1.1.3.	The Thomist-Balmesian Paradigm	627
1.1.4.	The Neolullian Paradigm	628
1.2.	Comparison of the Catalan case with other national philosophies	630
2.	Discussion and Final Reflection: The Current State of Studies on the History of Philosophy in Catalan Countries.....	633
CRONOLOGIA.....		643
QUADRE SINTÈTIC		665
BIBLIOGRAFIA.....		667

Introducció

1. Objecte d'estudi

Quan als nostres dies es parla de cultura catalana, rares vegades es fa referència al seu patrimoni filosòfic. A diferència d'altres disciplines intel·lectuals, als Països Catalans la filosofia passa més desapercibuda tant pels acadèmics com per la ciutadania en general. Però no sempre. De tant en tant, s'esmenten els filòsofs amb finalitats sorprenents. El setembre de 2017, per exemple, en ple conflicte per la proposta de celebrar un referèndum d'autodeterminació, Miquel Iceta, primer secretari del Partit dels Socialistes de Catalunya, va utilitzar el prestigi i el pensament d'un filòsof català per denunciar l'empresa independentista en una intervenció al Ple del Parlament de Catalunya:

He volgut començar amb aquesta reflexió la meva intervenció en el debat de totalitat de la proposició de llei que pretén regular la celebració d'un referèndum d'autodeterminació, per intentar contextualitzar les meves paraules i per advertir del que crec que pot esdevenir un error històric del catalanisme. Ferrater Mora defineix en el seu llibre *Les formes de la vida catalana* els quatre elements que considera decisius en la construcció de la nostra personalitat col·lectiva; ens parla de la continuïtat, el seny, la mesura i la ironia. Certament, la història del catalanisme ha estat empeltada d'aquests i d'altres atributs; ha tingut llargs períodes de seny, de continuïtat, de construcció d'autogovern, i també moments de divisió i rauxa que, en comptes d'afavorir avenços, han causat retrocessos, desconcert i desànim.⁵

Sens dubte, es tracta d'un ús *nacionalista* de la figura de Josep Ferrater Mora (1912-1991) i, en concret, de la definició d'un presumpte «caràcter català» que havia consignat l'any 1944 a *Les formes de la vida catalana*, en el context de l'exili. Val a dir, però, que aquesta definició va rebre tants elogis com correctius, al llarg dels

⁵ *Diari de sessions del Parlament de Catalunya* (06/09/2017) XI legislatura, cinquè període, sèrie P, 80. Ple del Parlament, sessió 42, primera reunió, p. 85. Extret de: <https://www.parlament.cat/document/dspcp/233748.pdf> [Consultat el 20/04/2023]

anys.⁶ Especialment, de la mà de Rodolf Llorens i Jordana (1910-1985), qui en va denunciar el seu essencialisme.⁷ El mateix Ferrater Mora va acabar matisant la seva proposta i, el que més ens interessa ara a nosaltres, criticant l'ús *nacionalista* del patrimoni filosòfic de què, com es veu, ell mateix ha estat víctima tot sovint.

On ho fa de manera més sistemàtica és al discurs que va llegir l'any 1979 a la Universitat Autònoma de Barcelona en ocasió del seu nomenament com a doctor *honoris causa*. Ferrater Mora s'hi presenta com algú que ha contribuït «a un edifici potser no massa imponent, però molt respectable, que s'anomena “la filosofia a Catalunya”» i a continuació matisa que «dic “la filosofia a Catalunya” i no “la filosofia catalana”, perquè les meves preferències filosòfiques es decanten en favor de la idea que la filosofia —el mateix que la ciència— no és nacionalment adjectivable».⁸ Malgrat que pugui semblar una mera qüestió de noms, la seva crítica és contra l'ús *nacionalista* del patrimoni filosòfic, en el qual, afirma, «es confon la filosofia amb la ideologia». Contràriament, Ferrater Mora advoca per filosofar «sense preocupar-se massa de si expressa o no l'esperit nacional» i, alhora, per fer política o país sense abusar de manera ideològica de la filosofia i el seu patrimoni.⁹

No podem estar més d'acord amb l'autor a qui honora la institució que ens ha permès dedicar tres anys de la nostra vida a redactar aquesta tesi doctoral. Ara bé, hi ha un perill: que el desacord i crítica cap a l'ús ideològic del patrimoni filosòfic ens impedeixi estudiar com, de fet, els nacionalistes l'han utilitzat per a construir la identitat catalana. Estem convençuts de la incorrecció epistemològica d'aquesta pràctica, però aleshores, ¿què n'hem de fer de les maniobres (o, si es vol, fal·làcies!) com les Miquel Iceta? L'ús *polític* dels noms i els textos filosòfics és una constant en la història contemporània. L'apropiació de Schopenhauer i

⁶ Sobre els que discutiren, esmenaren o continuaren *Les formes de la vida catalana* de Ferrater Mora, vegeu: VERGES, Joan (2022) «Nosaltres, els... Vicens Vives, Ferrater Mora i Fuster». Dins: CARBÓ, Ferran; FURIÓ, Antoni & GRIMALTOS, Tobies (eds.) *Una posteritat de paper. Simposi internacional Joan Fuster*. Publicacions de la Universitat de València, pp. 413-450.

⁷ LLORENS I JORDANA, Rodolf (2007) *Com han estat i com som els catalans*. Pòrtic.

⁸ FERRATER MORA, Josep (1980) «Reflexions sobre la filosofia a Catalunya». Dins: *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*. Edicions 62, p. 122.

⁹ *Ibidem*.

Nietzsche pel feixisme europeu (no només alemany) n'és un exemple paradigmàtic, però no únic.¹⁰ I el confucianisme a la Xina dels nostres dies és un cas oposat ideològicament, però d'una significació i conseqüències polítiques igualment immenses. No debades, l'any 2014 el mateix president xinès Xi Jinping va dedicar-li un discurs sencer titulat «Confucianisme: pau al món i desenvolupament» i, des d'aleshores, s'ha usat com a justificació per un munt de reformes autoritaristes.¹¹

Ens agradi o no, l'ús polític del patrimoni filosòfic forma part de la història intel·lectual. En l'estudi de la recepció d'alguns pensadors, s'hi ha d'afegir un capítol sobre l'ús polític que s'ha fet del seu pensament. Si no l'afegim, ens fem un trist servei, reduint la qualitat i exhaustivitat científiques de la nostra investigació. Al cap i a la fi, la filosofia no és un producte cultural? Els seus lligams amb la resta de manifestacions humanes, doncs, inclosa la política, ha de ser objecte d'estudi de la història intel·lectual.

Però els filòsofs no només s'han usat per justificar règims totalitaris. Ja ho hem vist: una de les funcions més corrents és la d'utilitzar-los per a *construir una identitat nacional*, sigui des de la ideologia política que sigui. I de nou, el nacionalisme català no n'és una excepció. Malgrat l'oblit general cap als filòsofs que constatem avui, els catalanistes han *usat* el seu patrimoni filosòfic exactament en la mateixa mesura que de la seva història, literatura, art o ciència amb l'objectiu de definir «què és ser català». Aquesta maniobra no és exclusivament catalana. Si algú va a un supermercat francès, és ben probable que es trobi per un preu ridícul un exemplar de butxaca d'*El discurs del mètode* al costat de *Madame Bovary*, una història de l'impressionisme i una biografia de Pasteur o Carlemany. Tot ells són patrimoni fortament vinculat al que s'entén per identitat nacional francesa, precisament perquè s'ha construït d'acord amb aquests materials. Ser francès significa, segons l'accepció del seu nacionalisme clàssic, tenir algunes nocions sobre aquests personatges i la seva obra. L'educació obligatòria procura aconseguir-ho. No és que es resti universalitat a Descartes o Flaubert, ans al contrari. És precisament perquè són autors universals que el nacionalista francès els adopta com a insignes de la seva identitat comunitària.

Ara bé, als supermercats catalans no s'hi venen clàssics de la nostra filosofia. A l'institut, poc que se'n parla. I no som aquí per denunciar aquesta absència, sinó per preguntar-nos: com és, això? Quina diferència hi ha entre l'ús que fa França (o qualsevol altre país amb una situació similar) del seu patrimoni filosòfic i, en

¹⁰ Sobre com el feixisme va manipular i abusar de la figura de Nietzsche amb objectius polítics, vegeu la monografia de: GOLOMB, Jacob & WISTRICH, Robert S. (2022) *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the uses and abuses of a Philosophy*. Princeton University Press.

¹¹ Sobre el discurs d'apologia de Confuci de Xi Jinping, vegeu: KAI, Jin (30/09/2014) «The Chinese Communist Party's Confucian Revival. Xi Jinping's emphasis on Confucius has a modern-day political purpose». *The Diplomat*. Extret de: <https://thediplomat.com/2014/09/the-chinese-communist-partys-confucian-revival/> [Consultat el 25/04/2023]

canvi, el que en fan els Països Catalans? Pot ser que un patrimoni estigui més polititzat que l'altre? I per què? Dit d'una altra manera: *quin és el paper del patrimoni filosòfic en la construcció de la identitat catalana?*

No es pot respondre a aquesta pregunta amb una perspectiva sincrònica. Només és possible comprendre quina és la vinculació present entre el catalanisme i la història de la filosofia a Catalunya (usant la terminologia de Ferrater Mora) atenint-se a la seva evolució històrica. La *nacionalització* dels filòsofs catalans (és a dir, la seva incorporació com a «referents identitaris») és un procés llarg, complex i paral·lel a la mateixa història del nacionalisme català al llarg de l'època contemporània. Cal anar als inicis mateixos del moviment en la seva accepció cultural, a la Renaixença, per poder resseguir com els filòsofs catalans i les seves obres són recuperats, estudiats, publicats i erigits com a monuments nacionals. Però no només a la Renaixença. Cada període cultural de la història de la Catalunya recent ha tingut el seu «què» a dir, renegant d'alguns pensadors, recuperant-ne d'altres, proposant noves interpretacions i, en fi, fent i desfent una vegada i una altra el constructe de la identitat catalana.

Aquest procés ha estat ben estudiat en molts àmbits de la nostra cultura, especialment en la nacionalització de la literatura, la història i l'art. N'és un exemple notable la recent monografia de Francisco Gracia sobre la lectura catalanista de les restes arqueològiques, com ara les excavacions a les ruïnes d'Empúries promogudes Enric Prat de la Riba a principis de 1900.¹² En molts sentits, aquesta obra ens ha servit de model. Ara bé, la nostra tasca és una altra. Nosaltres ens hem proposat realitzar el mateix estudi, però en la filosofia, és a dir, estudiar la història de *com el catalanisme va nacionalitzar el patrimoni filosòfic dels Països Catalans*.

¹² GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La. Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions de la Universitat Barcelona.

2. Proposta terminològica

Seguint les passes de Ferrater Mora, i conscients que la terminologia ajuda a aclarir conceptualment l'objecte d'estudi, distingim a continuació entre 7 tipus de discursos sobre el patrimoni filosòfic català, amb exemples de cadascun. Al llarg de la tesi doctoral serem coherents amb aquesta terminologia i, per aquesta raó, remetem al lector a aquesta proposta sempre que tingui dubtes sobre a què ens estem referint:

1. **Filosofia a Catalunya:** producció filosòfica generada al llarg dels segles dins el límit geogràfic de l'actual comunitat autònoma de Catalunya, independentment de la llengua usada per la reflexió filosòfica (català, castellà, llatí, hebreu, àrab, etc.). Inclou obres filosòfiques en tots els formats (assaig, tractat, diàleg, aforismes, etc.) i conservades de maneres diferents (manuscrits, mecanoscrits, llibres, articles, conferències, etc.).

Exemples: *Lo Somni* de Bernat Metge; les obres inèdites de Cristòfor de Domènec.

2. **Filosofia als Països Catalans:** producció filosòfica generada al llarg dels segles dins el límit geogràfic dels territoris de parla i cultura catalanes, independentment de la llengua usada per la reflexió filosòfica. Aquests territoris són: l'actual comunitat autònoma de Catalunya, les illes Balears, la Comunitat Valenciana, el Principat d'Andorra, la Catalunya Nord i la Franja de Ponent. Inclou obres filosòfiques en tots els formats (assaig, tractat, diàleg, aforismes, etc.) i conservades de maneres diferents (manuscrits, mecanoscrits, llibres, articles, conferències, etc.).

Exemples: el *Llibre de contemplació* de Ramon Llull; la conferència *El futurisme* de Gabriel Alomar; el *Llibre de les Criatures* de Ramon Sibiuda.

3. **Història de la filosofia als Països Catalans:** producció filosòfico-historiogràfica sobre la Filosofia als Països Catalans. Només inclou estudis d'història i crítica filosòfica (majoritàriament, acadèmics): monografies, estudis de corrents intel·lectuals, per segles, per escoles, per autors, per obres, etc.

Exemples: *La filosofia contemporània a Catalunya* de Nòbert Bilbeny; *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el Renaixement* d'Eusebi Colomer; *L'art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* de Josep Maria Ruiz Simón.

4. **Història social de la filosofia als Països Catalans:** producció historiogràfica i sociològica sobre les institucions, els actes institucionals i les vicissituds i relacions biogràfiques amb un paper destacat dins la Història de la Filosofia als Països Catalans. No estudia la Filosofia als Països Catalans, sinó els *factors socio-polítics* de les èpoques delimitades per Història de la filosofia als Països Catalans. Només inclou estudis acadèmics.

Exemple: la *Història social de la filosofia catalana* de Xavier Serra.

5. **Pensament català:** constructe etnològic que identifica un seguit de característiques psicològiques com a compartides per tots els catalans, el conjunt de les quals conforma una actitud o caràcter diferencials.

Exemples: *Ensayo sobre fisiología provincial* de José de Letamendi; gran part de *Lo catalanisme* de Valentí Almirall; *Les formes de la vida catalana* de Josep Ferrater Mora.

6. **Pensament filosòfic català:** constructe etno-filosòfic que, intel·lectualitzant els elements definidors del pensament català, identifica un seguit de característiques filosòfiques compartides per tots els catalans, el conjunt de les quals conforme una l'actitud filosòfica diferencial.

Exemples: el discurs de Pere Estasen a l'Ateneu Barcelonès l'any 1877; la primera part de la gran majoria de les obres dedicades a bastir una Filosofia Catalana.

7. **Filosofia catalana:** producció filosòfica i historiogràfica generada als Països Catalans (principalment, entre finals del segle XIX i primer terç del XX) que té per objectiu demostrar o refutar l'existència d'un Pensament Filosòfic Català, és a dir, caràcter, mètode o tendència filosòfica autòctona, regional o nacional dels Països Catalans. Els seus discursos parteixen d'una interpretació etnogràfica del poble català (trets psicològics, tendències sociològiques, etc.), a partir de la qual interpreten la Història de la Filosofia als Països Catalans i en dedueixen un deix filosòfic particular. Inclou estudis filosòfics —en formats ben diferents— sobre la Història de la Filosofia als Països Catalans o la Història de la Filosofia a Espanya.

Exemples: *La Filosofia Nacional de Catalunya* de Salvador Bové; *La Tradició Catalana* de Josep Torras i Bages; *El Concepte General de la Ciència Catalana* de Francesc Pujols.

8. **Història de la filosofia catalana:** producció filosòfico-historiogràfica que estudia la Filosofia Catalana generada al llarg del temps. Parteix d'un escepticisme metodològic sobre l'existència d'un caràcter filosòfic català, i només es centra en l'estudi dels mètodes i les argumentacions usades per la filosofia catalana com a manifestacions d'una historiografia filosòfica d'arrel nacionalista. Només inclou estudis acadèmics (articles, estudis, tesis doctorals, etc.)

Exemples: els capítols inicials de la *Història del pensament filosòfic a Catalunya* de Tomàs Carreras i Artau; l'article «Francesc Xavier Llorens: la filosofia nacional de Catalunya» d'Ignasi Roviró; i aquesta Tesi Doctoral.

3. Justificació, hipòtesi i objectius

Per què serveix, una història d'aquesta mena? ¿Quin valor té conèixer les maniobres amb què els nacionalistes catalans van convertir la història intel·lectual d'un territori (la història de la filosofia a Catalunya o als Països Catalans) en la història de la construcció d'una identitat *filosòfica* col·lectiva (la història de la filosofia catalana)? Al cap i a la fi, no serà una història d'abusos i fal·làcies polítiques i ideològiques? Què en podem treure de bo, d'això?

En primer lloc, cap fenomen no ha de ser aliè a l'historiador. La mala qualitat de l'objecte d'estudi no es transfereix al discurs historiogràfic que se n'ocupa. Hi ha grans estudis sobre la història de les equivocacions. Si no, com es podria conèixer la història del geocentrisme, per exemple? O la història de la historiografia marxista, entesa com una forma d'historicisme? La història de la ciència, en el sentit més ampli del terme, inclosa la filosofia, no deixa de ser això, la història de debats majoritàriament equivocats. Ara bé, el valor històric d'aquest debats va més enllà de les tesis que sustentaven, constituint el relat total de l'activitat intel·lectual de la humanitat.

En segon lloc, però, els discursos de *nacionalització* de la filosofia compten amb un atractiu científic afegit. Estudiar la seva història és estudiar una part significativa del procés de constitució de les identitats nacionals. Que un polític faci servir l'autoritat d'un filòsof amb finalitats partidistes pot ser considerada una pràctica censurable, però estudiar la manera com aquests actors ho han dut a terme al llarg de les dècades, no. Al contrari, ajuda a comprendre què s'entenia en cada moment per «nacionalitat catalana», posem per cas, parant atenció a quins pensadors s'esmenten, quins no i, sobretot, les raons que s'adueixen d'aquestes inclusions i exclusions. Per tant, l'estudi de l'ús nacionalista de la filosofia permet completar la imatge sobre com es constitueixen les nacions.

Finalment, un dels majors beneficis d'una història d'aquesta mena consisteix en poder donar raó de l'estat present dels estudis sobre la història de la filosofia d'un territori o comunitat determinats (el que Ferrater Mora anomena «la Filosofia a X»). Més amunt hem esmentat la diferència que hi ha als nostres dies entre el tractament nacionalista dels pensadors francesos i catalans en les seves respectives comunitats. A què es deu, això? I per què la bibliografia i coneixement sobre la història de la filosofia a França i la història de la filosofia als Països Catalans són tant desiguals?

Lògicament, hi ha raons sociopolítiques involucrades. No es pot comparar l'abast territorial, poblacional i institucional de l'estat francès amb el de l'autonomia catalana. S'hi ha dedicat molts més recursos, no hi ha dubte. Però amb riquesa no n'hi ha prou, com es posa de manifest si es compara França amb un altre país amb tanta o més capacitat política però, en canvi, sense una vinculació nacionalista amb el seu patrimoni filosòfic.¹³ I al revés: també hi ha comunitats sense unes institucions estatals d'aquesta magnitud (o sense institucions estatals pròpies) que, malgrat això, han produït força treballs d'investigació sobre la seva filosofia, com ara Escòcia o Polònia.¹⁴ Això posa de manifest que, tot i les diferències d'inversió, el factor *nacionalista* és una de les motivacions més significatives a l'hora d'incentivar l'estudi de la història de la filosofia del propi país.

Per tant, defensem que l'estat deficient dels estudis sobre la història de la filosofia als Països Catalans està estretament relacionat amb *com* s'ha construït la seva identitat nacional. Dit d'una altra manera, amb el tractament que el catalanisme ha fet del seu patrimoni filosòfic al llarg de les dècades. Aquesta serà la nostra hipòtesi de treball. La història d'aquesta relació, que és la que ens proposem dur a terme, permetrà assenyalar les causes per les quals la filosofia no va esdevenir mai una part plenament constitutiva de la identitat catalana, i, en conseqüència, per què un catalanista dels nostres dies no sent com una mancança significativa el desconeixement sobre quins són els principals filòsofs catalans, les seves obres, els seus pensament ni la inexistència de llibres de divulgació sobre la història de la filosofia a Catalunya.

De nou, la nostra intenció és explicativa, no prescriptiva. En aquest treball no censurarem el desinterès present del catalanisme per la seva filosofia, sinó que procurarem *explicar-lo*. Posarem de manifest que no sempre ha estat així, que des de finals del segle XIX fins al primer terç del XX el patrimoni filosòfic català tenia el seu propi pes en les discussions nacionalistes i era considerat un material de prestigi. A més, exposarem que no hi va haver una sola manera de tractar-lo, sinó diferents corrents a l'interior del propi catalanisme que,

¹³ Precisament, és significatiu el que en diu el mateix Ferrater Mora a l'article que li va dedicar al seu *Diccionario de Filosofía*:
FERRATER MORA, Josep «Filosofía americana». *Diccionario de Filosofía*. Extret de:
<https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/1478-filosofia-americana.html> [Consultat el 12/04/2023]

¹⁴ Sobre la història de la l'estudi de la filosofia a Escòcia, vegeu: BROADIE, Alexander (2010) *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh University Press. Sobre la història de la l'estudi de la filosofia a Polònia, vegeu: MRÓZ, Tomasz (2016) «“Polish Philosophy” or “Philosophy in Poland”?». *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius University, pp. 13-38. Haurem de parlar d'ambdues més endavant i en detall.

en funció de les seves orientacions polítiques, usaven uns o altres pensadors catalans, censuraven la recuperació d'altres i, en general, operaven amb la història de la filosofia als Països Catalans de maneres i amb finalitats múltiples. En aquest sentit, seguirem les línies marcades per Ignasi Roviró al seu article «Francesc Llorens i Barba: la filosofia nacional de Catalunya» que, malgrat la seva brevetat, assenyalava amb encert les línies principals del debat, els seus interlocutors i els pensadors que hi eren idolatrats.¹⁵ Tanmateix, detallarem molt més l'exposició de Roviró, li donarem una dimensió històrica i sociològica i esmenarem alguna de les seves afirmacions. A l'apartat de discussió, al final de la tesi, exposarem en detall aquest deute i crítica.

¹⁵ ROVIRÓ, Ignasi (2017) «Francesc Xavier Llorens: la filosofia nacional de Catalunya». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, pp. 111-148.

4. Estructura i metodologia

4.1. *Primera part*

No obstant això, no n'hi ha prou amb l'estudi del debat de la filosofia nacional catalana. A mesura que avançàvem en la nostra investigació, ens vam adonar que ens mancava un coneixement sobre les «filosofies nacionals» en general. Hi havia hagut altres debats d'aquesta mena a d'altres comunitats? A quines? També a fora d'Europa? I si era així, el cas català era una norma o una excepció? De fet, què defineix un discurs de «filosofia nacional», tant en doctrina com en forma?

Sense respondre a aquestes preguntes, l'estudi del cas català queda descontextualitzat. O el que és pitjor, pot perpetuar una impressió d'*excepcionalitat* que tot sovint ha perjudicat l'estudi científic de la nostra història filosòfica. És per aquesta raó que, de manera paral·lela, vam proposar-nos investigar la naturalesa d'aquests discursos i cercar debats similars en altres països amb l'objectiu d'oferir-ne una exposició sistemàtica que servís per poder situar el debat als Països Catalans.

Per desgràcia, hi ha ben poca bibliografia actual dedicada a aquesta qüestió. D'alguna manera, podem dir que hem obert camí. La referència més important és, sens dubte, *Les géographies de l'esprit* de Marc Crépon (1996), una monografia dedicada a estudiar com els filòsofs occidentals del set-cents i vuit-cents (de Leibniz a Hegel, exactament) van començar a incorporar la diversitat humana com a objecte d'estudi *filosòfic*. Fichte i Herder tenen un paper crucial en aquesta història, i no hi ha dubte que Crépon ha ofert una bona *genealogia* de les filosofies nacionals. Tanmateix, l'enfocament és estrictament d'història de la filosofia (amb alguns apunts morals) que obvia, per tant, l'epistemologia i l'antropologia d'aquests discursos. A més, està centrat gairebé exclusivament en pensadors alemanys que, sens dubte, són els creadors de la disciplina, però no els seus únics conreadors.¹⁶

¹⁶ CRÉPON, Marc (1996) *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Payot.

Val a dir, però, que el mateix Crépon ja havia explorat la dimensió epistemològica de les filosofies nacionals en un article monogràfic anterior de l'*Encyclopedie philosophique universelle* (1989). Hi exposa tres «estratègies» argumentatives amb què els filòsofs historicistes han construït les seves filosofies nacionals (explicatives, programàtiques i complexes) i dona valuosos exemples, com ara el de la filosofia romana.¹⁷ Més recentment, les estratègies de Crépon han estat completades per Frédéric Worms en un article dedicat exclusivament al cas de la filosofia nacional francesa (2001), qui proposa un marc sil·lògic complet a partir del qual es construeixen aquests discursos. Per desgràcia, dona pocs exemples.¹⁸

Crépon i Worms són les dues úniques referències que han tractat la qüestió des d'un punt de vista *abstracte*. Ara bé, per a la nostra investigació hem fet ús d'un munt de bibliografia *específica* dedicada a la història de la filosofia a diferents comunitats nacionals. Són, com si diguéssim, estudis de cas. Aquestes obres no solen ocupar-se dels usos nacionalistes del patrimoni filosòfic, sinó més aviat de llistar i estudiar els principals pensadors del seu país. Tot i això, tenen dos apartats de gran utilitat: (1) la *introducció*, on els historiadors tot sovint es veuen amb la necessitat de justificar la seva empresa i el seu objecte d'estudi; i (2) el capítol dedicat als *pensadors historicistes* de finals del vuit-cents i principis del nou-cents. A la primera s'hi sol reflexionar en els mateixos termes que Ferrater Mora, és a dir, distingint entre «Filosofia a X» i «Filosofia X», normalment per desmarcar-se de les empreses essencialistes. I al segon, en canvi, se sol esmentar el nom d'algun autor que va escriure una història nacional de la filosofia del seu poble.

Gràcies a la recerca i estudi sistemàtic d'aquesta bibliografia, hem pogut *comparar* el cas català amb 15 casos de filosofies nacionals:

1. Filosofia alemanya
2. Filosofia portuguesa
3. Filosofia brasilera¹⁹
4. Filosofia escocesa
5. Filosofia irlandesa
6. Filosofia polonesa

¹⁷ CREPON, Marc (1989) «L'idée de "philosophie nationale"». Dins: JACOB, André (ed.) *Encyclopedie philosophique universelle*, vol. 4, pp. 254-265.

¹⁸ WORMS, Frédéric (2001) «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 63-81.

¹⁹ L'estudi de les filosofies portuguesa i brasilera ha estat possible gràcies a la nostra estada d'investigació a la Universitat de Lisboa entre el març i el maig de 2023. Agraïm al doctor Ricardo Mendoza-Canles la seva hospitalitat.

7. Filosofia francesa
8. Filosofia ucraïnesa
9. Filosofia txeca
10. Filosofia eslovena
11. Filosofia indonèsia
12. Filosofia xinesa
13. Filosofia basca
14. Filosofia andalusa
15. Filosofia espanyola

Tots els casos anteriors apareixen en un moment o altre de la nostra exposició, sigui a la primera o la segona part de la tesi. Lògicament, n'hi ha molts més, però hem decidit usar aquests i no uns altres per dues raons: (1) perquè són casos disponibles amb alguna llengua que coneixíem o podíem llegir; i (2) perquè cadascun *il·lustra* un aspecte paradigmàtic del funcionament de les filosofies nacionals. També hem localitzat materials significatius en sis comunitats més que poden ser objecte d'estudi en el futur:

1. Filosofia romanesa
2. Filosofia japonesa
3. Filosofia bretona
4. Filosofia lituana
5. Filosofia russa
6. Filosofia gallega²⁰

Es pot comprovar que hem dut a terme un esforç conscient per incloure casos de tres circumstàncies especials: (1) nacions no-occidentals (primordialment, asiàtiques); (2) nacions sense estat (sigui avui o al moment en què es va construir la seva filosofia nacional); i (3) nacions a l'interior de la península Ibèrica.

²⁰ Facilitem una part d'aquesta bibliografia per si pot ser d'utilitat a futurs investigadors: BLAGA, Lucian (1943) «Despre viitorul filosofiei românești». *Saeculum. Revista de filosofie*, 1, pp. 1-15; MAGAREY, David (1964) *Emperor and Nation in Japan. Political Thinker of the Tokugawa Period*. University of Washington Press; LE FEVRE, Yves (1914) *La Bretagne et la pensée bretonne: conférence faite au Théâtre Municipal de Morlaix le 7 décembre 1913*. La Pensée Bretonne; BARANOVA, J. (ed.). (2000). *Lithuanian philosophy: persons and ideas*. 17, CRVP; KOYRE, Alexander (1976) *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*. Gallimard; ARREIRO, Xosé Luis (1992) *O pensamento galego. Na história (Aproximación Crítica)*. Servicio de publicaciones e intercambio científico.

D'aquesta manera, hem volgut posar de manifest tota la diversitat de casos i, lògicament, utilitzar exemples propers al dels Països Catalans.

Però de nou, amb la genealogia, l'epistemologia i els exemples no n'hi ha prou per conèixer en profunditat la naturalesa de les filosofies nacionals. Hi ha tres preguntes més: (1) la seva *funció*; i (2) la seva *historiografia*; i (3) la seva *relació amb la política*. Els dos primers capítols de la primera part estan destinats precisament a respondre-les.

Sobre la funció i la relació política, hem optat per una metodologia *antropològica*, fent servir primordialment obres d'estudi sobre el nacionalisme i els seus moviments contemporanis. Sens dubte, l'obra que ens ha servit de marc teòric ha estat *The Ethnic Origins of Nations* d'Anthony D. Smith (1988), que defensa la pervivència del model ètnic en la forma de construir la identitat grupal de les nacions modernes. Usant i discutint Brass, Barth, Hobsbawm i Graeber (clàssics de l'antropologia), proposarem que les filosofies nacionals són discursos construïts amb l'objectiu de bastir o reforçar la identitat d'una comunitat política i diferenciar-se de les altres.

Pel que fa a la historiografia, defensarem que les filosofies nacionals constitueixen un gènere propi, que descriurem i analitzarem en relació, precisament, amb el seu objecte polític. L'hem batejat com a «historiografia nacionalista de la filosofia». En concret, exposarem la manera com una història de la filosofia nacional consisteix en una coordinació entre dues comunitats (la intel·lectual i la nacional), els seus canons historiogràfics i com, al cap i a la fi, els historicistes que s'hi dediquen el que fan és *estancar* el canó filosòfic del seu país amb l'objectiu de transformar-lo en una eina de combat contra les comunitats que no els reconeixen. El marc teòric d'aquest capítol serà, sens dubte, l'ofert per Richard Rorty al seu article, ja clàssic, *The historiography of philosophy: four genres* (1984).

En resum, el nostre estudi general sobre les filosofies nacionals estarà conformat per *quatre* capítols, dedicats, respectivament, a les preguntes que acabem d'exposar:

1. **Què és** una filosofia nacional? (Marc ontològic)
2. **Per a què utilitza** la història de la filosofia, el nacionalisme? (Marc antropològic)
3. **Com utilitza** la història de la filosofia, el nacionalisme? (Marc historiogràfic)
4. **Com es construeix** una història de la filosofia, segons el nacionalisme? (Marc epistemològic)

Al tractar-se un estudi del fenomen *in abstracto*, l'hem consignat com a primera part de la tesi.

4.2. *Segona part*

L'estudi del debat sobre la filosofia nacional catalana queda, així, com un estudi de cas, encara que sigui el nostre objectiu principal. La reconstrucció d'aquesta complexa discussió, que hem consignat a la segona part,

ens obligarà a identificar, caracteritzar i analitzar els seus corrents, assenyalar quan neixen i quan moren, i, sobretot, per quins autors estan representades.

Hem procedit de la manera següent. En primer lloc, hem identificat les obres que participen en el debat, siguin en format de llibre, article o discurs. Com en tot debat, les mateixes obres estan connectades a través de l'esment, citació o crítica, de manera que, encara que els autors no siguin mai del tot exhaustius, és possible acabar llistant-les gràcies a les mateixes referències intertextuals. Un cop identificades, hem procedit a analitzar-ne el contingut amb deteniment i centrant-nos en *quatre* aspectes:

1. La definició del caràcter *etnològic* català (és a dir, la resposta a «com som els catalans» en general).
2. La definició del caràcter *filosòfic* català (és a dir, la resposta a «com pensen els filòsofs catalans»).
3. Quins *filòsofs catalans* esmenta i com els relaciona amb els caràcters anteriors.
4. Què *prescriu* per al futur de la filosofia catalana

Lògicament, aquests quatre aspectes estan relacionats. Com explicarem en detall a la primera part de la tesi, la definició dels caràcters etnològic i filosòfic nacional determinen *a priori* el tractament i tria dels filòsofs. Malgrat que els autors assegurin el contrari, és en aquesta *definició* on està en joc tota la seva proposta. Un cop establert com es creu que són els catalans, es determina com filosofen i, en conseqüència, quins pensadors encaixen amb el model i quins no. A més, també s'assenta la base a partir de la qual jutjar el futur de la filosofia catalana, sempre en relació amb la construcció i conservació de la identitat nacional tal com es creu que és i que ha de ser.

Tanmateix, això no esgota l'estudi de les obres. A part de la seva anàlisi *interna*, fan falta dues contextualitzacions *externes*: biogràfica i de recepció. La primera permet ubicar l'autor en les seves assumpcions doctrinals i ideològiques. Conèixer-ne la formació (especialment, la filosòfica) és imprescindible per interpretar els fonaments filosòfics de l'obra. Però per a un estudi com el nostre també ho és conèixer l'orientació política i les relacions de l'autor amb el catalanisme de l'època. En la mesura que el nostre objectiu és estudiar l'ús nacionalista del patrimoni filosòfic català, situar l'autor en una branca o altra de la història del catalanisme ens permetrà identificar i desmentir patrons d'ús a l'interior d'una d'aquestes branques.

I precisament per obtenir aquesta imatge *social* de la discussió, també és necessari exposar amb deteniment la recepció de l'obra, sobretot en els cercles catalanistes. Si la contextualització biogràfica requereix un estudi dels documents personals de l'autor, el context de recepció de l'obra s'ha de dur a terme a partir de les ressenyes, crítiques i comentaris publicats a la premsa o en llibres i, quan n'hi hagi, de la celebració d'actes i institucions culturals, intel·lectuals i/o polítiques on es faci referència explícita a l'obra o li estiguin dedicades expressament. És el cas de festes literàries, certàmens, concursos, congressos, associacions, acadèmies i fundacions catalanistes que van tenir per objecte (directament o indirecta) la història de la filosofia als Països Catalans, algun dels seus filòsofs o l'elogi d'alguns dels interlocutors del nostre debat. L'estudi d'aquests actes

i institucions és complex i, atesa l'absència de bibliografia secundària en la majoria dels casos, ens ha requerit un estudi de les fonts primàries conservades en hemeroteques o arxius de documentació antiga. El resultat, però, és ben significatiu, en la mesura que no només es recupera la història d'una institució catalana oblidada i que es va dedicar activament a la filosofia, sinó que permet constatar la influència directa de les obres que estudiem i com es transforma d'una mera conceptualitat a una *activitat*.

Per tant, la nostra història tindrà l'estructura següent: un capítol dedicat a cada una de les obres constitutives del debat que, al seu torn, estarà conformat pels apartats següents:

1. Biografia intel·lectual de l'autor

2. La definició del caràcter *etnològic* català (és a dir, la resposta a «com som els catalans» en general).
3. La definició del caràcter *filosòfic* català (és a dir, la resposta a «com pensen els filòsofs catalans»).
4. Quins *filòsofs catalans* esmenta i com els relaciona amb els caràcters anteriors.
5. Què *prescriu* per al futur de la filosofia catalana.

6. Recepció immediata de l'obra (especialment, en els cercles catalanistes).

Tot i que no sigui un dels més essencials per l'ordre del discurs, l'apartat 4 és dels més significatius. S'hi posa de manifest el coneixement que es tenia en aquell moment de la història de la filosofia als Països Catalans i les obres que tenien a l'abast. S'hi reflecteix l'impacte de les reedicions i la publicació d'inèdits i monografies especialitzades, com, per exemple, l'edició de les obres catalanes de Ramon Llull al primer terç del segle XX o les lliçons de filosofia de Francesc Xavier Llorens i Barba l'any 1920. Sens dubte, el nostre debat depenia de l'estat de recuperació d'aquests materials i, com tindrem ocasió d'exposar, van afectar-lo profundament. Ara bé, també mostrarem com algunes d'aquestes recuperacions van ser, precisament, *motivades* pel mateix debat. La relació, doncs, era recíproca.

En total, repetirem aquesta estructura 12 vegades. A continuació fem constar els autors i les seves obres per ordre cronològic, que és el mateix que seguirem a l'exposició de la tesi:

1. Josep Leopold Feu. *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana* (1865)
2. Claudi Omar. *De la creació de una escola filosòfica catalana* (1883)
3. Josep Torras i Bages. *La tradició catalana* (1892)
4. Frederic Clascar. *Estudi sobre'l caràcter del poble català* (1896)
5. Salvador Bové. *L'assaig crític sobre'l filòsof barceloní en Ramon Sibiuda* (1896)
6. Salvador Bové. *La filosofia nacional de Catalunya*. (1902)
7. Frederic Clascar. *L'estructura mental i significació filosòfica de Balmes* (1904)
8. Josep Pou i Batlle. *La filosofia catalana* (1907)
9. Cosme Parpal. *La escuela filosòfica catalana* (1914)
10. Josep Bernat i Duran. *L'ànima catalana* (1916)

11. Francesc Pujols. *El concepte general de la ciència catalana* (1918)
12. Jaume Serra Húnter. *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX* (1925)

Hi ha autors de qui estudiarem *dues* obres. Això es deu al fet que la seva proposta va mutar substantivament amb els anys. Clascar va passar de defensar que el filòsof nacional de Catalunya era Joan-Lluís Vives a defensar que ho era Jaume Balmes. I Bové, per la seva banda, va passar de l'idolatriació de Ramon Sibiuda a Ramon Llull. Les raons són complexes i molt vinculades a la pròpia evolució ideològica dels diferents sectors del catalanisme. En concret, dels conflictes *eclesiàstics*. Ho exposarem en detall.

A part d'aquests dotze autors i obres, estudiarem la influència o conseqüències del debat en les següents 23 institucions, publicacions i celebracions de l'època (algunes catalanistes, d'altres no), de nou ordenades per ordre cronològic i intercalat de manera pertinent amb l'estudi de les obres anteriors:

1. L'Acadèmia de les Bones Lletres de Barcelona (1865)
2. L'Ateneu Barcelonès (1877, 1902, 1907-1908 i 1929-1930)
3. El Bisbat de Vic (1892-1907)
4. El Seminari de Barcelona (1892-1897)
5. El Centre Català de Vilafranca del Penedès (1893)
6. La revista *La tradició catalana* (1893-1894)
7. Els Jocs Florals de Barcelona (1896-1897)
8. El Bisbat de Barcelona (1896-1897)
9. La revista *La Creu del Montseny* (1899-1900)
10. La revista *Lo Pensament Català* (1900-1902)
11. La *Revista Lulliana* (1901-1907)
12. El Primer Congrés Universitari Català (1903)
13. L'Associació Catalunya Vella de Vic (1903-1910)
14. La Festa del Prat de Dalt (1906)
15. L'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics (1906-1907)
16. El Certamen de Ciències Eclesiàstiques (1907)
17. La Fundació Catalana de Filosofia (1906-1908)
18. El Congrés Apologètic sobre Balmes de Vic (1910)
19. La Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona (1911-1936)
20. La revista *Cataluña* (1912)
21. La Societat Catalana de Filosofia de l'Institut d'Estudis Catalans (1923)
22. El Saló de Sant Jordi de l'actual Generalitat de Catalunya (1925-1927)
23. La revista *Criterion* (1925-1936)

Per què aquestes? És on hem pogut identificar una major afectació del nostre debat. Com amb els autors, és ben probable que n'hi hagi més. La nostra investigació pretén ser exhaustiva, però hem sigut conscients de les nostres limitacions. En concret, comencem la nostra investigació l'any 1892, amb la publicació de *La tradició catalana* de Josep Torras i Bages, i ens hem aturat l'any 1918, amb el *Concepte general de la ciència catalana* de Francesc Pujols. Ara bé, per contextualitzar el debat pròpiament dit hem anat un xic més enllà. Abans de Torras i Bages, presentem el que hem anomenat «els precedents del debat» fins a 1854, i, després de Pujols, hem arribat fins al 1936, en el que en diem «les conseqüències del debat». Ni els precedents ni les conseqüències són el *cos del debat*, constituït pels vint-i-sis anys que van de 1892 a 1918. Hi ha dues raons d'aquesta limitació, una científica i l'altra metodològica: (1) perquè és quan es basteix pròpiament el debat, i no durant la resta del vuit-cents, la postguerra, l'exili, el franquisme o la transició, on les manifestacions són més aviat anecdòtiques i desconnectades unes de les altres; i (2) perquè d'aquesta manera podíem aprofundir molt més en les posicions del debat.

El resultat vol ser un repàs *filosòfic, històric i social* del debat sobre allò que els seus interlocutors anomenaven «filosofia nacional catalana». Per aquesta raó, la metodologia que emprarem serà una barreja interdisciplinària entre: (1) la historiografia de la filosofia; (2) les ciències humanes; i (3) la sociologia i la història social. Amb la tercera ens referim a l'estudi de les relacions o interaccions entre els diferents actors del debat, sigui per contacte directe (filiació, mestratge, conflicte personal, etc.) o indirecte (influència, crítica, estudi, etc.). Prenem de models a *tres* obres que ja han dut a terme amb èxit estudis *sociològics* en l'àmbit de la història de la filosofia. En primer lloc, *The Sociology of Philosophies* de Randall Collins (1979), un clàssic que va inaugurar el gènere. En segon lloc, *La Filosofía Española: herederos y pretendientes* de Francisco Vázquez (2009), consistent en una aplicació del model de Collins a la història de la filosofia a Espanya entre 1963 i 1990. Finalment, la *Història social de la filosofia catalana* de Xavier Serra (2010), que sens dubte és l'obra més propera al nostre estudi, encara que en el seu cas es dediqui específicament al conreu de la lògica als Països Catalans entre 1900 i 1980. Amb totes tres tenim discrepàncies, però el fons metodològic és el mateix que farem servir.²¹ I com elles (almenys, com les dues primeres) un dels productes resultats de la nostra investigació serà un diagrama que representa les relacions sociològiques entre els interlocutors del nostre debat i els corrents o postures que s'hi van generar. Igualment, hem confeccionat una cronologia i un quadre sinètic que resumeixen les postures de tots els interlocutors i les posa en relació amb el context històric, cultural i filosòfic dels Països Catalans. Recomanem la consulta constant del gràfic, el cronograma i el quadre per a una lectura més còmode i

²¹ COLLINS, R. (2002). *The sociology of philosophies*. Harvard University Press; VÁZQUEZ, Francisco (2009) *La Filosofía Española: herederos y pretendientes. Una lectura sociològica*. Abada; SERRA, Xavier (2010) *Història social de la filosofia catalana*. Afers.

informada d'aquesta segona part de la tesi. El lector trobarà el diagrama a la conclusió i el cronograma i el quadre sintètic just a continuació.

Primera part:

La historiografía nacionalista de la filosofía

1. Marc ontològic: Què és una filosofia nacional?

D'entre totes les històries de la filosofia, n'hi ha una que destaca per la seva explícita i inequívoca vinculació amb el nacionalisme. Ens referim a les històries «nacionals» de la filosofia, és a dir, a aquells relats que s'ocupen exclusivament d'estudiar els pensadors que es consideren part d'una comunitat nacional. Tenim exemples d'aquesta mena de discursos arreu del món i generats per comunitats de tipus ben diferent: estats, nacions i ètnies. Es tracta d'històries de la filosofia volgudament parcials, regionals fins i tot. Amb elles, no es busca pas la universalitat, sinó reconstruir i estudiar científicament els corrents de pensament i l'obra dels principals filòsofs d'un poble al llarg de la seva història.

Com és lògic, aquesta tasca mai no es duu a terme de manera completament aïllada de la resta de la història de la filosofia. De fet, un dels tòpics més comuns d'aquest gènere historiogràfic consisteix precisament a posar en relació els pensadors d'un poble (moltes vegades, poc coneguts i inexistents als manuals d'història de la filosofia) amb els grans sistemes o filòsofs de la mateixa època per tal de poder-los situar en l'àmbit internacional i, així, donar un major prestigi a la comunitat a què pertanyen.

Habitualment, aquestes històries es denominen a si mateixes de dues maneres: «història de la filosofia a X», on X és un territori geogràfic més ben o mal delimitat (per exemple, «història de la filosofia a Catalunya»); i, alternativament, «història de la filosofia dels Y», on Y es refereix al nom d'una comunitat nacional (per exemple, «història de la filosofia dels catalans»). La primera denominació vincula i delimita el seu estudi a una ubicació determinada, a saber, els límits territorials d'una comunitat, no necessàriament aquells que aquesta comunitat ocupa en el present. Molt sovint, els límits cronològics d'aquesta mena d'estudis els marca el moment en què la comunitat acorda haver nascut, raó per la qual se sol prescindir dels pensadors que van habitar el territori estudiat amb anterioritat. En canvi, la segona denominació posa l'accent en els integrants de la comunitat, independentment dels territoris on s'hagin pogut estendre al llarg del temps. És el cas de les comunitats que no han viscut sempre al territori on es vinculen emocionalment, raó per la qual es veuen obligades a tractar amb autors d'arreu del món que els historiadors presents (sigui per costum, o per altres raons com ara la llengua, la religió, etc.) consideren part integrant de la comunitat.

No obstant això, hi ha un tercer tipus d'històries «nacionals» de la filosofia que pretenen no només limitar-se a la reconstrucció de la filosofia generada en un territori o pels integrants d'una comunitat nacional al llarg del temps, sinó vincular aquesta història amb tot un seguit de *valors* que l'historiador considera constitutius de la comunitat en qüestió. Es tracta d'una forma d'historiar la filosofia no tan sols «nacional», sinó també «nacionalista», perquè a l'estudi pròpiament històric afegeix la variable del «caràcter nacional» d'una comunitat a l'hora de tenir en compte la significació de la seva història de la filosofia. Lògicament, els trets que es consideren constitutius del «caràcter nacional» d'una comunitat depenen en últim terme de l'historiador i de l'orientació política, cultural i religiosa del moviment (o moviments) nacionalista(es) present(s). Ara bé, aquest «caràcter» es sintetitza en un breu llistat d'adjectius (un caràcter «pràctic», «somiador», «assenyat», etc., de la comunitat), els quals, en l'exercici de construir una «filosofia nacional», es solen traduir per tecnicismes manlevats de la metafísica (un caràcter filosòfic «realista», «idealista», «intuicionista», etc. dels filòsofs de la comunitat).

A diferència dels casos anteriors, aquesta «història *nacionalista* de la filosofia» (i no només «nacional») anomena als seus discursos «història de la filosofia Z», on Z és l'adjectivació del nom d'una comunitat (per exemple, «història de la filosofia catalana»). D'aquesta manera, amb un complement del nom en comptes d'un complement preposicional, es pretén connotar una vinculació *necessària* entre la història de la filosofia estudiada i la comunitat en què transcorre. En canvi, en els altres dos casos no es fa explícita la naturalesa d'aquest vincle i, en conseqüència, s'entén implícitament que la relació entre un poble i la història del seu pensament és merament accidental.

No hi ha dubte que aquest tercer tipus de discurs planteja tot un seguit de problemes epistemològics, absents en els altres dos. Degut al seu lligam més explícit amb el nacionalisme, fa dependre el valor de veritat del seu discurs (1) de l'existència (essencial o no) dels caràcters nacionals; i (2) del fet que la història de la filosofia d'una comunitat s'adeqüi i sigui coherent amb el seu pretès caràcter etnològic. A més, aquesta concepció comporta un tercer problema, (3) un problema historiogràfic, en la mesura que advoca per interpretar la història de la filosofia com el combat o l'encontre entre diferents «filosofies nacionals», a saber, la filosofia grega, la filosofia xinesa, la filosofia francesa, la filosofia alemanya, etc. Dit d'una altra manera, aquesta mena de discursos reclamen un canvi de paradigma historiogràfic en el qual la història de la filosofia deixi de ser la història dels sistemes, de les corrents de pensament, de les discussions metafísiques o dels «grans» autors per esdevenir la història del xoc entre les diferents consciències nacionals.

Discursos de filosofia nacional

Tipus 1: Filosofia territorial («Filosofia a X»): estudia la producció filosòfica generada al llarg dels segles *en un territori geogràfic* més o menys delimitat. Exemple: «(Història de la) Filosofia als Països Catalans» (en aquest cas, del territori delimitat per un criteri lingüístic i històric).

Tipus 2: Filosofia comunitària (“Filosofia *de X*”): estudia la producció filosòfica generada pels *integrants d’una comunitat cultural* al llarg de la seva història. Exemple: «(Història de la) Filosofia dels catalans» (en aquest cas, d’allò que es considera la nació catalana i de qui la integra).

Tipus 3: Filosofia nacionalista (“Filosofia *X*”): estudia la producció filosòfica o intel·lectual generada al llarg dels segles per una comunitat *com* una manifestació o expressió del seu caràcter etnogràfic. Exemple: «(Història de la) Filosofia Catalana» (en aquest cas, de la manera pròpia de pensar dels catalans en la seva manifestació filosòfica).

Tanmateix, el nostre objectiu no és pas resoldre aquests problemes epistemològics, ni tampoc defensar un model historiogràfic d’aquesta mena. Contràriament, pretenem estudiar el model com a una manifestació més dels moviments nacionalistes. Tal com mostrarem, la historiografia *nacionalista* de la filosofia consisteix en un dels productes de naturalesa intel·lectual predilectes del nacionalisme contemporani, sorgit a mitjans segle XVIII i estès fins avui dia arreu del món. Consisteix en una forma alternativa a d’altres (siguin erudites o no, per exemple la història política, l’arqueologia, la filologia, la mitologia, etc.) de generar símbols d’identitat i delimitar (o reforçar) les fronteres ètniques. A diferència d’aquestes alternatives, l’ús instrumental de la història de la filosofia amb finalitats merament nacionalistes encara no ha estat objecte d’estudi, malgrat la seva innegable presència i importància històrica. Per aquesta raó, ens proposem aportar una anàlisi d’aquest fenomen per tal de contribuir, d’una banda, al coneixement de *com operen els moviments nacionalistes per tal de conformar-se una identitat pròpia a través del patrimoni filosòfic*. A més, és interessant poder constatar que no totes les comunitats nacionals han generat històries de la filosofia de tipus 3, raó per la qual el seu estudi planteja la pregunta sobre quines condicions (històriques, socials, intel·lectuals, etc.) porten un estat, una nació o una comunitat a preguntar-se pel seu «caràcter filosòfic» diferencial i a procurar reconstruir la seva pròpia història de la filosofia amb directrius nacionalistes.

D’altra banda, amb aquest estudi també fem una contribució a la història de la historiografia de la filosofia, en la mesura que aquesta manera d’historiar el pensament (juntament amb la resta «d’històries nacionals de la filosofia», és a dir, les no explícitament nacionalistes) no tan sols ha estat molt difosa arreu del món en els últims dos-cents anys (sense que se li hagi dedicat massa atenció), sinó que il·lumina i problematitza la mateixa metodologia historiogràfica de la filosofia. A més, el recurs a la història «regional» de la filosofia (independentment que vingui o no motivada pel nacionalisme) planteja interrogants sobre el paper que ha de tenir la història intel·lectual i els presumptes pensadors «menors» en l’estudi general de la filosofia, reclamant (o no) una major obertura i sensibilitat per històries alternatives del pensament. Per això, l’estudi d’aquesta mena de discursos també ens ajudarà a reflexionar sobre com convé historiar la filosofia.

Amb aquesta finalitat, estudiarem a continuació la «historiografia *nacionalista* de la filosofia» des de tres punts de vista diferents: l’antropològic, l’historiogràfic i l’argumentatiu. El primer ens aclarirà el paper de la

filosofia en la conformació de la identitat ètnica i/o nacional, responent a la pregunta: *per a què (amb quina finalitat) utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme?* El segon punt de vista ens posarà en relació aquest ús nacionalista de la història de la filosofia amb la seva historiografia, reflexionant sobre quin model historiogràfic s'hi adequa i quines conseqüències té per a la disciplina en general, responent a la pregunta: *com utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme?* Finalment, el tercer punt de vista s'ocuparà de detallar els mecanismes dialèctics emprats en la construcció d'una història nacionalista de la filosofia, especialment sobre com pretén vincular el pretès caràcter etnològic d'una comunitat amb la història de la seva filosofia, responent a la pregunta: *quina ha de ser l'estructura o forma argumentativa d'una història de la filosofia, segons el nacionalisme?*

2. Marc antropològic: per a què utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme?

Per explicar el fenomen de les històries *nacionalistes* de la filosofia, abans fa falta tenir presents alguns trets constitutius dels moviments nacionalistes. En especial, posar de manifest quina és la seva relació amb el patrimoni comunitari, a saber, amb quina finalitat hi fan referència i l'integren en els seus discursos polítics. En aquest cas, ens interessa el patrimoni immaterial, de naturalesa intel·lectual, amb enfocament historiogràfic i de temàtica filosòfica: la història de la filosofia.

L'aspecte clau és allò que Anthony D. Smith va anomenar «l'origen ètnic de les nacions».²² Segons aquest autor, tant és un error concebre que les nacions són el producte natural, inevitable i perenne de la història humana com, a la inversa, defensar que es tracta d'un resultat artificial, contingent i perible de l'època contemporània. Amb la finalitat de reconciliar aquesta dicotomia, Smith va confeccionar una teoria segons la qual les nacions són la institucionalització política, segons el model occidental contemporani, d'una ètnia preexistent. En les seves pròpies paraules, «it would indeed not exaggerate the matter to say that what distinguished nations from ethnies are, in some sense, 'Western' features and qualities. Territoriality, citizenship rights, legal codes and even political culture, are features of society that the West has made its own».²³ Això significa que l'organització ètnica esdevé una condició necessària per a la conformació de tota nació: «without ethnies and ethnicism —conclou Smith—, there could be neither nations nor nationalism (...) So that the most modern of nations are defined and located by their roots in an ancient ethnic past».²⁴

²² SMITH, Anthony (1988) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell. També disposem de traducció catalana: *Els orígens ètnics de les nacions* (2008). Afers-Universitat de València. Traducció a càrrec de Guillem Calaforra.

²³ *Ibidem* (1988), p. 144.

²⁴ *Ibidem*, p. 214.

Ara bé, l'ètnicitat no és una condició suficient per al naixement d'una nació. Paul R. Brass ha dedicat un estudi comparatiu entre ètnia i nació on mostra: (1) que no totes les ètnies han esdevingut nacions; i (2) que hi ha ètnies que han esdevingut nació no una, sinó varies vegades al llarg de la història.²⁵ Això posa de manifest que no es tracta d'un procés únic i inevitable, sinó que «a nation, therefore —afirma Brass— may be seen as a particular type of ethnic community or, rather, as an ethnic community politicized, with recognized groups rights in the political system».²⁶ La consideració de la nació com un subconjunt d'ètnia és allò que legitima a estudiar el moviment nacionalista (i, per tant, les seves manifestacions i discursos) com a fenomen ètnic. Gràcies a això, podem disposar de la teoria i metodologia que l'antropologia ha dedicat a la qüestió ètnica amb la finalitat de poder interpretar l'ús que el nacionalisme fa del patrimoni cultural.²⁷

Avui dia, l'estudi de les ètnies es fonamenta en l'obra de Fredrick Barth, qui va plantejar el paradigma de les «fronteres ètniques».²⁸ Segons Barth, la configuració d'una identitat ètnica no és resultat de l'aïllament d'un grup humà (ja sigui geogràficament o social), sinó, contràriament, és resultat del contacte entre comunitats humanes. Barth afirma que la relació i inclús la interdependència socio-econòmica són les condicions en què les comunitats constitueixen les seves identitats ètniques. Precisament, les comunitats delimiten unes fronteres identitàries, més enllà dels condicionants materials, a l'interior mateix i per causa de la interacció constant. Per aquesta raó, Barth defineix els grups ètnics com a «categories of ascription and identification by the actors themselves»;²⁹ i en concret, «a categorical ascription is an ethnic ascription —afirma— when it classifies a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background».³⁰ Aquesta categorització es concreta en una dicotomia entre «nos-altres» i «altres», és a dir, es concreta en la discriminació operativa entre aquells que pertanyen a la comunitat i aquells que no. Als nostres dies, David Graever i David Wengrow han identificat aquest mateix procés amb el concepte de «Schimogenesis», llegat de l'antropòleg Gregory Bateson, definit com «people's tendency to define themselves against one another».³¹ Precisament per aquesta raó, els autors esmentats afirmen que «if 'national character'

²⁵ BRASS, Paul R. (1991) *Ethnicity and nationalism: theory and comparison*. Sage publications, pp. 23-25.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ BARTH, Frederick (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown.

²⁹ *Ibidem*, p. 10.

³⁰ *Ibidem*, p. 13.

³¹ GRAEVER, David & WENGROW, David (2021) *The dawn of everything. A new history of humanity*. Penguin, p. 22.

can really be said to exist, it can only be as a result of such schismogenetic processes: English people trying to become as little as possible like French, French people as little like Germans, and so on. If nothing else, they will all definitely exaggerate their differences in arguing with one another».³²

Els elements que permeten aquesta discriminació, i que, per tant, fan possible l'existència de l'ètnia o la nació com a unitat social significativa, són de naturalesa simbòlica, a saber, diferències culturals persistents.³³ Així doncs, des de Barth hi ha acord en considerar l'ètnia com una categoria primordialment cultural que té per objectiu *formalitzar uns criteris d'inclusió i exclusió* de persones en una comunitat. George A. de Vos va definir-la de la manera següent: «ethnic identity is a subjective, symbolic or emblematic use by a group of people of any aspects of culture, in order to differentiate themselves from other groups».³⁴ Partint d'aquesta interpretació, Hans Vermeulen i Cora Govers van considerar que el fenomen ètnic està estretament vinculat i pertany a l'estudi de les ideologies i els sistemes cognitius.³⁵ Per la seva banda, Brass la considera una forma de la creació d'identitat, la particularitat de la qual és que els símbols utilitzats per a dotar de cohesió grupal són culturals.³⁶ Segons aquest autor, en efecte, «the process of creating communities from ethnic groups involves the selection of particular dialects or religious practices or styles of dress or historical symbols from a variety of available alternatives».³⁷ Aquesta selecció de símbols culturals, entén que la duu a terme una elit que, de manera interessada, fa seva la causa ètnica o nacionalista. Per exemple, assenyala la importància que les elits religioses han tingut en la conformació històrica d'ètnies, pel fet que en moltes ocasions han estat elles les qui han monopolitzat la selecció simbòlica.³⁸ De fet, considera que el pas d'ètnia a comunitat polititzada consisteix, precisament, en el fet que «the subjective meanings of symbols of identity are intensified and become more relational interpersonal than personal or instrumental»; un procés que veu contrastat,

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ BARTH, Frederick (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown, p. 15-16.

³⁴ BRASS, Paul R. (1991) *Ethnicity and nationalism: theory and comparison*. Sage publications, p. 19.

³⁵ VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Het Spinhuis, p. 4.

³⁶ BRASS, Paul R. (1991) *Ethnicity and nationalism: theory and comparison*. Sage publications, p. 20.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

³⁸ *Ibidem*, p. 26.

empíricament, quan s'esdevé «the identification of the [national] Language with the religion and encourage its increasing use by all believers».³⁹

Tanmateix, donar massa importància al paper de les elits (especialment, de les elits religioses) en la conformació simbolicocultural d'una ètnia té els seus inconvenients. Una concepció així desemboca fàcilment en el paradigma que Eric Hobsbawm va anomenar «la invenció de la tradició».⁴⁰ Segons Hobsbawm, la conformació d'un cànon simbolicocultural per a una comunitat és una activitat política que moltes vegades opera sense preocupar-se de la autenticitat o rigorositat històrica dels elements que componen aquest cànon. Fins i tot, Hobsbawm va fer notar que el resultat d'aquesta operació ha estat, tot sovint, la confecció de símbols completament nous (molt allunyats de la base històricomaterial en què s'havien basat) i que, malgrat això, els moviments nacionalistes (o ètnics) els solien considerar (erròniament) símbols antics i tradicionals. És en base a aquest fenomen que Hobsbawm va teoritzar que aquesta invenció de tradicions falses (a saber, símbols sense una veritable història ni pràctica) es podia explicar com una maniobra política, en certs temps de crisi, per legitimar i beneficiar les elits mitjançant un corpus simbòlic.

No obstant això, ja en el seu moment es van suggerir crítiques a aquesta interpretació del fenomen ètnico-nacional. Anthony Smith, per exemple, va acceptar la idea de Hobsbawm que, en efecte, «it is never mere antiquarianism that inspires historical rediscoveries, never a disinterested enquiry into the past 'as it really was', but a yearning desire to re-enter into a living past and make it respond to our needs».⁴¹ Ara bé, també va plantejar, com a mínim, dues objeccions. (A) En primer lloc, va fer notar que cal distingir entre les ètnies amb un patrimoni ben conservat (és a dir, amb disponibilitat d'accedir a registres, documentació i obres) i les que, malauradament, l'han perdut parcialment. Segons Smith, en el primer cas cal parlar de «redescobriment» del passat, i en el segon, de «reconstrucció», més propera a la conjectura que a l'estudi estrictament històric. Així doncs, conclou Smith, «only in rare cases need we speak of pure fabrication».⁴² (B) En segon lloc, Smith va objectar que el material historiogràfic és molt menys plàstic que el que havia proposat Hobsbawm. En concret, va considerar que hi ha dos límits en la confecció d'un corpus simbòlic per a una ètnia: (1) els criteris historiogràfics de l'època en què s'elaboren; i (2) la coherència interna dels propis motius utilitzats. En conseqüència, la presumpta invenció d'una tradició només ho pot ser en el «caràcter», però al cap i a la fi s'ha

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ HOBBSAWM, Eric (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

⁴¹ SMITH, Anthony (1988) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell, p. 180.

⁴² *Ibidem*, p. 178.

d'acabar associant amb un passat tradicional real.⁴³ Així doncs, justificant-se en les dues objeccions anteriors (A i B), Smith va considerar que, en efecte, «in most cases, the mythologies elaborated by nationalists have not been fabrications, but recombinations of traditional, perhaps unanalysed, motifs and myths taken from epics, chronicles, documents of the period, and material artefacts».⁴⁴

Més enllà dels criteris formals, Smith encara va donar una altra bona raó per creure que les elits político-religioses no tenen tanta llibertat ni incidència en la confecció de la identitat ètnica. La raó és, en les seves pròpies paraules, la naturalesa múltiple del passat.⁴⁵ En efecte, no es pot parlar d'un únic passat per a cada ètnia, perquè «different interest groups and classes can fashion their own readings of the communal past to which they belong».⁴⁶ Dit d'una altra manera, la naturalesa mateixa de l'operació de seleccionar i recombinar el passat consisteix en una tasca hermenèutica, raó per la qual sempre és possible oposar una selecció i/o interpretació alternatives. En múltiples casos, això és el que ha permès la coexistència històrica de corpus simbòlics oposats dins una mateixa comunitat, normalment elaborats i defensats, com suggereix Smith, per membres diferents del grup. Precisament, cal entendre aquestes alternatives com a eines de resistència i reivindicació polítiques que s'oposen a l'elit tot elaborant una nova reinterpretació de la història i el patrimoni comunitari (és a dir, de la identitat del grup) per tal de legitimar uns interessos i pràctiques diferents.

Per tant, les identitats ètniques no només s'elaboren com a fronteres simbòliques entre comunitats diferents en contacte, sinó que també es veuen pressionades a l'interior de la seva pròpia comunitat per alternatives generades per estrats diferents del seus integrants, els quals, eventualment, aconseguen (o no) modificar (sigui totalment o parcial) el corpus simbòlic dominant a partir de noves recombinacions del patrimoni. És per aquesta raó que, seguint de nou a Smith, és més encertat afirmar que la identitat d'una ètnia és construïda per «intel·lectuals», i no per elits, és a dir, és construïda per persones que, independentment del seu estatus social, treballen en la configuració de recombinacions o síntesis patrimonials.

Lògicament, aquests intel·lectuals tenen la seva pròpia ideologia i interessos polítics, pertanyin o no a les elits, siguin o no religiosos.⁴⁷ I tampoc no hi ha dubte que aquests intel·lectuals aspiren conscientment a

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 179.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Caldria un estudi empíric per determinar si efectivament aquests intel·lectuals, conformadors de diferents recombinacions identitàries per a l'ètnia, solen pertànyer més a un estrat o un altre de la societat. D'entrada, pensem

incidir en la vida política de la comunitat. És innegable que no se'ls pot considerar acadèmics en el sentit ple del terme, sinó més aviat «historicistes», perquè la seva finalitat no és l'estudi objectiu del patrimoni. De nou, segons Smith, «historicism intellectuals fail to conform to later canons of historiography and scientific method; indeed, objectivity is not their main concern. Their aim is to retail the 'past', in such a way as to 'explain' the lot of their community and prescribe remedies for its ills».⁴⁸ No obstant això, seria un error considerar que aquests intel·lectuals no poden utilitzar criteris i mètodes objectius, determinats pels límits formals de tota recombinació simbòlica. Contràriament, la feina d'aquests intel·lectuals ha contribuït en múltiples ocasions a la redescoberta o reconstrucció científica del patrimoni comunitari. De fet, es dona el cas que molts materials historiogràfics han estat aportats precisament per intel·lectuals historicistes. El seu zel nacionalista els va portar a redescobrir o reconstruir rigorosament períodes, obres, materials i autors desconeguts o menystinguts inicialment per l'acadèmia. Independentment de la seva finalitat política, doncs, els intel·lectuals historicistes són capaços de fer una aportació al coneixement dels *mitjans* o *materials* que fan servir amb finalitat política. Ara bé, aquests materials, lògicament, poden ser estudiats independentment, pels acadèmics, com un fi en si mateix.

De fet, a l'època contemporània ambdues figures (la de l'intel·lectual nacionalista i la de l'acadèmic) s'han barrejat tot sovint. Fins i tot, es va fer especialment difícil diferenciar un de l'altre. Aquest fenomen es deu a la pervivència de l'organització ètnica. Com hem explicat, el sorgiment del nacionalisme i la constitució dels estats nació s'ha d'entendre com una politització recent, segons el model occidental, de l'organització ètnica. Això fa que als segles XIX i XX continués havent-hi la necessitat de conformar fronteres simbòliques a través del patrimoni cultural. Tanmateix, a causa d'allò que Durkheim va diagnosticar com a «l'anomia» contemporània (que inclou la secularització de la societat), les creences religioses han anat perdent el seu estatus predominant com a material cultural amb què conformar els corpus simbòlics de les ètnies: «in the confusion and rootlessness of the modern world —afirma Smith—, ethnic mythologies and symbolisms can restore the collective heritage and explain 'who we are' to ourselves and to others, by clearly demarcating what is authentically 'ours' from what is alien, in much the same way that traditional religions distinguished

que és erroni pensar que hi ha un biaix de classe, perquè tenim evidències (en el cas català, per exemple) de l'existència d'intel·lectuals historicistes d'aquesta mena en tots els estrats. Fins i tot, creiem insuficient el criteri d'haver rebut una educació reglada, ja que disposem d'exemples d'autodidactes amb una gran influència en creació d'un corpus simbòlico-nacional.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 191.

the sacred from the profane».49 És per aquesta raó que les ciències socials i les humanitats, al treballar també amb materials històrics i morals, fàcilment traduïbles a símbols identitaris o diferencials, han acabat esdevenint un bon substitut de la religió (i d'altres materials) amb què configurar la identitat grupal moderna. De nou segons Smith, «historicism intellectuals bent on rediscovering or reconstituting an ethnic past, have felt no compunction about pressing the latest techniques or scientific methods into the service of an unashamedly romantic venture. They have used 'science' to systematize and 'verify' poetic metaphors of collective life, and construct images and mythologies of a dramatic and inspiring past».50

D'una banda, d'entre les ciències socials que han contribuït a la conformació de les identitats nacionals contemporànies cal destacar el paper predominant de l'antropologia, l'etnografia i la psicologia col·lectiva. En diferents estats de la seva consolidació com a disciplines han estat utilitzades per a definir els presumptes «caràcters nacionals» dels pobles. En estudiar les manifestacions menys intel·lectualitzades dels membres d'una comunitat (al cap i a la fi, la seva quotidianitat) les contribucions d'aquestes disciplines tot sovint han estat considerades pels etnicistes i/o nacionalistes com les més fonamentals i significatives a l'hora de conformar un cànon simbòlic. La construcció d'un model ideal per la psicologia del «català», posem per cas, s'ha interpretat com la condició de possibilitat de les manifestacions intel·lectuals del poble català (literatura, música, etc.), les quals, s'interpreta, no serien res més que expressions erudites d'aquesta «psicologia» o «caràcter» primigenis. Més endavant, insistirem en la centralitat d'aquests models «etnològics».

D'altra banda, això no impedeix que la resta de ciències socials i humanitats no hagin contribuït a la conformació del corpus simbòlic de les nacions. Al contrari, hi han contribuït notablement, perquè, més enllà de les síntesis etnològiques, fan falta símbols concrets i honorífics: esdeveniments, obres, autors. Smith, com a maniobra retòrica per demostrar la pervivència del model ètnic als nostres dies, compara aquesta necessitat d'individualitzar i/o personificar els símbols culturals amb la creació de mites i herois en les societats tradicionals:

There is no great city today in any part of the world —afirma— that does not commemorate —in buildings, statues, tombs or memorials— the virtues of the renowned heroes of the community's past. Streets and squares named after ancient heroes and geniuses, recall to present generations their cultural and moral heritage. (...) The modern cult of great men

49 *Ibidem*, p. 202.

50 *Ibidem*, p. 182.

expresses our attachment to our nations, and the national genius is fulfilled in the great heroes of intellect and culture».⁵¹

Fins i tot, Smith suggereix que aquest procés ètnic contemporani és la causa del culte als «genis» que va sorgir a Europa a finals del segle XVIII, com a exemples de personificació de les virtuts d'una comunitat: «in the cult of genius, was reflected the sense of a people's creativity and mission to the world. Indeed, a community that could not appropriate or produce any genius or hero was likely to be denied its claims, for its individuality resided to the full in its great men».⁵² Finalment, conclou que, per tant, l'heroi nacional «embodies in a pure form the allegedly 'real' qualities of the community, which modern complexity has obscured and tainted».⁵³

Per tal d'aconseguir generar aquests mites, herois i genis (és a dir, aquests nous símbols ètnics), els intel·lectuals historicistes dels nostres dies han buscat materials en tota mena de disciplines socials, sobretot en aquelles que tenen una perspectiva històrica. És especialment rellevant l'ús de l'arqueologia, que Smith va considerar la disciplina més útil per aquelles ètnies sense registre escrit: «through our archeological rediscoveries and interpretations —afirma— we locate 'ourselves' and dignify 'our communities' by reference to an ancient pedigree and time honoured environment».⁵⁴ El culte romàntic a les ruïnes, les batalles i el passat gloriós és equiparable a la conformació d'un mite sobre «l'època daurada» d'una comunitat, el qual, malgrat tot, a l'època contemporània es construeix a partir de les dades científiques que aporten les restes materials. Evidentment, l'arqueologia no ha estat l'única disciplina utilitzada. La historiografia, és a dir, l'estudi documental de les comunitats, també té un paper important en la conformació d'aquests «mites» i «herois» moderns, almenys per les ètnies que posseeixen i/o han conservat fonts escrites. Igualment, cal esmentar el paper de la filologia, molt utilitzada per a convertir una llengua (fins i tot, perduda o pràcticament oblidada) en un símbol ètnic i/o nacional de primer ordre, tal com van començar a dur a terme, per primer cop en un sentit modern, Herder i els seus seguidors.⁵⁵ Finalment, no hi ha dubte que la crítica artística i la història de l'art (incloses les històries de la literatura, la dansa i la música) també han jugat un paper similar, en el seu cas partint del patrimoni artístic, aconseguint que certes obres d'art hagin esdevingut símbols centrals de la identitat d'una comunitat. Només cal pensar en el paper central que alguns museus d'art (tot sovint,

⁵¹ *Ibidem*, p. 192-193.

⁵² *Ibidem*, p. 193.

⁵³ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 181.

autodenominats «nacionals») han adquirit a la contemporaneïtat, la visita dels quals pot interpretar-se fàcilment com un ritual ètnic.

Ara bé, d'entre les ciències socials i les humanitats, hi ha un tipus de disciplina el paper de la qual, en aquest procés ètnico-nacionalista, s'ha teoritzat poc. Es tracta d'aquella disciplina que estudia la història del coneixement, és a dir, la història de les obres i les persones que pretesament han fet alguna aportació significativa en el progrés del saber humà. D'aquesta història, se'n pot dir «història de la ciència», en un sentit genèric. I certament, no hi ha dubte que algunes aportacions, i fins i tot alguns científics reconeguts, han esdevingut símbols ètnics («glòries nacionals») tot i provenir d'àmbits d'estudi ben diferents: física, biologia, matemàtiques, medicina, química, etc. No obstant això, d'entre aquests «científics», cal distingir el cas especial d'aquelles persones que pretesament han contribuït en una disciplina amb un estatus epistemològic més problemàtic: els filòsofs. A diferència de la resta, la filosofia és una especialitat que, amb l'entrada a la contemporaneïtat, no s'ha consolidat com a saber, sinó més aviat al contrari, ha tendit a problematitzar-se. En concret, a posar en qüestió allò que la història de la ciència no qüestiona: el progrés constant de la seva disciplina. Això ha ocasionat que hi hagi hagut debat, fins i tot entre els mateixos nacionalistes contemporanis, sobre si és convenient i legítim l'ús de la història de la filosofia per a la conformació de la identitat grupal. Però malgrat aquests debats, no hi ha dubte que les corrents, els sistemes i els autors de la filosofia *han estat utilitzats i convertits indiscriminadament en símbols nacionals*, igual que els pintors, els escriptors o els biòlegs. Al següent apartat, estudiarem les particularitats d'aquest tractament de la història de la filosofia per part dels moviments nacionalistes contemporanis.

3. Marc historiogràfic: com utilitza la història de la filosofia, el nacionalisme?

Per comprendre com la història de la filosofia ha esdevingut un material valuós per a la construcció de les identitats nacionals contemporànies, fa falta conèixer el funcionament i les vicissituds de la historiografia de la filosofia. La manera com s'ha estudiat i tractat el material històric de la filosofia (a saber, els textos filosòfics, els seus comentaris, les biografies dels filòsofs, etc.) ha generat productes i paradigmes historiogràfics ben diferents al llarg de la història.⁵⁶ El model biogràfic de Diògenes Laerci va servir de paradigma durant segles, brindant una metodologia d'estudi del passat filosòfic que perviu fins i tot als nostres dies.⁵⁷ Tanmateix, a partir del Renaixement van començar a aparèixer models alternatius que van acabar consolidant-se més tard en l'obra de Jacob Brucker (1696-1770), pare de la moderna historiografia de la filosofia i inventor del concepte de «sistema filosòfic» com a categoria historiogràfica.⁵⁸ La institucionalització de la filosofia com a disciplina acadèmica a les universitats europees del segle XIX, especialment a Alemanya, va suposar allò que alguns autors han anomenat un «gir històric» de la filosofia, és a dir, un interès (primordialment, acadèmic) per la historicitat dels discursos filosòfics, i no només pel seu

⁵⁶ El projecte *Storia delle storie della filosofia* (1979-2015), l'ànima de la qual va ser Giovanni Santinello, ha publicat tot un seguit de monografies on s'estudia de manera exhaustiva els diferents models historiogràfics usats per estudiar la història de la filosofia des del Renaixement fins a Hegel. La versió anglesa d'aquestes publicacions, imprescindibles per a l'estudi de la historiografia filosòfica, són les següents: BLACKWELL, C. W., & WELLER, P. (eds.) (2013). *Models of the History of Philosophy: From its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*. Springer, vol. 1.; PIAIA, Gregorio & SANTIELLO, Giovanni (eds.) (2011) *Models of the History of Philosophy. From the Cartesian Age to Brucker*. Springer, vol. II.; (2015) *Models of the History of Philosophy. The Second Enlightenment and the Kantian Age*. Springer, vol. III.

⁵⁷ RODRÍGUEZ, Teresa (2016). «El modelo biográfico de Diogenes Laercio y la "vita platonis" de Ficino». *Praxis Filosófica*, 43, pp. 57-75.

⁵⁸ CATANA, Leo (2008) *The historiographical concept "System of Philosophy". Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Brill.

valor de veritat.⁵⁹ La secularització de les universitats i la professionalització de l'activitat docent van desembocar en un augment de l'interès per la història i la consegüent redacció d'un munt d'històries de la filosofia, sobretot per tal de configurar els nous plans d'estudis.⁶⁰ A més, l'enorme influència exercida per Hegel i la seva apropiació sistemàtica de la història de la filosofia va acabar de donar un enorme prestigi a la historiografia de la filosofia.⁶¹ Això significa que molts pensadors van començar a creure que per filosofar es necessitava l'estudi del passat filosòfic, és a dir, que el filòsof necessitava un mínim coneixement sobre allò que havien pensat aquells que l'havien precedit si no volia caure en «l'antiquarisme», a saber, en menystenir la significació que té el passat per a la filosofia present, com si les idees passades es tractessin de meres antiguitats o curiositats històriques sense valor.⁶²

Ara bé, paral·lelament a aquest «gir històric», el positivisme filosòfic va rebutjar la dimensió històrica del pensament, apostant per un model més empíric, logicista i científista. Al segle XX, aquesta tendència va consolidar-se en allò que Hans Reichenbach va denominar «l'ascens de la filosofia científica», especialment la filosofia de la ciència, la filosofia analítica i les seves branques respectives.⁶³ Per a molts d'aquests pensadors, la història de la filosofia no només és perjudicial, sinó fins i tot incompatible amb filosofar. Afirmeren que l'historiador de la filosofia només *descriu* el passat de la seva disciplina, mentre que el filòsof pròpiament dit *interpreta i avalua* temes filosòfics, preferentment en relació amb alguna ciència natural. Per aquesta raó, la filosofia científica ha tendit a considerar, en paraules de Jorge Gracia, que «the study of the history of philosophy stultifies creativity, prevent discoveries, is irrelevant to present concerns, and wastes precious time».⁶⁴ Val a dir que l'agressivitat d'aquesta postura científica, tal com va mostrar Richard Rorty, es deu a *com*

⁵⁹ MANZO, Silvia & WAKSMAN, Vera (2016) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Prometeo, p. 13.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 11-13.

⁶¹ Sobre la historiografia de la filosofia al segle XIX (especialment a Alemanya) vegeu: HARTUNG, Gerald & PLUDER, Valentin (eds.) (2015) *From Hegel to Windelband. Historiography of philosophy in the 19th century*. De Gruyter.

⁶² GRACIA, Jorge (2005) «History and Historiography of philosophy». Encyclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/history-and-historiography-philosophy>

⁶³ REICHENBACH, Hans (1951) *The Rise of Scientific Philosophy*. University of California Press.

⁶⁴ GRACIA, Jorge (2005) «History and Historiography of philosophy». Encyclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/history-and-historiography-philosophy>

es concep la diferència entre filosofia i ciència. Segons Rorty, «we take the pardonable ignorance of great dead scientists for granted»; però, en canvi, en filosofia «we hesitate merely because we have colleagues who are themselves ignorant of such facts, and whom we courteously describe not as ‘ignorant’, but as ‘holding different philosophical views’». ⁶⁵ La creença en el progrés de la ciència, compartida pels científics actuals, permet tenir en bona consideració les aportacions passades, precisament perquè s’accepta que els predecessors han estat superats. En canvi, en filosofia, com que encara hi ha investigadors que creuen en la veritat d’idees antigues, no hi ha acord en el fet que la disciplina mateixa pugui progressar. Això explica perquè les relacions entre filòsofs contemporanis solen ser escèptiques o agressives, és a dir, d’indiferència o de menyspreu mutu, especialment quan es tracta del contacte entre analítics i continentals. Al cap i a la fi, en filosofia no hi ha una concepció compartida sobre el valor i desenvolupament de la mateixa disciplina que permeti jutjar objectivament el valor de la tasca aliena, i encara menys la d’èpoques passades. ⁶⁶

En conseqüència, en tractar-se d’una visió ahistòrica (i també per altres raons que ara no venen al cas), la filosofia científica no ha pogut ser la base teòrica per a la construcció de canons simbòlico-identitaris per a les nacions. Contràriament, s’ha de buscar el fonament de les històries nacionals i *nacionalistes* de la filosofia en les tendències «historicistes» de la historiografia filosòfica, és a dir, en aquelles que privilegien la dimensió històrica del pensament. Com que les històries *nacionalistes* de la filosofia no tenen una finalitat epistemològica, sinó política (a saber, delimitar les fronteres ètniques entre comunitats) és lògic que s’emparessin en un paradigma menys compromès amb el valor de veritat de les teories i que permetés apreciar més el valor dels

⁶⁵ RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, p. 49-50.

⁶⁶ Precisament, Jorge Gracia va proposar que la historiografia de la filosofia podia servir com a terreny comú on les dues tradicions contemporànies (que ell anomena «poètica» i «analítica») convergissin de nou. La seva idea era que els textos històrics s’usessin com a «objecte d’experiència» en el mateix sentit utilitzat a les filosofies anteriors a la revolució copernicana de Kant, és a dir, com a «realitat» d’una futura filosofia dogmàtica d’arrel historiogràfica. En les seves pròpies paraules, «so both Continentalist and analysts are forced to do with history what they refuse to do with each other, namely, listen with an open mind and engage in an honest attempt to understand it (...) historiographical issues, then, can form a basis of communication among philosophical traditions; indeed, they could be the foundation of a new beginning in philosophy». GRACIA, Jorge (1992) *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*. State University of New York Press, pp. 27-28.

textos en la seva dimensió històrica, no científica.⁶⁷ Tanmateix, l'historicisme no és pas un corrent únic. S'hi engloben múltiples teories i metodologies, i un munt de debats historiogràfics sobre, per exemple, el valor de la història de la filosofia, sobre quin és el rol dels textos filosòfics i, fins i tot, sobre quins són els diferents gèneres historiogràfics de la filosofia.⁶⁸ Alguns d'aquests models han estat més afins a l'empresa etniconacionalista que d'altres, facilitant o dificultant la transformació de la filosofia i els filòsofs en símbols d'identitat grupal. Ara bé, han estat els mateixos intel·lectuals nacionalistes aquells que han treballat més, com és lògic, en la configuració d'un model historiogràfic que s'adaptés als seus interessos, moltes vegades sense ser ni conscients de la seva innovació en aquest àmbit. D'entre la bibliografia acadèmica dedicada a aquestes qüestions (que és poca)⁶⁹ destaca un article de Richard Rorty que, amb els anys, ha esdevingut una referència obligada en qüestions d'historiografia de la filosofia perquè certament aporta una base teòrica sòlida a l'hora d'explicar el funcionament de la disciplina.⁷⁰ Tot seguit, doncs, exposarem quin és el model historiogràfic que ha fet i fa possible avui la construcció de les històries nacionalistes de la filosofia.

⁶⁷ Sobre el concepte de «veritat històrica» en filosofia, vegeu GUÉROULT, Martial (1969) «The History of Philosophy as a Philosophical Problem». *The Monist*, 52, n.º 4, pp. 566 i ss. Tal com afirma Gracia sobre aquesta qüestió, «historians, then, are not allowed to judge whether Plato was right or wrong in holding that P; they are allowed to judge only whether Plato did or did not hold that P». GRACIA, Jorge (1992) *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*. State University of New York Press, p. 74.

⁶⁸ RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, p. 49-50.

⁶⁹ Significativament, al «mapa filosòfic» generat per Valentin Lagard, que representa de manera visual l'impacte i nombre de publicacions a *PhilPapers* en els diferents àmbits de la filosofia acadèmica, la historiografia de la filosofia no hi apareix. Es tracta d'un tema minoritari i sense gaires investigadors. WEINBERG, Justin (2016) «A Taxonomic Map of Philosophy». DailyNous. <https://dailynous.com/2016/06/28/a-taxonomic-map-of-philosophy/>

⁷⁰ RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, pp. 49-75.

3.1. *La dinàmica historiogràfica de la filosofia de Richard Rorty*

Per comprendre el funcionament de la historiografia nacionalista de la filosofia cal atendre's a la dinàmica entre tres gèneres historiogràfics: la història intel·lectual, la *Geistesgeschichte* i la doxografia.⁷¹ Segons Rorty, el primer gènere no és pas exclusiu de la filosofia. Contràriament, defineix la «història intel·lectual» com «[the] descriptions of what the intellectuals were up to at a given time, and of their interaction with the rest of society, descriptions which, for the most part, bracket the question of what activities which intellectuals were conducting».⁷² La història intel·lectual construeix relats que inclouen la història de la filosofia només com a un subconjunt de la totalitat de manifestacions intel·lectuals d'una època, sense preocupar-se per classificar els seus protagonistes d'artistes, científics o filòsofs. Simplement, no té un criteri per discriminar-los. Per a la història intel·lectual, afirma Rorty, «the distinctions between great and non-great dead philosophers, between clear and borderline cases of 'philosophy', and between philosophy, literature, politics, religion and social science, are of less and less importance».⁷³ Ara bé, malgrat no ser filosòfica, la història intel·lectual és el fonament material sobre el qual es construeix qualsevol història de la filosofia. De nou en paraules de Rorty, «intellectual history is the raw material for the historiography of philosophy — or, to vary the metaphor, the ground out of which histories of philosophy grow».⁷⁴ En efecte, la història intel·lectual és la font bibliogràfica d'on els historiadors de la filosofia extreuen les dades, a saber, els textos, les obres i els autors. Lògicament, la metodologia emprada pot variar de relat en relat (Rorty assenyala dos gèneres generals: reconstruccions racionals i reconstruccions contextuais, en filosofia);⁷⁵ però, en qualsevol cas, tot relat d'història de la filosofia partirà d'una selecció i un ús dels amplis materials oferts prèviament (en l'ordre lògic) per la història intel·lectual.⁷⁶

⁷¹ *Ibidem*, p. 68.

⁷² *Ibidem*, p. 68.

⁷³ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 49-56.

⁷⁶ Gràcia aclareix que hi ha gèneres intermedis entre la història intel·lectual i les reconstruccions històriques de la filosofia que descriu Rorty. Esmenta, per exemple, (1) l'edició crítica de textos filosòfics, (2) la traducció de textos filosòfics i (3) les biografies de filòsofs. Segons Gràcia, aquests gèneres «are essential prerequisites to the task of providing an account of past philosophical ideas (...) they are not prerequisites in the sense that they predate in a temporal or even

Però amb quin criteri seleccionen les dades, els historiadors de la filosofia? Com determinen quines manifestacions de la història intel·lectual són rellevants o quines són realment filosòfiques? Per a resoldre aquests dubtes, la historiografia de la filosofia formula un gènere propi que té com a funció, precisament, la confecció d'un *criteri* per determinar les condicions necessàries i suficients per a poder anomenar a algú «filòsof»: a saber, quins problemes ha de tractar, quin vocabulari ha d'utilitzar i quines lectures ha de referenciar.⁷⁷ Rorty va definir aquest segon gènere com el conjunt d'aquelles històries de la filosofia dedicades a establir i legitimar quins han de ser els problemes ineludibles de la filosofia.⁷⁸ La «*Geistesgeschichte*» —així és com va anomenar-la, en alemany, per distingir-la de la primera— està formada pels discursos que tenen la intenció de *prescriure* una manera de filosofar. Partint d'unes preguntes *a priori*, prescriu el vocabulari, els textos i els autors que s'hi adequen d'entre tots aquells que brinda la història intel·lectual, raó per la qual la *Geistesgeschichte* és el gènere que determina la formació d'un cànon historiogràfic en filosofia. En paraules del propi Rorty, la *Geistesgeschichte* fa un «ús honorífic» del terme «pregunta filosòfica», que, contraposa amb el seu ús descriptiu, pretén establir «which [questions] ought to be debated — which are so general and so important that they should have been on the minds of thinkers of all places and times, whether these thinkers managed to formulate these questions explicitly or not».⁷⁹ La *Geistesgeschichte*, doncs, dota a l'activitat filosòfica de legitimitat, coherència i sentit. Li atorga una «direcció» (una metodologia, un vocabulari, uns temes, unes lectures, etc.) i, al filòsof, li infon la creença que «we are still en route», és a dir, que hi ha i hi haurà una continuïtat entre el passat, el present i el futur de la filosofia.⁸⁰ El resultat d'aquesta maniobra és, segons Rorty, la creació d'una «comunitat filosòfica» que agermana pensadors de totes les èpoques i que permet la preservació d'una pretesa «conversa» ininterrompuda entre ells.⁸¹

Ara bé, Rorty mateix va constatar que als nostres dies s'ha posat de manifest la contingència de qualsevol cànon filosòfic. A diferència a l'antiguitat, cap selecció de preguntes i cap relat històric passa avui per ser

logical sense the work of the historian of philosophy; they are very much part and parcel of the work of the historian». Així doncs, aquests gèneres poden ser considerats parts de ple dret de la historiografia de la filosofia. GRACIA, Jorge (1992) *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*. State University of New York Press, p. 95.

⁷⁷ RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, p. 73.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁸¹ *Ibidem*, p. 73.

necessàriament constitutiu de l'activitat filosòfica. Una bona *Geistesgeschichte* s'adapta constantment als nous reptes i conceptes que van apareixent. A més, cal tenir present la distinció entre cànons generals i cànons específics, és a dir, entre cànons que pretenen ser vàlids per tota activitat filosòfica i, en canvi, aquells que només prescriuen la pràctica d'algunes de concretes, per exemple per alguna branca de la filosofia (l'estètica, posem per cas) o per a algunes preguntes filosòfiques (la del lliure arbitri, per exemple).⁸² Els historiadors que generen històries del tipus de la *Geistesgeschichte* (en plural, perquè sempre en coexisteixen varies) treballen pressuposant que els filòsofs han plantejat preguntes noves a cada època, no pas que hi hagin respost diferent. Per aquesta raó, Rorty critica durament els relats immobilistes que, cecs a la mutabilitat de la filosofia, s'estanquen i sostenen que les preguntes filosòfiques (i tot allò que se'ls hi associa, especialment els autors i les lectures) sempre han estat i seran les mateixes. A aquest tercer gènere historiogràfic, Rorty l'anomena, despectivament, «doxografia».⁸³ Desgraciadament, la majoria d'històries de la filosofia que es poden trobar als manuals són doxogràfiques, perquè consideren les preguntes filosòfiques com a productes *necessaris* vinculats a la naturalesa humana. La doxografia és, doncs, un eventual estancament dels cànons filosòfics, una degeneració deshonestament de la *Geistesgeschichte* fruit de la concepció essencialista d'alguns historiadors que, en el pitjor dels casos, s'utilitza com argument d'autoritat per deslegitimar qualsevol altra interpretació de la història de la filosofia i, amb ella, qualsevol forma alternativa de filosofar.

Com es pot revertir l'estancament de la *Geistesgeschichte*? Com es pot evitar que els cànons esdevinguin concepcions monolítiques que acabin coartant la llibertat filosòfica? Tancant el cercle, Rorty va suggerir que

⁸² Sobre la distinció entre cànon general i cànon específic, vegeu: GRACIA, Jorge (2010). «Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana». *Análisis filosófico*, 30(1), pp. 19 i ss.

⁸³ *Ibidem*, p. 62. No s'ha de confondre la «doxografia» de Rorty amb la «doxologia» descrita per Calvin Normore, per exemple. Normore defineix aquest segon terme com aquells discursos que pretenen apropiarse intel·lectualment d'arguments d'altres filòsofs (generalment, passats) per tal de generar les seves pròpies concepcions. En les seves paraules, «doxologists have an interest in attributing to the philosophers they study the views they actually hold (though that may not always be their most salient interest), and to the extent that this requires understanding the contexts in which they are formulated, doxologists have an interest in understanding those contexts». NORMORE, Calvin (2016) «The Methodology of History of Philosophy». CAPPELEN, Hermen, *et al.* (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford: Oxford University Press., p. 45. D'aquest mateix gènere d'apropiació, Gracia en diu «aproximació no històrica» als autors, assenyalant que per molt que es tracti de filòsofs passats, es tracta d'una maniobra que exclou la historicitat dels textos. GRACIA, Jorge (1992) *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*. State University of New York Press, p. 75.

la solució està en un retorn i intensificació de la història intel·lectual. Com més dades primàries hi hagi per a l'historiador de la filosofia més senzill es torna l'exercici de criticar la doxografia. Gràcies al seu ampli criteri metodològic, la història intel·lectual té la capacitat de posar en evidència a la doxografia de dues maneres. En primer lloc, mostrant que els filòsofs o les preguntes filosòfiques que venera la doxografia no van ser, *de facto*, tan influents a la seva època. I, en segon lloc, assenyalant, en conseqüència, que altres autors i altres temes filosòfics ho van ser molt més. Posar aquests "autors menors" i aquestes "preguntes inessencials" a disposició dels historiadors de la filosofia fa possible que els cànons puguin ser qüestionats, i els nous autors, incorporats, a l'hora que d'altres en puguin caure de la seva idolatrització.

Als nostres dies, tenim exemples ben notables d'aquest fenomen. Edouard Mehl, per exemple, ha aprofundit recentment en la influència decisiva del context intel·lectual alemany en la formació de Descartes i, per extensió, d'allò que tradicionalment s'anomena el naixement de la filosofia moderna.⁸⁴ De manera semblant, Jonathan Israel va posar de manifest com el spinozisme va tenir un paper molt més important en la conformació de la modernitat del que s'havia pensat. En les seves pròpies paraules, la seva obra convida «à ne pas limiter notre regard à la France et à l'Angleterre, autrement dit aux deux pays qui se disputent habituellement le rôle de centre géographique et historique des Lumières, mais à l'étendre à toute l'Europe, et à ne pas nous en tenir aux grandes figures qui peuplent le plus souvent le panthéon des manuels d'histoire et de philosophie».⁸⁵ Finalment, un altre cas ben significatiu és el de Susan Buck-Morss, qui ha plantejat una reinterpretació de la dialèctica hegeliana de l'amo i l'esclau (i en conseqüència, de gran part de la història de la filosofia contemporània) a partir de l'impacte que la revolució d'Haití (1791-1804) va tenir sobre el pensament del jove Hegel.⁸⁶ De fet, el recurs a històries del pensament *no occidentals* s'està estenent cada vegada més com a «històries intel·lectuals» que permeten posar en dubte el cànon filosòfic i, en especial, el presumpte monopoli d'Europa. Un exemple el trobem en l'obra d'Octavi Piulats, qui, partint de la seva especialització en el pensament de Hegel, pretén demostrar els deutes que els filòsofs presocràtics van tenir amb el pensament de l'Antic Egipte, que ell anomena «egiptosofia».⁸⁷

⁸⁴ MEHL, Édouard (2019). *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*. Presses universitaires de Strasbourg.

⁸⁵ ISRAEL, Jonathan (2005). "Les lumières radicales." *La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Éditions Amsterdam.

⁸⁶ BUCK-MORSS, Susane (2009). *Hegel, Haiti, and universal history*. University of Pittsburgh Press.

⁸⁷ PIULATS, Octavi (2006). *Egiptosofia: relectura del Mito al Logos*. Kairós.

Però en qualsevol manual o curs d'històries de la filosofia alternatives a l'Occidental també trobem problematitzacions del relat, habitualment en algun capítol introductor que serveix per justificar l'empresa. A l'inici de la *Història del pensament xinès* d'Anne Cheng, per exemple, es dedica unes pàgines a discutir contra el famós escrit de Deleuze i Guattari per debatre sobre si es pot parlar amb propietat de «filosofia xinesa».⁸⁸ Tota aquesta mena de textos (especialment, els que s'ocupen de l'Àsia) acaben denunciant el presumpte «eurocentrisme» de la història de la filosofia i advoquen per una descentralització de la disciplina, a saber, del seu canó historiogràfic. És per exemples d'aquesta mena que Rorty conclou que «[the] intellectual history works to keep *Geistesgeschichte* honest», és a dir, que la història intel·lectual té una doble funció: d'una banda, *aportar dades* per a la reconstrucció d'històries de la filosofia; i, de l'altra, *evitar* contínuament que la *Geistesgeschichte* pugui degenerar en doxografia, a saber, que els historiadors puguin pendre massa seriosament algun canó filosòfic fins al punt d'arribar a negar la diversitat inherent en la vida filosòfica.

3.2. El filosofisme: la comunitat filosòfica com a una comunitat intel·lectual

Tot i que aquesta és la proposta personal de Rorty, val a dir que al seu article va tenir en compte una solució *alternativa* al problema de com combatre la doxografia. Si el problema és la degeneració del canó filosòfic, per què fa falta construir un canó, al cap i a la fi? Per què no conformar-se amb la història intel·lectual i renunciar a la construcció d'una *Geistesgeschichte*? Rorty, que atribuïa aquesta alternativa a Foucault i els seus seguidors, va descartar-la perquè, en les seves pròpies paraules:

I do not think that we can get along without canons. This is because we cannot get along without heroes. We need mountain peaks to look up towards. We need to tell ourselves detailed stories about the mighty dead in order to make our hopes of surpassing them concrete. We also need the idea that there is such a thing as 'philosophy' in the honorific sense — the idea that there are, had we but the wit to pose them, certain questions which everybody should always have been asking. We cannot give up this idea without giving up the notion that the intellectuals of the previous epochs of European history form a community, a community of which it is good to be a member.⁸⁹

⁸⁸ CHENG, Anne (1997) *Histoire de la pensée chinoise*. Seuil, pp. 29-31.

⁸⁹ RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, p. 73.

L'interès d'aquesta justificació de Rorty rau en què no és pas epistemològica, ni tan sols historiogràfica, sinó que reproduceix la lògica de la construcció d'identitat grupal aplicada a una comunitat ben particular: la «comunitat filosòfica». En efecte, allò que Rorty va anomenar «d'ús honorífic» de la historiografia filosòfica, una pràctica que entenia monopolitzada per la *Geistesgeschichte*, fàcilment pot interpretar-se com un gènere que té per objectiu diferenciar la filosofia de la resta de disciplines intel·lectuals, és a dir, delimitar les fronteres de la filosofia (metodològiques, temàtiques, materials, etc.) amb tot un conjunt d'especialitzacions amb què està en contacte constant. Tant és aquest contacte de la filosofia amb altres disciplines, que històricament hi ha hagut la tendència a dissoldre-la o integrar-la en una o altra branca del saber, ja siguin les humanitats, ja siguin les ciències, entre les quals la filosofia es balanceja intermitentment des de fa segles. Els filòsofs, doncs, per aconseguir consolidar-se com a investigadors d'una disciplina autònoma, han fet ús de la historiografia de la filosofia per tal de configurar tot un seguit de «símbols» identitaris, a saber, un cànon prescriptiu de lectures, vocabulari i sobretot d'autors a què referir-se (aquells que Rorty anomena, significativament, «herois» de la filosofia). Això és el que fa possible la idea d'una «comunitat filosòfica» i poder discriminar quin intel·lectual en forma part (o no), de la mateixa manera que els cànon simbòlic-identitaris d'una nació permeten discriminar qui forma part (o no) de la seva comunitat.

Així doncs, creiem que Rorty va acabar posant de manifest com es conforma la comunitat filosòfica, a saber, una comunitat de caràcter intel·lectual a partir de la construcció d'un cànon simbòlic d'autors, corrents i preguntes que particularitza i legitima la pràctica filosòfica. No debades, la màxima preocupació de Rorty a l'article esmentat és «to persist in this image of ourselves», una preocupació obertament grupal.⁹⁰ A aquesta preocupació i pràctica que té per objectiu la constitució d'una comunitat filosòfica, d'ara endavant l'anomenarem «filosofisme» de forma simètrica al «nacionalisme».

Per la mateixa raó, la crítica de Rorty a la doxografia pot llegir-se com una constatació, en l'àmbit filosòfic, d'allò que Smith denomina la «paradoxa etnicista»: «mutability in persistence, and its persistence through change».⁹¹ La identitat d'una comunitat (sigui ètnica o intel·lectual) no és monolítica, sinó que varia progressivament en el temps, tot incorporant elements externs o modificant els preexistents. Ara bé, aquest canvi no va en detriment de la identitat comunitària ni, per tant, del traç d'una frontera ètnica. Els nous elements (els nous símbols) són integrats de manera coherent amb els antics, adaptant-los al cànon o, altrament dit, «etnificant-los», i passa el mateix amb les modificacions de símbols passats. El resultat d'aquesta maniobra és el canvi constant de la identitat grupal, moltes vegades de manera lenta i poc agressiva. Fins a tal

⁹⁰ RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, p. 73.

⁹¹ SMITH, Anthony (1988) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell, p. 32.

punt tendeix a ser així, que els membres d'aquestes comunitats no solen ser conscients dels canvis identitaris, i els viuen amb naturalitat, com si es tractessin de símbols tradicionals. Això és el que realment va assenyalar Hobsbawm, tot i que, com hem criticat més amunt, va interpretar-ho com una maniobra política de les elits, quan, en realitat, es tracta d'un procés sociològic molt més complex. Així doncs, quan Rorty va denunciar la degeneració de la *Geistesgeschichte* en doxografia estava posant de manifest la condició de canvi constant de la identitat inherent a tota comunitat, en el seu cas, d'una comunitat d'una naturalesa intel·lectual, i no política: la filosòfica. El cànon filosòfic canvia amb el pas del temps, incorpora nous elements que extreuen de la història intel·lectual, però això no significa que la comunitat filosòfica debiliti la seva identitat, és a dir, desdibuixi cada vegada més les seves fronteres respecte d'altres disciplines i que, en conseqüència, posi en perill la seva permanència. Contràriament, Rorty hauria posat de manifest que, precisament, fa falta renovar conscientment i periòdicament els cànons filosòfics per tal d'enfortir i preservar la identitat de la comunitat filosòfica. En cas contrari, fins i tot els cànons que es creien més intocables acaben modificant-se, i, en conseqüència, la sobreprotecció de la doxografia no és altra cosa que immobilisme, un conservadorisme que, ara sí, moltes vegades ve motivat per finalitats alienes a la persistència de la comunitat.

D'altra banda, no ha de sorprendre que la pràctica filosòfica tingui un fonament comunitari. Randall Collins, a la seva *The sociology of philosophies*, ja va assenyalar que els filòsofs conformaven un grup intel·lectual regit per dinàmiques sociològiques, a saber, una dinàmica de «rituals d'interacció social».⁹² Aquesta dinàmica consisteix, segons Collins, en la reunió constant de persones amb l'objectiu de concentrar-se en un mateix objecte o acció i compartir un estat d'ànim o emoció. En el cas dels intel·lectuals, no es tracta de reunions per a socialitzar-se, ni tampoc amb finalitats pragmàtiques, sinó de reunions per centrar l'atenció continuada entorn d'una visió del món, formalitzada a través d'uns símbols compartits, o «capital cultural», i enfrontar-se entre els participants per aconseguir prou nivell d'«energia emocional» per a esdevenir el centre d'atenció del debat.⁹³ El resultat d'aquest ritual continuat de reunió i discussió, afirma Collins, és que «the participants feel they are members of a group, with moral obligations to one another. Their relationship becomes symbolized by whatever they focused on during their ritual interaction. Subsequently, when persons use these symbols in discourse or thought, they are tacitly reminded of their group membership».⁹⁴ Això és vàlid per a tot grup d'intel·lectuals. Ara bé, en el cas dels filòsofs —és a dir, aquells que dediquen atenció a un cert grup

⁹² COLLINS, R. (2002). *The sociology of philosophies*. Harvard University Press, pp. 20 i ss.

⁹³ *Ibidem*, p. 26.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 23.

de símbols i no uns altres, a saber, uns certs temes, textos i autors—, això significa la conformació d'una «comunitat filosòfica» autoconscient, amb implicacions clares en la delimitació d'una frontera amb la resta d'especialitzacions. En paraules del mateix Collins, «to be oriented toward the writings of intellectuals is to be conscious of the community itself, stretching both backwards and forwards in time», una afirmació que aclareix des d'una perspectiva sociològica les observacions de Rorty sobre el paper «honorífic» dels materials filosòfics i la necessitat de la *Geistesgeschichte* com a conformadora i legitimadora de la comunitat filosòfica.⁹⁵ Així doncs, igual que Smith va constatar que «ethnicity has remained as a socio-cultural “model” for human organization and communication from the early third millennium BC until today»,⁹⁶ Collins ens confirma que «the basic form of intellectual communities has remained much the same for over two thousand years», inclosa, doncs, la comunitat filosòfica.⁹⁷

Lògicament, però, la comunitat filosòfica no és una comunitat política. Les identitats de filòsof i de català, per exemple, són de naturalesa qualitativament diferent. Ara bé, precisament perquè són diferents, és possible que algú pugui identificar-se com a membre d'ambdues simultàniament i sense conflicte. A diferència d'haver de coordinar dues identitats nacionals, on hi ha tendència a l'aparició de conflictes, la coordinació entre la identitat nacional i la intel·lectual no genera conflictes precisament a causa de la seva heterogeneïtat. Igual que tampoc n'ha de generar, d'entrada, una identitat laboral, familiar, digital, esportiva, consumidora, etc. Com veurem a continuació, és precisament aquesta diferència i facilitat de coordinació entre la comunitat nacional i la intel·lectual la que permet l'emergència de la historiografia nacionalista de la filosofia.

3.3. La política de la filosofia: la coordinació històrica entre nacionalisme i filosofisme

Aquesta lectura de la historiografia de la filosofia pensem que és important per entendre el fenomen de les històries nacionals de la filosofia. La raó és senzilla: la «comunitat filosòfica» està dispersa arreu del món, els membres de la qual no són aliens a les aspiracions i construccions nacionalistes dels territoris on viuen. No és pas incompatible ser nacionalista català, per exemple, i alhora formar part de la comunitat filosòfica. Es tracta de dues comunitats de naturaleses diferents —l'una social, l'altra intel·lectual—, raó per la qual no hi ha impediment (però tampoc necessitat) en pertànyer a totes dues simultàniament. A l'individu que pertany a ambdues, l'anomenarem «filòsof nacionalista» o «filòsof etnicista». L'interès i el paper del filòsof

⁹⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁶ SMITH, Anthony (1988) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell, p. 32.

⁹⁷ COLLINS, R. (2002). *The sociology of philosophies*. Harvard University Press, p. 25.

nacionalista, doncs, consisteix en «nacionalitzar» símbols de la comunitat filosòfica, és a dir, en posar autors i textos filosòfics (és a dir, patrimoni de la comunitat filosòfica) al servei de la nació o comunitat a què *també* pertany amb l'objectiu de construir o reforçar-ne la frontera ètnica.

Pensem que aquesta maniobra «etnificadora» de la història de la filosofia només s'explica, en efecte, com una *coordinació* entre aquestes dues identitats, la nacional i la filosòfica. I això és així perquè ambdues comunitats se'n beneficien, d'aquest contacte. D'una banda, no hi ha dubte que una nació es beneficia d'incorporar elements de la filosofia al seu corpus simbòlic, en la mesura que augmenta el nombre d'elements culturals amb què demarcar la seva identitat. D'altra banda, però, la comunitat filosòfica també hi guanya amb aquesta *cessió* de símbols propis. El benefici, com bé va explicar Rorty, és evitar l'estancament del seu cànon, és a dir, evitar l'estancament de la seva pròpia identitat. Tot seguit, procurarem explicar per què.

Quan la comunitat filosòfica s'estanca en els seus símbols, és a dir, quan no els renova prou—i durant un període de temps suficient—, aleshores és quan la seva historiografia decau i esdevé doxografia. Ara bé, en termes comunitaris això té una conseqüència perjudicial: no estar prou al dia per a poder continuar demarcant la pròpia identitat. A l'època contemporània, la filosofia s'ha vist assetjada contínuament per la resta de comunitats intel·lectuals, que podem classificar, *grosso modo*, en científiques, socials, humanístiques i artístiques. Tot i les diferències que hi ha entre elles, aquestes comunitats han tendit (d'una manera o d'una altra) a renovar progressivament el seu cànon, incorporant novetats, descobriments i inclús símbols fruit de reivindicacions polítiques, com es fa palès en el cas de la història de les dones. La filosofia també s'ha renovat, és clar, però tant Rorty com altres historiadors de la filosofia han alertat del seu preocupant grau de resistència. No renovar-se, però, pot comportar dues destinacions: (1) l'assimilació de la filosofia per part d'una altra especialització (per la literatura, per exemple) o (2) el descrèdit de la comunitat filosòfica a ulls de la resta d'intel·lectuals i, consegüentment, la pèrdua de reconeixement com a especialització, més enllà del mer antiquarisme. Les dues opcions són pronòstics amb què aquells que ens dediquem a la filosofia hem estat amenaçats més d'una vegada. Però a l'hora de buscar la causa d'aquesta situació, pensem que s'ha d'assenyalar, entre d'altres, la perniciosa tendència doxogràfica de la nostra comunitat. La destinació (1) és el resultat esperable d'una comunitat que, no sabent-se renovar, veu una possibilitat de perviure en el fet d'unir-se amb una altra comunitat diferent, malgrat que això signifiqui renunciar a una part de la seva identitat. En canvi, la destinació (2) és la d'aquell grup d'intel·lectuals que de manera intransigent s'ha negat a modificar, incloure o excloure cap dels seus símbols canònics i, per tant, s'ha acabat folkloritzant o minoritzant. En termes ètnics, ambdues opcions tenen el seu *pendant*: la primera, la renúncia a la identitat i organització social pròpia en favor

d'una altra comunitat, a saber, allò que, seguint a Núñez Seixas, podríem anomenar «regionalisme»;⁹⁸ i la segona, la manca de reconeixement del grup per part de la comunitat internacional pel fet de no adoptar les formes predominants o majorment acceptades, que, als nostres dies, consisteix en el model constitucional d'estat nació occidental.⁹⁹

Per consegüent, si la comunitat filosòfica no vol caure en cap d'aquestes dues destinacions, es veu obligada a renovar el seu cànon historiogràfic. Ara bé, aquesta és una tasca difícil que, com hem explicat, requereix un interès per la història intel·lectual en general. Com s'aconsegueix, aquest interès? Com es desperta, en el filòsof, normalment acomodat en un llistat molt limitat de textos i autors, la curiositat per pensadors “menors”, “locals” o fins i tot limítrofs amb altres disciplines?

Hi ha diverses maneres d'assolir-ho, però sens dubte un incentiu remarcable (entre d'altres) per a despertar aquest interès és el nacionalisme. Al formar part d'una altra comunitat, de naturalesa socio-política, el filòsof nacionalista sent la necessitat de reforçar la frontera identitària de la seva nació aportant nous símbols culturals. Ara bé, quins símbols nous pot aportar? Per tal que puguin ser reconeguts, fa falta que els materials filosòfics que porti tinguin alguna *vinculació* amb la seva comunitat nacional. Com veurem a l'apartat següent, la lògica d'aquesta «vinculació» és més complexa del que sembla, i pot donar lloc a estratègies dialèctiques molt diferents. Ara bé, totes les estratègies comparteixen la necessitat de reconèixer aquests materials com a *propis* de la comunitat, sigui perquè els autors incorporats van néixer o viure al territori amb què es vincula emocionalment la comunitat, ja sigui perquè van escriure en la llengua amb què s'identifica la comunitat o, simplement, perquè, per raons que varien en cada cas, se'ls considera part de la comunitat malgrat no complir cap de les dues condicions anteriors. En conseqüència, el filòsof nacionalista es veu abocat inevitablement a estudiar la història intel·lectual de la seva comunitat política amb l'objectiu de redescobrir o reconstruir la història de la filosofia de la seva nació, allò que més amunt hem anomenat «històries *nacionals* de la filosofia».

⁹⁸ Núñez Seixas defineix el regionalisme com el moviment polític en què «un territorio (...) se defiende como una parte autónoma o descentralizada de una nación más amplia». El mateix autor alerta que aquesta definició no exclou que un moviment regionalista determinat pugui estar en conflicte amb la nació on s'integra, o, fins i tot, que estigui en disputa amb altres moviments regionalistes coetanis. El mateix que li passaria a la filosofia, defensem, si segueix aquest camí. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (2004) *Movimientos nacionalistas en Europa. Siglo XX*. Síntesis, p. 19.

⁹⁹ En aquest sentit, l'exemple de Kuhn ens sembla paradigmàtic. La seva teoria sobre les revolucions científiques pensem que posa de manifest com les disciplines científiques també segueixen una dinàmica ètnica. Les etapes de «ciència normal» no són altra cosa que etapes «doxogràfiques» de la ciència, és a dir, d'estancament de les seves fonts d'autoritat i, per tant, de símbols identitàris. En canvi, les etapes revolucionàries són aquelles en què es renova el paradigma, és a dir el cànon, i amb ell la identitat de la comunitat, inclosos, doncs, els seus referents, els seus mètodes, els seus vocabularis, les seves pràctiques, etc.

Ara bé, fent això, fins i tot si aquesta no era la seva intenció, el filòsof nacionalista també està contribuint a reforçar la identitat de la seva altra comunitat, la filosòfica, ja que a l'aportar nous materials filosòfics (encara que siguin “regionals”) està ajudant a renovar el cànon filosòfic i a evitar, tal com va indicar Rorty, que el relat s'estanqui i esdevingui una doxografia. Així doncs, en efecte, el filosofisme i el nacionalisme es beneficien mútuament a través de l'estudi i incorporació, en els seus respectius cànons, de les històries de la filosofia presumptament “menors”.

Això no significa que la figura del filòsof nacionalista sigui l'*única* capaç de desencallar el cànon filosòfic. D'altres tipus d'historiadors de la filosofia, motivats per raons que no tenen res a veure ni amb les nacions ni amb la política, poden igualment aportar noves dades i provocar el mateix resultat. Tot i això, la coordinació entre nació i comunitat filosòfica pot considerar-se com *una* de les maneres més importants a l'hora de renovar el cànon filosòfic, almenys històricament. Precisament, l'origen d'aquesta coordinació creiem trobar-la al trànsit entre la modernitat i la contemporaneïtat, en el moment en què algunes comunitats polítiques d'Europa occidental van començar a dur a terme les *tres* revolucions que Smith va assenyalar pel naixement del nacionalisme: una revolució en la divisió del treball, una en el control de l'administració i una altra en la coordinació cultural.¹⁰⁰ D'aquestes tres, lògicament ens interessa la tercera, que té a veure, en paraules del mateix Smith, amb què «[the] ecclesiastical authority and tradition were replaced by a whole new conceptual apparatus in which the sovereign state itself took the place of the deity with a promise of practical salvation, at once limited and visible, and where the instruments of that terrestrial salvation were exercised for the creation of a community of citizens and equals».¹⁰¹ En termes ètnics, això significa que algunes comunitats van deixar de basar la seva identitat *solament* en la religió i el governant per passar, doncs, a identificar-se amb símbols més immanents, com ara la llengua, el lloc de naixença, l'estat i, significativament per a nosaltres, el patrimoni cultural i intel·lectual, ocasionant el naixement del nacionalisme. Més enllà de les causes materials d'aquest fenomen, a saber, de la politització de les ètnies, a nosaltres ens interessa assenyalar que és també en aquest moment històric quan el *filosofisme* va començar a coordinar-se amb el nacionalisme com en una mena de suport mutu, raó per la qual el patrimoni filosòfic també va esdevenir una part constitutiva de la identitat nacional.

L'obra clau que posa de manifest aquest procés i origen de la coordinació entre filosofisme i nacionalisme és *Les géographies de l'esprit* de Marc Crépon on, en efecte, l'autor hi afirma que «il faut attendre la fin du XVIII^e

¹⁰⁰ SMITH, Anthony (1988) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell, p. 131.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 133.

siècle pour que la connaissance et la caractérisation des peuples ne soient pas seulement une information que la philosophie reçoit accessoirement mais un savoir qu'elle réclame et sur la constitution duquel elle entend veiller attentivement». ¹⁰² Havent estudiat sistemàticament les teoritzacions que els filòsofs han fet sobre la diversitat humana, Crépon constata que és precisament al trànsit cap a la contemporaneïtat quan s'integra aquesta problemàtica en el debat filosòfic, és a dir, quan esdevé un tema canònic per la comunitat filosòfica. No és que els filòsofs no haguessin tractat mai sobre la diversitat humana, sinó que és precisament en aquesta època quan hi hagué un canvi radical de pregunta que va comportar que esdevingués una part central de la filosofia, en un sentit ja complement polititzat o *prescriptiu*: «de déplacement d'une perspective cosmopolite universaliste à l'examen exclusif d'une partie donnée de cette humanité, de sa situation présente et de son destin —afirma Crépon— (...) introduit dans la réflexion la dimension de l'institution et de l'organisation. Elle transforme la question: “Comment se différencient les différentes parties de l'humanité?” en “Que doit faire telle ou telle d'entre elles pour devenir ce qu'elle doit être?»». ¹⁰³ Per consegüent, conclou: «la réflexion sur la diversité humaine change du tout dès que les composantes de cette diversité sont moins comprises comme un effet de la nature ou de l'histoire que comme un objet de la volonté». ¹⁰⁴

Crépon identifica les arrels llunyanes d'aquest fenomen en una obra de Leibniz, ¹⁰⁵ però no la veu materialitzada completament fins a Herder i Fichte. ¹⁰⁶ Aquests dos autors haurien teoritzat filosòficament sobre un fenomen europeu que ja s'estava produint, a saber, la politització de les ètnies, el nacionalisme, tot i que, lògicament, encara no ho plantegessin en aquests termes. Tots dos haurien comprès que, un cop caigut el model ètnic tradicional, d'arrel religiosa, a la contemporaneïtat anòmica feia falta confeccionar teòricament i pràctica un nou tipus de símbols identitaris, de naturalesa intel·lectual. Herder hauria treballat precisament per etnificar la llengua materna, un símbol que va quallar molt fortament entre els nacionalistes i que Crépon, pensem que de manera un xic excessiva, considera la causa fonamental de la violència implícita en el discurs nacionalista: «La langue maternelle (...), son excessive valorization et son exaltation sont l'un des traits les plus

¹⁰² CRÉPON, Marc (1996) *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Payot, p. 34.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 124.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 121 i ss. Concretament, Crépon assenyala l'obra de Leibniz titulada *Ermahnung an die Deutschen, ihren Vestand und ihre Sprache besser zu ürben, samt beigefügten Vorschlag einer deutschgesinnten Gesellschaft*, escrita entre els anys 1682-1683 però no publicada fins el 1846.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 281 i ss.

comuns des discours qui orienten la réflexion sur la diversité humaine (...) après avoir été longtemps dominé par la langue latine, l'expression philosophique découvre les vertus des langues naturelles dans la mesure où toute langue naturelle est toujours d'abord la langue maternelle d'une communauté d'individus».107 Ara bé, per al present estudi és molt més important l'aportació de Fichte, que és qui va teoritzar per primera vegada l'etnificació del patrimoni filosòfic *per se*, en el seu cas concret imbricat amb una estratègia messiànica. Crépon, que tampoc concep aquest fenomen històric com a ètnic, tot i que dona les claus per interpretar-lo així, anomena a aquesta estratègia, que coordina per primer cop el filosofisme i l'etnicisme, «política de la filosofia», en contraposició a la filosofia política:

[Fichte parle] d'une opposition entre deux formes de missions, deux façons d'envisager le rôle d'une nation dominante vis-à-vis des autres. La première est exclusivement politique et militaire (...) la seconde s'y oppose du tout au tout. Elle fait la spécificité du messianisme que revendique Fichte: elle est exclusivement scientifique (...) non pas de la science en general, mais de la seule qui en mérite véritablement le titre: la science de la raison».108

Per això, Crépon conclou que el *Discurs a la nació alemanya* i els *Diàlegs patriòtics* de Fichte «font en tout cas de la politique de la philosophie, c'est-à-dire de sa vocation propre, de sa destination historiques, le motif essentiel de cette philosophie».109 La història de la filosofia esdevenia, d'aquesta manera, un element central per a la identitat del poble alemany. Esdevenia una eina política.

Val a dir, tanmateix, que abans de Fichte, és a dir, abans de teoritzar aquest ús etnicista del patrimoni filosòfic, la revolució francesa ja havia dut a terme les primeres nacionalitzacions filosòfiques. Ens referim a les inhumacions de Voltaire i Rousseau al «Temple de la Nació» de París (l'actual Panteó de França), on encara resposen a l'actualitat. Voltaire hi va ser dispostat l'onze de juliol de 1791, i probablement s'hagi de considerar el primer símbol que la filosofia va cedir al nacionalisme. Per la seva banda, Rousseau hi va ser inhumat l'onze d'octubre de 1794. Significativament, entremig va viure's l'experiència del culte de la Raó i la Filosofia (primavera de 1793-l'estiu de 1794), quan en plena revolució francesa es va suprimir la religió catòlica i va substituir-se per l'adoració a la «Deessa Raó», tasca que van dur a terme a través de la conversió d'algunes

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 401.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 284.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

esglésies de França en temples de la Filosofia.¹¹⁰ En aquests temples, com ara a Nôtre Dame de París, uns nous sacerdots populars llegien textos polítics (com, per exemple, la mateixa constitució francesa) i celebraven cerimònies amb cants en què es feien ofrenes a la Deessa Raó, encarnada per diferents actrius que escenificaven la seva aparició a l'altar major del temple.¹¹¹ Fins i tot, alguns d'aquests rituals es van institucionalitzar com a «catecismes nacionals», en els quals s'exposaven les bases doctrinals del culte i es veneraven els drets de l'home i el ciutadà com a manaments revelats per la Deessa Raó.¹¹² Igualment, en aquest context hi ha constància del projecte frustrat d'erigir un monument en honor a un altre filòsof francès, Jean Meslier (1664-1729), pare de l'ateisme modern, al temple de la Filosofia de París.¹¹³ Tal com apunten els estudiosos, no s'han d'interpretar aquests cultes com una mera violència anticlerical. Contràriament, es tracta d'un fenomen primerenc del canvi social que s'estava produïnt, en el qual, significativament per nosaltres, la filosofia hi va tenir un paper protagonista. La substitució de la religió catòlica per la Filosofia i, de manera paral·lela, la idolatrització de Voltaire i Rousseau (i l'intent fallit d'idolatrar Meslier), constitueixen un precedent remarcable d'aquesta «política de la filosofia» de Crépon, que consisteix, al cap i a la fi, en la incorporació del patrimoni filosòfic al cànon simbòlic del nacionalisme (en aquest cas, del francès) i, per tant, del primer indici d'una coordinació entre el nacionalisme i el filosofisme, en la qual els filòsofs esdevenen símbols valuosos i constitutius de les comunitats nacionals.

¹¹⁰ Per a un estudi sistemàtic d'aquest fenomen i de la seva extensió geogràfica per la primera república francesa, vegeu: VOVELLE, M. (1988). *La révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*. París: éditions complexe.

¹¹¹ AULARD, Alphonse. (1909). *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême*. Félix Alcan editeur, p. 255 i ss.

¹¹² TERRADES, Ignasi (1990) *Revolución y religiosidad. Textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa*. Alfons el Magnànim, pp. 190 i ss.

¹¹³ Segons Serge Deruette, «dans la période de la Révolution, l'idée en avait pourtant été évoquée par le conventionnel Anarcharsis Cloots. Dans la foulée du mouvement déchristianisateur, il avait proposé à la tribune de la Convention, le 27 brumaire de l'an II (17 novembre 1793) d'ériger une statue à la gloire de Meslier que l'on placerait dans le Temple de la Raison». Tanmateix, aclareix el propi autor, «il n'en reste pas moins que la proposition de Cloots n'a pas abouti. Le Comité d'Instruction publique, à qui la Convention en avait confié la discussion, n'en donnera pas suite et n'abordera pas la question. La raison en réside plus que probablement dans le fait que, comme l'on sait, la déchristianisation n'a pas été uniforme ni continue. Elle a été marquée par des reflux. La fin de l'année 1793 en était un d'importance». DERUETTE, Serge (2015) «A quand un monument à la mémoire de Jean Meslier?» *Cahiers internationaux de symbolisme*, 140, p. 71. Extret de: <https://revues.be/cahiers-internationaux-de-symbolisme/119-n-140-141-142-2015-patrimoines/315-a-quand-un-monument-a-la-memoire-de-jean-meslier>

3.4. *Doxografies específiques. L'exemple de la filosofia alemanya*

No obstant això, no hi ha dubte que va ser a Alemanya on la coordinació entre filosofisme i nacionalisme va ser teoritzada, especialment a través del messianisme de Fichte. Igualment, tot indica que va ser a Alemanya on van sorgir els primers «filòsofs nacionalistes» en el sentit ple del terme i, en conseqüència, les primeres «històries nacionals de la filosofia». L'interès del cas alemany recau, però, en servir d'exemple paradigmàtic i primerenc sobre (1) quins són els condicionants *historiogràfics* en què es configuren aquestes històries; i, especialment, sobre (2) quins són el seus condicionants *sociopolítics*.

Tal com ha exposat Jean-François Courtine, el naixement de la «filosofia nacional alemanya» va estar estretament vinculat al conflicte intel·lectual entre França i Alemanya a finals del set-cents. Significativament, a l'inici va tenir dos protagonistes que van articular-lo: Alexander van Humboldt i Friedrich Schelling. Segons afirma Courtine, «en mai 1798 (...) Humboldt est invité à présenter un “rapport” sur la philosophie de Kant [à Paris] devant Destutt de Tracy, Cabanis, Laromiguière, Perret, Sieyès...», és a dir, davant de la intel·lectualitat francesa del moment.¹¹⁴ L'esdeveniment era important perquè constituïa una de les primeres ocasions en què Kant era presentat públicament a França, el país que en aquells moments monopolitzava la cultura europea.¹¹⁵ Desgraciadament, el resultat no va ser l'esperat, i va decebre profundament a Humboldt: «la fin de cette conference —escrivia al seu diari personal— fut qu'ils n'apprirent rien de plus de la philosophie kantienne et n'en eurent pas d'opinion meilleure. Tout au plus sont-ils devenus plus perplexes et doutent un peu plus».¹¹⁶ Humboldt era conscient que havia fracassat en la seva empresa. Tanmateix, no podia acceptar que el fracàs es degués a algun defecte en l'obra de Kant. Contràriament, tal com va narrar aquesta mala experiència a Schelling, atribuïa el fracàs de la conferència a la *noció de filosofia* que tenien els seus interlocutors francesos: «S'entendre réellement est impossible (...) non seulement ils n'ont aucune idée, mais encore pas le moindre sens de quelque chose qui est hors des phénomènes; la volonté pure, le bien véritable, le moi, la pure conscience de soi, tout ceci est pour eux totalment et définitivement incompréhensible».¹¹⁷

¹¹⁴ COURTINE, Jean-François (2001) «Un peuple métaphysique». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, p. 44.

¹¹⁵ Sobre la recepció de Kant a França, tal com també assenyala Courtine, vegeu: AZOUVI, François. & BOUREL, Dominique (1991) *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*. Vrin.

¹¹⁶ *Ibidem*. Traducció al francès citada pel mateix Courtine.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

Humboldt constata que els intel·lectuals francesos del moment no posseïen un sentit idealista de la filosofia, sinó més aviat materialista o empirista i que, per aquesta raó, no comprenien a Kant. No obstant això, l'estupefacció de Humboldt es veia agreujada pel fet que Kant havia tingut un gran èxit entre els intel·lectuals alemanys. A què es devia, doncs, un contrast tan accentuat en la recepció immediata de Kant als dos països?

Creiem que només hi ha *cinc* maneres d'explicar aquesta diferència: una manera (A) filosòfica, (B) sociològica, (C) etnològica, (D) nacionalista i (E) historiogràfica. Humboldt estava convençut que el problema no residia en defectes filosòfics de la mateixa proposta kantiana. Al cap i a la fi, va escriure a Schelling, «notre philosophie est la plus exacte, elle doit nécessairement, et cela ne manquera pas, triompher à la fin et elle fera alors dans leur tête [des français] moins de dégât que dans les nôtres».¹¹⁸ No era el cas, doncs, que els francesos no apreciessin Kant perquè la filosofia kantiana estigués equivocada. Aquesta era, si es vol, una de les peticions de principi de Humboldt, que li permetia excloure la possibilitat d'explicar la incomprensió del kantisme a França a partir de raons purament filosòfiques.

Pel que fa a la segona possibilitat, l'entusiasme o la incomprensió d'una filosofia pot deure's, certament, a diferents dinàmiques sociològiques, en aquest cas entre Alemanya i França. Randall Collins ha teoritzat llargament sobre aquesta qüestió, arribant a plantejar allò que anomena la «lei dels nombres petits», segons la qual el nombre de nòduls capaços de triomfar en una comunitat intel·lectual concreta, és a dir, les postures o les manifestacions culturals oposades capaces de cridar suficientment l'atenció dels seus membres sempre estan entre tres i sis.¹¹⁹ En les seves pròpies paraules, sempre hi ha «a limited amount of attention space, which allows only a small number of intellectual positions to be recognized at any one time».¹²⁰ De fet, el mateix Collins, basant-se en aquella llei, va donar la seva pròpia explicació de per què l'idealisme i el kantisme no van sorgir ni van ser inicialment acollits enlloc més que Alemanya. D'una banda, Kant va significar una síntesi entre les tres postures filosòfiques enfrontades als cercles intel·lectuals d'Alemanya: els pietistes, els wolfians i l'acadèmia de Berlín. Així doncs, afirma Collins, «the ingredients of Kant's critical philosophy existed in these networks before Kant pulled them into a distinctive combination» i és normal, en conseqüència, que al tractar-se d'una reconciliació, superació i reducció d'aquestes tres postures captés l'atenció dels intel·lectuals alemanys. Al cap i a la fi, Kant reduïa encara més les postures en conflicte a Alemanya. Ara bé, el kantisme no podia tenir la mateixa significació pels intel·lectuals francesos, perquè no

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁹ COLLINS, R. (2002). *The sociology of philosophies*. Harvard University Press, p. 44 i ss.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 45.

estaven inserits en les mateixes xarxes intel·lectuals i, en conseqüència, per a ells no significava cap síntesi, sinó precisament un nou node pel qual no tenien més espai d'atenció.¹²¹ D'altra banda, però, Collins afirma que el kantisme i l'idealisme alemany posterior no haguessin tingut èxit sense dos «factors estructurals» que van produir-se, inicialment, només a Alemanya. Collins es refereix a (1) la reforma de la universitat i (2) al context polític prussià d'enfrontament a França, principalment en contra de l'abolició de la religió, raó per la qual alguns intel·lectuals podien veure en el kantisme una forma de salvaguardar la religiositat.¹²² No obstant això, el mateix Collins alerta que és un error «[to] see Idealism as a German nationalist reaction against the materialism of the French», ja que «this does not work for the major German philosophers, most of whom were enthusiasts of the French Revolution, at least during the creative upsurge of the 1790s» ni tampoc explica per què «nor did the intellectuals of other states at war with France generally take an Idealist stance», com ara els intel·lectuals del Regne Unit, especialment els escocesos.¹²³ En qualsevol cas, pot apreciar-se com una resposta sociològica d'aquesta mena és certament possible a l'hora d'explicar el fracàs de Humboldt l'any 1798 per introduir Kant a França, sense que faci falta apel·lar a res més que a xarxes intel·lectuals dins de la mateixa comunitat filosòfica.

Lògicament, però, Humboldt no disposava de les eines conceptuals per donar una resposta sociològica d'aquesta mena. I malgrat això, intuïa que el rebuig a Kant tenia alguna cosa a veure amb una diferència intel·lectual important entre França i Alemanya. No podent assenyalar motius sociològics, ni tampoc creient convenient parlar d'història, Humboldt va apostar per una explicació del tipus (C), és a dir, una explicació *etnològica* que donés compte de la diversitat intel·lectual o de mentalitat dels dos països. Segons va escriure a Schelling, «cette manière non métaphysique et simplement logique de philosopher [des français] repose plus profondément sur le caractère de la nation [française]», a diferència de l'alemanya, que seria una nació de caràcter metafísic per naturalesa.¹²⁴ La maniobra de Humboldt va consistir, doncs, en postular un «caràcter nacional» diferent (i en aquest cas, oposat) en cada una de les dues comunitats per tal d'explicar per què una sentia admiració pel kantisme i l'altra no. Aquesta atribució de caràcter cau inevitablement en l'essencialisme,

¹²¹ *Ibidem*, p. 651.

¹²² *Ibidem*, pp. 661 i ss.

¹²³ *Ibidem*, p. 661.

¹²⁴ COURTINE, Jean-François (2001) «Un peuple métaphysique». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, p. 44.

és clar, i suposa, tal com ha explicat Crépon amb detall, una apropiació dels tòpics i les discriminacions de la vida quotidiana per part de la filosofia.¹²⁵

No ens entretindrem a demostrar l'error epistemològic que suposa una maniobra d'aquesta mena. Els donem per descomptats.¹²⁶ Contràriament, allò que ens interessa és constatar i estudiar l'ús *filosòfic* de la noció de «caràcter nacional», que en el seu cas encaixa amb l'essencialisme i la postulació d'un *esperit del poble*. Malgrat això, cal deixar clar que la resposta de Humboldt no és nacionalista sinó en un sentit molt *feble*. Ell mateix acceptava que, tot i les diferències entre els presumptes caràcters nacionals francès i alemany, el kantisme tard o d'hora acabaria essent comprès i acceptat arreu. Per a Humboldt, el caràcter nacional no era res més, doncs, que un inconvenient *provisional*. No obstant això, la resposta de Humboldt no va acabar de satisfer el seu interlocutor directe, Schelling, qui, pensem que amb encert, va adonar-se que el rebuig de Kant a França tenia una significació i unes conseqüències molt més profundes que les que Humboldt pronosticava. Segons Schelling, l'explicació etnològica de Humboldt certament podia donar raó de l'èxit de Kant a Alemanya. Ara bé, també obria i deixava sense resposta una segona problemàtica: quin havia estat l'*origen* de la filosofia kantiana? També era filla del caràcter nacional alemany? Courtine constata que en aquell moment, arran de la resposta de Humboldt, Schelling «se demande si la philosophie de Kant n'est pas décidément un "provincialisme" ou tout au moins un "germanisme" (*Provincialismus oder wenigstens Germanismus*)».¹²⁷ Si el kantisme era resultat d'un caràcter nacional genuïnament alemany (que implicaria, com hem vist, una certa tendència filosòfica), això significava que era un producte o una manifestació *pròpia* d'Alemanya, un localisme, similar als dialectes però en el món filosòfic. Díficilment, doncs, podria haver sorgit a un altre lloc o, fins i tot, potser hauria estat completament *impossible* que hagués nascut a França. El kantisme esdevenia, segons aquesta concepció, no tan sols el resultat històric o sociològic d'Alemanya, sinó fins i tot un resultat *necessari* del seu caràcter, una manifestació del seu esperit. Aleshores, però, s'interrogava Schelling, «quels sont les elements de la philosophie de Kant qui, venus de la culture particulière et nationale des Allemand, sont susceptibles d'être reçus dans une culture universelle (*allegemeine*)?».¹²⁸ Si el kantisme era un provincianisme, potser el projecte d'internacionalització de Kant estava condemnat al fracàs.

¹²⁵ Segons Crépon, «c'est ici qu'a lieu ce que nous appelons l'étrange rencontre entre la philosophie et l'opinion commune» CRÉPON, Marc (1996) *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Payot, p. 14.

¹²⁶ Per a una crítica sistemàtica, no necessàriament filosòfica, vegeu: CARO, Julio (1970) *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Seminarios y Ediciones.

¹²⁷ COURTINE, Jean-François (2001) «Un peuple métaphysique». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, p. 47.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 48.

La resposta de Schelling a aquestes preguntes, i consegüentment per què Kant estava essent rebutjat a França, va ser, ara sí, plenament *nacionalista* (D). Es tracta d'una resposta que marca un abans i un després per a la historiografia de la filosofia. Schelling, convençut que la filosofia kantiana, igual que la llengua alemanya, formava part del patrimoni identitari de la nació alemanya, és a dir, del seu cànon simbòlic, va respondre que *no podia ser verdaderament compresa sinó pels membres de la seva comunitat ètnica*, a saber, pels alemanys. En les seves pròpies paraules, «la philosophie kantienne, telle qu'elle est (*wie sie ist*) n'est capable d'aucune universalité (*keiner Universalität fähig sey*)», perquè es tracta d'una manifestació genuïna i exclusiva del geni alemany. Segons Schelling, «quant à la diffusion de sa philosophie parmi d'autres nations, elle n'a guère eu de succès notable jusqu'à present, à l'expection des nations nordiques qui se sont toujours rattachées plu étroitement à la culture allemande, et aucun succès notable ne peut non plus lui être promis à l'avenir sur cette voie», ja que, afirma tot seguit, és en el kantisme que «l'esperit allemand s'est contemplé de façon vivante en sa totalité».¹²⁹ Tal com exposa Courtine, gran part de l'argumentació de Schelling es fonamenta en un lligam essencialista entre el kantisme i la llengua alemanya, en la mesura, afirma el mateix Schelling, que «dejà la langue (...) est un élément qui n'est pas sans importance dans ce jugement (...) [parce que] la langue est ici inséparable de l'affaire en question (*Sache*) et pour philosopher après Kant (*nach Kant zu philosophieren*), l'on doit aussi parler comme Kant».¹³⁰ Tanmateix, penso que quedar-se en aquell nivell d'explicació és no comprendre completament la maniobra nacionalista de Schelling i la de tots aquells que el seguiran. Certament, fins aquí pot fer la sensació que l'únic que va fer Schelling va ser *resignar-se*, i que la seva estratègia nacionalista no és altra cosa, en paraules del mateix Courtine, que una «trivialització i deformació» del kantisme que el condemna a la folklorització i la subsidiarietat.¹³¹ No és, al cap i a la fi, una fugida d'estudi? No culmina i constata la incapacitat dels intel·lectuals alemanys d'aquell moment per internacionalitzar la filosofia kantiana? Entendre-ho d'aquesta manera, defensem, és negligir l'objectiu i les conseqüències *historiogràfiques* (E) d'una proposta nacionalista de la filosofia, a saber, la coordinació d'aquesta explicació nacionalista amb el filosofisme i la seva necessitat de renovar el cànon filosòfic.

La clau està a adonar-se que tant Humboldt com Schelling no només se sentien *sorpresos* per la incomprensió dels intel·lectuals francesos, sinó també, i principalment, *menystinguts*. L'actitud d'ambdós, palesa en els seus escrits, denota *frustració*, certament, que penso que té dos aspectes importants: (1) una *frustració nacionalista* i (2) una *frustració filosofista*. La primera és resultat d'una falta de reconeixement de la nació alemanya. Com hem vist, Humboldt i Schelling ja entenien, com a primers filòsofs nacionalistes, que la

¹²⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 48.

¹³¹ *Ibidem*, p. 53.

història de la filosofia a Alemanya (és a dir, els seus textos i autors) formaven part indissociablement del patrimoni simbòlic-identitari del seu poble. Per aquesta raó, el menyspreu cap aquests símbols implicava una falta de reconeixement implícita cap a la identitat alemanya sencera. Posant en qüestió la vàlua dels filòsofs alemanys, i especialment d'aquell que entenien com el seu capare, s'estava desdibuixant la frontera ètnica de la comunitat alemanya, perquè es *deslegitimava* la seva història de la filosofia com a element cultural amb què diferenciar-se de la resta. Dit d'una altra manera, el reconeixement internacional del cànon simbòlic d'una comunitat és una condició *sine qua non* per a la seva constitució i pervivència. En el moment en què una part d'aquest cànon o el cànon sencer no és reconegut (sigui pels motius que siguin), la comunitat està en perill. D'aquí, la frustració nacionalista de Humboldt i Schelling a finals del segle XVIII, quan precisament s'estava iniciant un procés que acabaria culminant en la creació de l'estat-nació alemany.

Ara bé, a la llum d'aquesta frustració, la maniobra de Schelling *contra* la possibilitat d'universalitzar la filosofia alemanya no esdevé encara més incomprendible i absurda? Com podia ajudar, això, a l'enfortiment i no pas al debilitament de la nació alemanya? La resposta la trobem en la segona frustració d'aquests intel·lectuals, en la seva frustració en tant que membres de la comunitat filosòfica. En la negativa dels intel·lectuals francesos a Kant hi ha un *menyspreu* cap al kantisme com a teoria filosòfica. Però, per quina raó? Si hem de fer cas del testimoni de Humboldt, perquè els filòsofs francesos d'aquella època no s'interessaven per nocions i metodologies idealistes. Com hem vist, però, allò que *prescriu* als filòsofs una tendència o una altra en la seva pròpia disciplina és la historiografia de la filosofia i, en concret, el seu «cànon». Per aquesta raó, pensem que cal interpretar el conflicte francès amb el kantisme com un conflicte *historiogràfic*, i no ha de sorprendre que fins i tot el propi Schelling intuís aquest problema quan va preguntar a Humboldt per carta, de manera retòrica: «est-ce la nation française dont la culture a su jusqu'à present déterminer de manière plus ou moins impérieuse celle de toutes les autres, en se donnant au dernier degré le caractère de l'universalité, si cette culture pourrait ici fournir le critère le plus approprié?». ¹³² Ja hem vist que la resposta de Schelling va ser que *no*, que el kantisme només podia ser jutjat adequadament pels alemanys. Però aquest fragment posa de manifest que, en efecte, concebia la nació francesa com la que monopolitzava aleshores el cànon filosòfic universal. Precisament, amb la seva negativa Schelling estava *protestant* contra aquest monopoli, i posant-lo obertament en qüestió. Cal entendre-la no pas com una proposició epistemològica, doncs, sinó com un autèntic crit de protesta.

Certament, no seria exagerat considerar, com Schelling, que el cànon filosòfic internacional d'aquel moment havia degenerat en doxografia, la particularitat de la qual és que estava dominada pels intel·lectuals francesos. La comunitat filosòfica en la seva totalitat, en conseqüència, estava regida per una agenda estancada

¹³² *Ibidem*, p. 48.

(a saber, preguntes, textos, autors, vocabulari, metodologies, etc.) que no deixava lloc a innovacions ni a ampliacions del cànon, com seria allò desitjable d'una *Geistesgeschichte*, en terminologia de Rorty. Per a la majoria de filòsofs de l'època, això no tenia per què significar un inconvenient. Però ho era, i molt, per als filòsofs nacionalistes d'una comunitat el patrimoni filosòfic de la qual no es trobés dins els límits canònics. Sens dubte, no era un problema per a un filòsof francès, fins i tot si era nacionalista, perquè (1) la seva comunitat s'havia polititzat amb èxit i era reconeguda internacionalment; i (2) perquè els seus símbols identitaris provinents de la filosofia no només gaudien d'un gran prestigi, sinó que eren *precisament* aquells que determinaven l'agenda de la comunitat filosòfica internacional del moment. Cap d'aquestes dues condicions era el cas, però, dels filòsofs nacionalistes alemanys, ja que la seva comunitat encara no havia aconseguit constituir-se com a estat-nació i, a més, el seu patrimoni identitari no era reconegut. D'aquí, com dèiem, la doble frustració de Humboldt i Schelling, que es sentien menystinguts tant com a membres de la seva comunitat nacional com per la seva defensa d'una filosofia, la kantiana, que no encaixava amb les prescripcions canòniques i no semblava que el cànon estigués ni tan sols disposat a reconèixer-la, precisament pel fet d'haver degenerat en doxografia.

Com podia aconseguir-se que la doxografia del segle XVIII s'obris i retornés a una *Geistesgeschichte* que acceptés el kantisme? Igual aleshores que avui, *l'única* solució consisteix en aportar noves dades històriques, és a dir, en conrear la història intel·lectual i redescobrir o reconstruir històries alternatives de la filosofia. Però aquesta solució només és vàlida per a aquells filòsofs per a qui el patrimoni filosòfic no tingui una significació ulterior, a saber, una significació ètnica i/o política. Per als filòsofs nacionalistes, hi ha una urgència en el reconeixement *d'una* de les històries de la filosofia alternatives capaces de desencallar el cànon: la *seva*. La història intel·lectual és efectiva per a enderrocar cànons, però és lenta, i en el seu recorregut no té en compte (ni seria *desitjable* que ho fes) les necessitats socio-polítiques dels pobles. Per aquesta raó, els filòsofs nacionalistes d'una comunitat no reconeguda es veuen amb la necessitat d'accelerar aquest procés i atorgar a la història intel·lectual una major contundència. La manera d'aconseguir això, defensem, consisteix en *essencialitzar* els continguts de les històries nacionals de la filosofia i, consegüentment, *polititzar-les*. Transformar els textos i els filòsofs d'aquestes històries en manifestacions *inalienables* del caràcter d'una comunitat. D'aquesta manera, es dota de coherència a les dades d'aquestes històries, transformant-les en uns relats que tenen sentit i destinació propis, independentment del cànon filosòfic universal. Se'ls aïlla de la resta de la història de la filosofia (o, almenys, de la gran majoria) i es cerca que prescriuin la seva pròpia agenda filosòfica, és a dir, les seves pròpies preguntes essencials, les seves pròpies perspectives o metodologies i, fins i tot, el seu propi vocabulari, tot sovint identificat de manera essencial amb alguna característica diferencial de la llengua nacional. En conclusió, per a combatre una doxologia general intransigent, els filòsofs etnicistes construeixen *doxologies específiques* restringides al patrimoni d'una comunitat o un territori. Contra un cànon essencialista i degenerat, oposen un altre cànon essencialista, en el seu cas contaminat (epistemològicament) per les exigències nacionalistes d'aquells qui necessiten ser reconeguts com a poble. Això són les filosofies

nacionalistes de la filosofia: doxologies específiques concebudes per combatre el cànon filosòfic vigent amb la finalitat política d'aconseguir reconeixement internacional per a una comunitat política.

Així és exactament com pensem que cal llegir la maniobra de Schelling, qui per primera vegada estancava, essencialitzava o “doxologitzava” una història de la filosofia específica (a saber, la història de la filosofia a Alemanya) per acabar amb el monopoli francès sobre el cànon filosòfic i, d'aquesta manera, legitimar el kantisme i tota la resta de filòsofs alemanys com a símbols per a demarcar la frontera ètnica del seu poble. A la pràctica, les històries nacionalistes de la filosofia tenen la mateixa funció i juguen el mateix paper, en la dinàmica historiogràfica, que les històries intel·lectuals: aportar noves dades per, eventualment, forçar el cànon a obrir-se. Ara bé, la seva naturalesa i constitució són completament diferents, en la mesura que les històries intel·lectuals es caracteritzen per l'absència de criteris prescriptius i de demarcació de cap disciplina i, en canvi, les històries nacionalistes de la filosofia, a l'essencialitzar els seus continguts, funcionen com a cànons, és a dir, prescriuen exactament maneres concretes de filosofar com a «nacionals» o «patriòtiques», i d'altres com a «estrangeres». Per aquesta raó, les maneres o preguntes pretesament foranes de la filosofia d'un país són desaconsellades, criticades o, fins i tot, denunciades i marginades per part dels filòsofs nacionalistes, exactament igual, doncs, que pels seguidors d'una doxografia filosòfica de caràcter universalista.

3.5. Les històries nacionalistes de la filosofia, una arma contra l'imperialisme

3.5.1. Els condicionants externs. L'exemple de la filosofia polonesa

No tenim cap dubte de la incorrecció, epistemològica i política, que suposen les històries nacionalistes de la filosofia. De nou, reiterem amb Crépon que es tracta d'una forma violenta d'estudiar la filosofia que pot tenir greus conseqüències morals. Volem deixar clar que amb el nostre estudi no volem pas ni legitimar ni promoure despreocupadament aquesta pràctica. Ara bé, sí que volem *entendre-la*, i per a aconseguir-ho hem de constatar i explicar dues realitats d'aquest fenomen: (1) que les històries nacionalistes de la filosofia són una *reacció* a una falta de reconeixement envers una comunitat o nació amb l'objectiu d'aconseguir-la; i (2) que això no treu, *de facto*, que les històries nacionalistes de la filosofia no beneficiïn i hagin beneficiat a la comunitat filosòfica al llarg de la història contemporània, en la mesura que poden aconseguir, eventualment, desencallar-ne el cànon historiogràfic.

Creiem que són necessàries *dues* condicions perquè una comunitat (estigui polititzada o no) configuri la seva pròpia història nacionalista de la filosofia: (a) una *condició filosofista*, consistent en l'opressió d'un cànon filosòfic intransigent, moltes vegades monopolitzat per una o unes poques nacions, que es nega a reconèixer el patrimoni filosòfic d'aquesta comunitat, com era el cas a l'època de Humboldt i Schelling; i (b) una *condició*

imperialista, consistent a patir unes condicions socio-polítiques i econòmiques de marginació o opressió per part d'un altre estat o una comunitat nacional.

Cap de les dues condicions anteriors és suficient. En primer lloc, si només hi hagués una falta de reconeixement polític, però el cànon filosòfic internacional estigués disposat a acollir el patrimoni d'aquesta comunitat, no caldria que els seus intel·lectuals nacionalistes *essencialitzessin* el patrimoni, atès que el cànon no accepta mai una doxologia específica. Amb una història nacional de la filosofia de tipus 1 o 2 n'hi hauria prou per aconseguir reconeixement científic internacional d'una part de la seva identitat simbòlica (a saber, de la filosòfica, però també d'altres disciplines) i això podria pressionar als actors polítics a acabar reconeixent la comunitat sencera. I, en segon lloc, en el cas que només es donés una opressió per part del cànon filosòfic, però la comunitat no veïés compromès el seu reconeixement polític, no viuria de manera dramàtica la falta de reconeixement del seu patrimoni filosòfic, i, per tant, amb una mera història nacional de la filosofia de tipus 1 o 2, sense pretensió essencialista, de nou n'hi hauria prou. No per això els seus intel·lectuals nacionalistes no deixarien de treballar per obtenir que la comunitat filosòfica també reconegués aquest patrimoni, però, al cap i a la fi, per part de la resta de membres de la comunitat (és a dir, per aquells que no són intel·lectuals o filòsofs), aquesta ofensa es tractaria d'un cas menor i sense una especial urgència. En conseqüència, en un cas com aquest la creació d'una doxologia específica difícilment trobaria acceptació ni en la mateixa comunitat nacional (que la veuria com una excentricitat impertinent dels filòsofs) ni en la internacional. Deixem apuntat que aquest segon cas és el que, pensem, afecta els Països Catalans.

Desgraciadament, però, és fàcilment contrastable *a posteriori* que la condició filosofista i imperialista solen coincidir en una mateixa comunitat. Hi ha una correlació (però no una necessitat) en què *si una comunitat no és reconeguda o està en perill de deixar de ser reconeguda políticament, tampoc ho sol ser el seu patrimoni filosòfic*. Els autors que omplen els cànons de la filosofia solen ser aquells pertanyents o reclamats per comunitats polititzades i ben reconegudes. Els casos intermedis són escassos. Un contraexemple és el cas de la filosofia clàssica grega, que sempre ha estat reconeguda pel cànon filosòfic, malgrat les complicadíssimes vicissituds polítiques que ha patit la nació grega al llarg de la història contemporània. Igualment, podem trobar exemples del cas invers, a saber, de comunitats reconegudes internacionalment el patrimoni filosòfic de les quals no està inserit al cànon, com ara el de les nacions portuguesa, txeca, lituana i eslovena, que, malgrat tractar-se d'estats-nació consolidats sense cap amenaça a la seva identitat, rares vegades s'esmenta el nom d'alguns dels seus

pensadors.¹³³ No obstant això, a continuació defensarem que aquests casos habitualment no són pas excepcions, sinó *conseqüències* d'un combat *previ* polític pel reconeixement que implica, en la gran majoria dels casos, el precedent d'una història nacionalista de la filosofia.

Un cas significatiu per a il·lustrar aquest fenomen és el polonès. Tal com ha exposat sistemàticament Tomasz Mróz, els intel·lectuals polonesos de principis de segle XX van preocupar-se i interessar-se activament per construir una història nacionalista de la filosofia polonesa. Autors tals com Hermam von Struve, Stanislaw Garfein-Garski, Kazimierz Twardowski o Adam Zieleńczyk van debatre llargament sobre l'existència o no d'una filosofia pròpia i essencial —a l'estil de Schelling—, i, en cas d'existir, sobre quin podia ser el *tret diferencial* dels filòsofs polonesos.¹³⁴ Ara bé, Mróz constata que a Polònia «[the] freedom to pursue philosophy in the interwar period allowed the younger generation of scholars to take an active part in the development of European philosophy, and (...) they were less concerned with issues relating to the pursuit of a distinguished philosophical tradition of Poles, for as they were living in an independent state, they did not need as much spiritual unification as they had beforehand».¹³⁵ Després de 1939 i les successives invasions del territori, el debat «has been deliberately transformed into a historical and methodological problem», especialment a partir de finals de la dècada de 1960.¹³⁶ Així doncs, el cas polonès sembla constatar que, en efecte, l'interès per la historiografia nacionalista de la filosofia decreix o desapareix significativament *quan la comunitat en qüestió aconsegueix el reconeixement socio-polític internacional suficient*.

Ara bé, aquesta politització exitosa no garantiria pas el reconeixement del patrimoni filosòfic de la nació, tal com exemplifica el cas polonès, els filòsofs del qual tampoc s'inclouen gairebé mai al cànon historiogràfic de la filosofia. En conseqüència, com que avui els intel·lectuals nacionalistes de Polònia gaudeixen d'un

¹³³ Sobre la història de la filosofia a Portugal, vegeu: CALAFATE, Pedro (1999) *Historia do pensamento filosófico português*. (Vol. 5). Caminho. Sobre la filosofia a la República Txeca, vegeu: NOVÝ, L., GABRIEL, J. & HROCH, J. (eds.). (1994). *Czech philosophy in the XXth century* (Vol. 4). CRVP. Sobre la història de la filosofia a Lituània, vegeu: BARANOVA, Jurate (ed.). (2000). *Lithuanian philosophy: persons and ideas* (Vol. 17). CRVP. Sobre la història de la filosofia a Eslovenia, vegeu: JERMAN, F. (1991). «The History of Philosophy in Slovenia: a Brief Sketch». *Slovene Studies Journal*, 13(1), pp. 53-56.

¹³⁴ MRÓZ, Tomasz (2016) «“Polish Philosophy” or “Philosophy in Poland”?». *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius University, pp. 22-27.

¹³⁵ MRÓZ, Tomasz (2018). «Reply to the Paper “National Philosophy as a Subject of Comparative Research”». *Sententiae*, 37(1), p. 133.

¹³⁶ MRÓZ, Tomasz (2016) «“Polish Philosophy” or “Philosophy in Poland”?». *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius University, p. 28.

reconeixement socio-polític com a nació, no estan interessats a conrear una història nacionalista, sinó *nacional* de la filosofia polonesa. El seu és un activisme més *filosofista* que no nacionalista. El mateix Mróz és un exemple d'un intel·lectual que als nostres dies ha teoritzat sobre el paper historiogràfic de la història de la filosofia a Polònia conclouent que aquesta ha d'interpretar-se, investigar-se i usar-se acadèmicament com una mera història intel·lectual que amplii el cànon preestablert de la filosofia. En les seves pròpies paraules:

Let us turn to the issue of making minor European traditions in philosophy known to western scholarship (...) it is necessary for us, namely for the historians of philosophical traditions of East and Central Europe, to undertake the fundamental work of bringing these traditions nearer to western scholarship. The only way of doing this is to prepare and publish translations of studies presenting the history of this or that philosophical problem in the works of the past philosophers of this area of Europe. In my opinion, these studies should, however, have one distinctive feature: they should present these problems in their interconnections with some part of the history of philosophy with which western scholars and readers are familiar.¹³⁷

Per a dur a terme aquest projecte *filosofista*, doncs, Mróz teoritza una obertura internacional de la filosofia polonesa, just al contrari —en sentit invers, podríem dir— del que havia fet Schelling:

Our national philosophical traditions —afirma Mróz— are not less important to us than the well-known and recognized philosophers (...) history of Polish philosophy, as all the other philosophies with an adjective, is not an exclusive subject of research for Poles only. These various parts of philosophy are open for anyone willing to do philosophy, therefore everyone interested in the history of Polish philosophy is invited to research it.¹³⁸

Tot plegat sembla suggerir que el sorgiment d'una història nacional de la filosofia de tipus 3 està en relació amb l'existència d'uns condicionants socio-polítics desfavorables. *Com més accentuada sigui la falta de reconeixement, més probable és que una comunitat essencialitzi i doxologitzi la seva història de la filosofia.* I a la inversa: com

¹³⁷ MRÓZ, Tomasz (2018). «Reply to the Paper “National Philosophy as a Subject of Comparative Research”». *Sententiae*, 37(1), p. 131.

¹³⁸ MRÓZ, Tomasz (2016) «“Polish Philosophy” or “Philosophy in Poland”?». *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius University, p. 37.

més reconeixement polític rebi la comunitat, més probable és que abandoni el model essencialista en favor d'un model de tipus 2 o 3 que pugui continuar combatent el cànon filosòfic però sense la necessitat de reivindicar-se com a nació.

Aquesta dinàmica que acabem de plantejar sembla coincidir parcialment amb el conegut model nacionalista de Miroslav Hroch.¹³⁹ Segons aquest esquema, hi ha tres estadis cronològics successius per a la conformació d'una nació: (1) un «despertar cultural»; (2) una «agitació política»; i (3) un «reconeixement social». Tot i que, conjuntament amb Núñez Seixas, som conscients que «su aplicación al conjunto del continente genera no pocos problemas por su relativo mecanicismo, su falta de consideración de la dimensión ideológica y cultural y porque no tiene en cuenta las complejidades que puede adoptar la acción colectiva en cada fase», el cert és que el model de Hroch recull esquemàticament el fenomen que estem estudiant.¹⁴⁰

En la fase de despertar cultural és pensable que els filòsofs nacionalistes comencin essencialitzant el seu patrimoni filosòfic, a saber, construint un model de tipus 3. En canvi, a mesura que la comunitat es va polititzant i va guanyant reconeixement polític (en forma d'un regionalisme, per exemple), els filòsofs abandonarien progressivament l'essencialització en favor d'un model historiogràfic de tipus 1 o 2, al qual ja es dedicarien plenament en la fase de total reconeixement social. Interpretem que la fase (2) o "d'agitació política" del model de Hroch seria una fase de transició, on entrarien en disputa els tres models de la historiografia filosòfica. Hi hauria intel·lectuals que encara apostarien per un model essencialista confrontacional i, en canvi, progressivament hi hauria cada vegada més intel·lectuals que considerarien, gràcies als guanys del moviment nacionalista, que ja s'ha guanyat prou reconeixement perquè l'estratègia essencialista deixi de sortir a compte. Contràriament, aquests intel·lectuals apostarien per abandonar la confrontació directa i, consegüentment, desencallar el cànon específic de la mateixa filosofia nacional per tal d'aconseguir cada vegada més reconeixement. Quan es comença a reconèixer la comunitat i hi ha expectatives que continuï essent d'aquesta manera, els seus intel·lectuals comencen a considerar que més que aïllar-se i augmentar la confrontació, el que cal és obrir el seu cànon a tothom i presentar-lo, aparentment, com una mera història de la filosofia, sense pressupòsits epistemològics problemàtics més enllà de la seva especificitat comunitària.

Aquesta adaptació del model de Hroch a la historiografia nacionalista de la filosofia assenyalava un aspecte important del fenomen que estem estudiant: que les històries *nacionalistes* de la filosofia o de tipus 3 habitualment *precedeixen cronològicament* les altres dues. Retornant a la lògica historiogràfica exposada per Rorty, podria semblar que una història nacional de tipus 1 o 2 hauria de *precedir* un model historicista de tipus 3, en

¹³⁹ HROCH, Miroslav (1985) *Social preconditions for national revival in Europe*. CUP.

¹⁴⁰ NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (2004) *Movimientos nacionalistas en Europa. Siglo XX*. Síntesis, p. 19.

la mesura que els dos primers podrien actuar com a història intel·lectual a partir de la qual construir un cànon o una doxologia específica. No obstant això, l'estudi dels condicionants externs apunta que les històries de tipus 3 són les *primeres* a aparèixer, en la mesura que les comunitats inicien el seu procés nacionalista en un context *d'absència* de reconeixement socio-polític, raó per la qual solen començar estudiant el seu patrimoni filosòfic des d'un punt de vista completament historicista, com a una manera de combatre i sortir de la seva situació.

Per tant, els filòsofs nacionalistes d'aquesta primera etapa duen a terme les dues tasques a l'hora: la de recuperació del patrimoni filosòfic (més pròpia d'una història intel·lectual) i, paral·lelament, la de canonització d'aquests materials de manera essencialista. En la primera tasca és possible que es vegin auxiliats i ells mateixos recorrin a estudis filològics que moltes vegades recuperen l'obra escrita de filòsofs comunitaris. Ara bé, els filòlegs no estudien aquests textos i autors des d'una òptica filosòfica, és clar, raó per la qual són els filòsofs els encarregats de configurar una història nacional de la filosofia a partir d'aquests materials. Sigui com sigui, la major part de les vegades són els mateixos intel·lectuals nacionalistes els que duen a terme la tasca filològica i filosòfica al mateix temps.

3.5.2. La possibilitat de reversió. L'exemple de la filosofia francesa i ucraïnesa

Això no significa que el procés anterior sigui irreversible. Trencant amb el mecanicisme de Hroch, preveiem que *quan una nació perd reconeixement internacional o autonomia política* (sigui per les raons que sigui: una invasió, un colonialisme, una dictadura interna, etc.) *és probable que retorni a una historiografia nacionalista de tipus 3*. Aquesta afirmació pot semblar contraintuïtiva, en la mesura que el fenomen de les històries nacionals de la filosofia habitualment es tendeixen a interpretar com a una manifestació *superada*, pròpia de la historiografia filosòfica del vuit-cents. Però el cert que hi ha exemples ben notables d'aquesta retorn a l'essencialisme en èpoques més recents.

És el cas de la filosofia francesa. Tal com a exposat Frédéric Worms, l'any 1915, en plena Primera Guerra Mundial, Henri Bergson va publicar un article al volum *La philosophie française* on «Bergson tranche d'emblée, avant tout en personnifiant la France et en lui attribuant un "rôle" direct dans l'histoire de la philosophie, au lieu de caractériser seulement la "philosophie française"».¹⁴¹ Indubtablement, el de Bergson és un cas

¹⁴¹ WORMS, Frédéric (2001) «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, p. 64.

d'història de tipus 3, amb la particularitat que va ser duta a terme en una comunitat que havia estat plenament reconeguda fins aleshores, i que, per tant, no havia tingut la necessitat de conformar una història així fins al moment en què va perillar la seva integritat política. Ja hem vist que en un inici França també havia essencialitzat el seu patrimoni filosòfic durant la Revolució de 1789, en un moment de crisi en què canviava el model polític i s'iniciava l'època contemporània. Més tard, però, també hem vist en els moments previs a començar un moviment imperialista (el bonapartisme), havia monopolitzat el cànon filosòfic, és a dir, no li havia fet falta continuar pel camí de la historiografia nacionalista, en la mesura que esdevenia la mestressa política i intel·lectual d'Europa. Tot indica que aquesta situació va continuar inalterada durant el segle XIX, en què França conserva el seu estatus de potència colonial. Arribats al segle XX, però, la situació canvia, i la Gran Guerra va posar en perill la comunitat francesa enfront una possible invasió alemanya. És en aquest context d'excepcionalitat que els intel·lectuals francesos, dels quals Bergson n'era el major representant, van abandonar la historiografia internacionalista de la filosofia en favor d'una nova essencialització del patrimoni propi, construint una història nacional de tipus 3.

No deixa de ser rellevant que, al mateix any i context bèl·lic que Bergson, Wilhelm Wundt (1832-1920) també construís una història nacional de la filosofia de tipus 3 (en el seu cas, de l'alemanya) al fulletó titulat *Die Nationen und ihre Philosophie*.¹⁴² Tal com explica Egbert Klaute, el cas de Wundt encaixa perfectament en la historiografia que estem estudiant, amb el distintiu de no tan sols distanciar-se, sinó fins i tot atacar frontalment els seus enemics a través del patrimoni filosòfic: «Wundt's study on *The Nations and their Philosophy* —afirma Klaute— included a brief overview of modern European philosophy from the fifteenth century to the present day. Wundt believed that national philosophical traditions represented the “spirit”, or “mind”, of the nation, and thus mirrored the development of the character of the European nations and thier relative positions vis-à-vis each other». ¹⁴³ Finalment, Klaute conclou que «Wundt went on to characterize the European nations according to thier “philosophical styles”, as represented by individual philosophers. Thus the “mind”

¹⁴² Tenint en compte el context institucional on s'emmarca la redacció d'aquesta tesi doctoral, és rellevant constatar que el llibre de Wundt és l'únic que Josep Ferrater Mora cita al seu *Diccionario de filosofía* a l'hora de parlar del fenomen de les filosofies nacionals. Vegeu: FERRATER MORA, Josep «Filosofía americana». *Diccionario de Filosofía*. Extret de: <https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/1478-filosofia-americana.html> [Consultat el 12/04/2023]

¹⁴³ KLAUTE, Egbert (2013) *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851-1955*. Berghahn Books, p. 83.

of the French was explained by Cartesian rationalism, while the English “folk soul” was characterized by empiricism and utilitarianism». ¹⁴⁴

El cas d'oposició entre Bergson i Wundt posa de manifest, en paraules de Marc Crépon, que «la philosophie n'échappe pas aux conflits» i, en concret, que «l'histoire des “philosophies nationales” est même largement liée à celle des guerres (...) qui rattrapent la philosophie et engagent les philosophes dans de procès en justification (...) qui suspendent sa vocation cosmopolite». ¹⁴⁵ En la mesura que una guerra posa en perill la integritat i el reconeixement internacional d'una comunitat, els conflictes armats són contextos en què es necessita més que mai reforçar la identitat grupal. És per això que en contextos bèl·lics certament solen aparèixer històries nacionalistes de la filosofia, fins i tot en aquelles comunitats que mai n'havien construït una, com la francesa; o, fins i tot, en aquelles comunitats en què ja n'havien construït en el passat però havien renunciat a ella al guanyar reconeixement posterior, com hem vist que passa en el cas polonès.

Desgraciadament, en la nostra recerca hem pogut constatar en directe l'emergència d'una filosofia nacionalista d'aquesta mena i tot el debat que l'envolta: el cas de la filosofia ucraïnesa. Sergii Rudenko, actual vicedegà de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Kíiv, reclamava en un article publicat l'any 2018 la uniformització i implementació a totes les universitats del país de l'assignatura d'«història de la filosofia ucraïnesa». Al text reflexionava sobre quina era la metodologia educativa adequada i, sens dubte, prenia partit per una de nacionalista:

In the introductory part of the course, it is recommended to explain that every National Philosophy is being considered as a part of National Culture. Students must understand that the Philosophy in its very nature is a part of culture and could be considered as generalization of cultural practices though the theoretical concepts and, of course, reflection. Philosophy is always national and it could not exist separately from being of certain people or nation (...). There are no doubts that philosophy is a part of Ukrainian culture. Therefore, it reflects the main cultural practices of Ukrainian people, to be more precisely, their Worldview. That is why studying national philosophy and its history is also a way of learning culture. ¹⁴⁶

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 84.

¹⁴⁵ CREPON, Marc (2001) «Présentation». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, p. 4.

¹⁴⁶ RUDENKO, Sergii (2018) «History of Ukrainian Philosophy: Teaching and Evaluation Methodology». *Future Human Image*, 10, p. 86.

El fet significatiu d'aquest l'article és que va publicar-se quatre anys *després* de les protestes de l'Euromaidan (2013-2014) i l'inici de la Guerra del Donbàs (2014) i quatre *abans* de la invasió d'Ucraïna per part de Rússia que encara dura en el moment que escrivim aquestes línies (2022-2023). Això significa que la defensa d'una filosofia nacional ucraïnesa per part d'una de les figures més importants de l'ensenyament universitari del país va coincidir amb el que sens dubte podem anomenar un conflicte bèl·lic o els seus preàmbuls. Aquesta constatació referma la tesi sobre la vinculació d'aquesta mena de conflictes amb el sorgiment d'una historiografia filosòfica de tipus 3 i, fins a un cert punt, obre la possibilitat de *predir-ne* sorgiments futurs on les condicions inicials no siguin radicalment diferents.

Per acabar de corroborar-ho, esmentarem una significativa discussió que va tenir lloc en les mateixes dates entre Rudenko i Tomasz Mróz. En un segon text, Rudenko pretenia defensar les filosofies nacionals com a subjecte d'estudi comparatiu en filosofia, i usava part de l'argumentari de Mróz sobre la filosofia polonesa.¹⁴⁷ Com hem assenyalat, la posició de Mróz no és essencialista, raó per la qual va contestar amistosament però desmarcant-se de l'estratègia del seu col·lega.¹⁴⁸ El seu desacord palesa com n'és de diferent el context polític a Polònia i a Ucraïna en aquests moments. Polònia està plenament inserida a la Unió Europea i no veu perillar ni seu reconeixement internacional ni la seva integritat territorial, raó per la qual pot permetre's l'exercici d'una historiografia nacional de la filosofia *no* essencialista que simplement aspira a anar incorporant a poc a poc alguns dels seus filòsofs en el cànon internacional. En canvi, els intel·lectuals nacionalistes ucraïnesos no només es troben en un context de guerra, sinó que en aquests moments Rússia posa en qüestió la seva identitat nacional diferencial. És per aquesta raó que els intel·lectuals ucraïnesos requereixen una historiografia que no només sigui història intel·lectual, sinó que permeti enfortir la seva identitat nacional a través de la *nacionalització* o *essencialització* del seu patrimoni filosòfic.

3.5.3. El colonialisme filosòfic. L'exemple de la filosofia indonèsia

No obstant això, seria un error pensar que el fenomen de les filosofies nacionals està lligat *exclusivament* al context repressiu propi dels conflictes bèl·lics. Més que amb les guerres, el naixement d'una filosofia nacional

¹⁴⁷ RUDENKO, Sergii & YOSYPENKO, Serhii (2018) «National philosophy as a subject of comparative research». *Sententiae*, 37(1), pp. 120-129.

¹⁴⁸ MRÓZ, Tomasz (2018) «Reply to the paper “National philosophy as a subject of comparative research”». *Sententiae*, 37(1), pp. 130-135.

sol està condicionada per un altre tipus de conflicte socio-polític més prolongat en el temps: l'*imperialisme*. Qui més bé va assenyalar aquesta vinculació va ser Thomas Duddy, autor de l'únic monogràfic modern sobre la història de la filosofia a Irlanda.¹⁴⁹ A la introducció del seu estudi, Duddy afirma que la suspicàcia contra les històries “menors” de la filosofia pressuposa que «imperial history is taken as a standard for all national history, as if nations that have been the target of invasion, conquest, and colonization cannot have histories appropriate to themselves — histories that tell a story of disruption, displacement, and discontinuity».¹⁵⁰ Acusar aquestes històries de localistes, fragmentàries i, de nou en paraules de Duddy, que la història de la filosofia a una comunitat com Irlanda «has not been in a position to sustain the continuities of culture, institution, and civic life that are the prerequisite for a national, ethnically distinctive intellectual history», és oblidar que aquestes històries sorgeixen precisament en un context d'opressió, en què un estat coacciona constantment les aspiracions nacionalistes (i filosòfiques) de la comunitat sotmesa.¹⁵¹ Aquest argument és aplicable als casos d'algunes de les nacions que hem assenyalat més amunt, com ara Lituània, sobre la qual, afirma Jurate Baranova, «has the same problem as Czech or any other Central or East European philosophy. No one philosophical school or trend takes its origin in Lithuania; ideas were imported from the West or from the East. The reasons for that can be sought in the historical background».¹⁵²

Dit d'una altra manera, el context més habitual de sorgiment de les filosofies nacionals és el *colonialisme*. D'aquí, que els retrets cap a aquestes històries comparteixen habitualment el prejudici de comprar les històries nacionalistes de la filosofia amb les històries de comunitats plenament reconegudes des de fa segles, o, inclús, les pròpies que exerceixen l'imperialisme, els filòsofs de les quals ja són inclosos normalment al cànon filosòfic internacional. Duddy deixa clar que una comunitat llargament colonitzada, com Irlanda, «cannot be characterized in imperially nationalistic terms, or in any terms that presuppose privileged identities or privileged periods of social and cultural evolution».¹⁵³ Simplement, les condicions històrico-polítiques no ho permeten. No es pot equiparar la història de la filosofia a Anglaterra amb la història de la filosofia a Irlanda, però no pas perquè a Irlanda hi hagi algun problema consubstancial, sinó perquè, precisament, va ser la

¹⁴⁹ DUDDY, Thomas (2002) *A History of Irish Thought*. Psychology Press.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. XIII.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. XI.

¹⁵² BARANOVA, Jurate (ed.). (2000). *Lithuanian philosophy: persons and ideas* (Vol. 17). CRVP, p. 1.

¹⁵³ DUDDY, Thomas (2002) *A history of Irish thought*. Psychology Press, p. XII.

política imperialista del Regne Unit la que va impedir el lliure desenvolupament de la comunitat nacional irlandesa.

Així doncs, convé distingir entre dos tipus d'històries de la filosofia: les *imperial*s i les *colonitzades*, les dominadores i les oprimides. Les primeres haurien aconseguit dominar el cànon filosòfic internacional a través d'esdevenir potències imperialistes, és a dir, a través del domini militar, policial i polític. En canvi, a les segones se'ls hauria negat l'accés al cànon filosòfic internacional precisament com a una forma d'oprimir-les políticament, no reconeixent el seu patrimoni filosòfic. Per aquesta raó, conclou Duddy, «the requirement that Ireland —i qualsevol altra comunitat colonitzada, afegim nosaltres— find itself an imperial past in order to meet imperial standards of identity and continuity is a profoundly unjust one, a requirement that adds new insult to old injury».¹⁵⁴

La condició d'un imperialisme com a context de sorgiment més habitual de les històries nacionalistes de la filosofia pot semblar excessiu. Però és possible que aquesta impressió es degui a un altre prejudici més conegut: l'eurocentrisme. Fins ara, hem esmentat exclusivament casos de comunitats europees, ja fossin imperialistes o colonitzades, condició que, lògicament, varia al llarg del temps, en funció de les vicissituds polítiques de cadascuna. Ara bé, les comunitats nacionals d'altres continents també s'adeqüen a les condicions de sorgiment de les històries nacionals de la filosofia, però amb una diferència notable: que pel sol fet de *no ser europees*, es veuen mancades *a priori* de reconeixement per part de la comunitat filosòfica.

Grans imperis actuals, amb una política colonial equiparable o superior a la d'alguns estats europeus, han anat adoptant les formes socio-polítiques i institucionals de l'estat-nació occidental. La raó és el reconeixement internacional. Molts d'ells van sorgir dels moviments descolonitzadors del segle XX, en els quals, per esdevenir un interlocutor digne (tant de cara al seu opressor occidental, com pel que fa a la comunitat internacional) calia adoptar un model constitucional, posem per cas, fins i tot per règims obertament contraris al liberalisme i la democràcia. Aquesta exigència, però, va més enllà de l'àmbit estrictament institucional, i també s'estén a la dinàmica de construcció de la identitat nacional. Comunitats amb tradicions culturals completament allunyades de l'occidental van començar a imitar el model de cànon simbòlic contemporani de què els filòsofs formen part com a patrimoni. D'aquí, però, n'ha sorgit un problema teòric: hi ha filòsofs en cultures tan diferents? Totes les comunitats del món en tenen? Fins i tot les no-occidentals?

¹⁵⁴ *Ibidem*.

Tal com ha explicat Joël Thoraval, al llarg dels últims quatre-cents anys els intel·lectuals han tendit a considerar que la resposta a aquestes preguntes era *òbvia*, però *de facto* hi han donat dues respostes oposades: afirmativa i negativa. «Òbvi», en aquest cas, significa simplement que per molts no feia falta justificar la resposta. Segons Thoraval, «la question posée n'a de sens que dans une situation herméneutique très particulière où l'interlocuteur (individu vivant ou texte) n'est pas seulement écouté en raison de son désir de signifier mais aussi de sa prétension à valoir».¹⁵⁵ Allò que està en joc en afirmar o negar l'existència de filòsofs en comunitats no europees és la possibilitat que aquestes comunitats puguin ser reconegudes internacionalment a través (però no només) de la seva història nacional de la filosofia. En la mesura que la noció de filosofia és ambigua, i no hi ha criteris objectius per discriminar què n'és i que no, l'exclusió de pensadors no europeus del cànon filosòfic és arbitrària o, pitjor encara, fruit d'un prejudici eurocentrista. Pot trobar-se fàcilment aquesta discriminació en autors com Heidegger, per exemple, qui, paradoxalment, essencialitza l'activitat filosòfica a partir d'una certa interpretació de la filosofia grega. De nou en paraules de Thoraval, «c'est en raison d'une valorisation particulière accordé au paradigme grec (...) [que] du Husserl de la *Krisis*... à certains disciples français de Heidegger [es refereix a Deleuze i Guattari], on peut lire sous des formes diverses cette même conviction d'un lien consubstantial de l'entreprise philosophique avec son origine grecque: lieu où pour la première fois sont apparus à la fois l'*archè* et le *telos* de la raison philosophique».¹⁵⁶ Tanmateix, Thoraval mateix afirma que aquesta interpretació, en la qual filosofar no seria altra cosa que continuar parlant i pensant en grec, no deixa de ser «le mythe singulier de la tribu européenne», una mena d'història nacionalista de la filosofia però aplicat a una comunitat de naturalesa diferent: Europa.

157

Al llarg del segle XVII i XVIII, els intel·lectuals europeus no veien amb mals ulls l'arribada i consideració de pensadors asiàtics, per exemple, com posa de manifest l'interès de Leibniz, Malebranche o els Il·lustrats per Confuci i Laozi.¹⁵⁸ Tanmateix, el segle XIX és un punt d'inflexió: malgrat l'interès desbordant per la

¹⁵⁵ THORAVAL, Joël (1994) «De la philosophie en Chine à la “Chine” dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?». *Esprit*, 201, 5, p. 7.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 6.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 5. Sobre aquesta qüestió, vegeu, per exemple: REIHMAN, Gregory M. «Malebranche's Influence on Leibniz's Writings on China». *Philosophy East and West*, 2015, pp. 846-868. Pel cas concret de Leibniz, qui va dedicar una obra sencera al pensament xinès, vegeu: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2007) *Discurso sobre la teología natural de los chinos* Prometeo. (traducció al castellà, introducció i notes de Lourdes Rensoli Laliga).

cultura asiàtica (pensi's, per exemple, en l'enorme influència del budisme en Schopenhauer o la filosofia hindú en general en la conformació de l'estat nació alemany), els filòsofs europeus van començar a voler diferenciar-se'n.¹⁵⁹ Hegel n'és un cas paradigmàtic, però no l'únic. Aquesta maniobra era paral·lela amb l'inici del colonialisme, i no pas per casualitat. En el moment que les nacions europees començaven a dominar militarment l'Àsia, van iniciar paral·lelament la construcció d'un relat imperialista de la filosofia que negava el valor filosòfic dels pensadors asiàtics i conqueria violentament el cànon filosòfic internacional.¹⁶⁰ Finalment, aquesta situació va culminar al segle XX, quan trobem els discursos més agressius contra les filosofies asiàtiques. La raó d'aquesta accentuació és clara: el naixement de potències militars no europees — Japó i Xina, per exemple— i els moviments descolonitzadors que posaven en dubte el colonialisme europeu. Els imperis colonials reforcen la seva ofensiva contra els moviments nacionalistes asiàtics no només amb un increment de tropes i repressió política, sinó també consolidant una història *imperialista* de la filosofia amb la intenció de desarticlar qualsevol intent d'utilitzar el patrimoni filosòfic asiàtic en favor de la identitat nacional de comunitats colonitzades o ja en vies de descolonització. És per aquesta raó que Thoraval, enfront d'aquesta postura negacionista de la filosofia no europea, fruit del colonialisme dels últims dos-cents anys, afirma que «n'est guère tenable, pour la raison suivante: le devenir-monde de la philosophie occidentale, l'adoption de ses institutions et de ses catégories par les intellectuels d'autres cultures n'a pas seulement donnée lieu à une prolifération de discours mixtes, ils ont aussi suscité une immense demande de reconnaissance».¹⁶¹

Vist des del punt de vista del dominat o el colonitzat, les nacions europees han esdevingut l'opressor de qui alliberar-se però, ahora, també l'interlocutor internacional amb què legitimar la seva identitat nacional. Tal com hem afirmat més amunt, Occident ha acabat imposant el seu model sociopolític arreu del món, raó per la qual les comunitats que aspiren o ja han aconseguit descolonitzar-se necessiten presentar-se amb formes europees per tal d'ésser reconegudes. Ara bé, aquesta exigència —herència del colonialisme i de què els imperis colonials són encara els membres més poderosos de la comunitat internacional— també s'aplica a la

¹⁵⁹ Sobre la influència de la història de la filosofia a l'Índia sobre els pensadors romàntics alemanys i en la construcció de l'estat nació alemany, vegeu: PIMENOV, Alexei (2020) *German nationalism and Indian political thought. The influence of Ancient Indian philosophy on the German Romantics*. Routledge.

¹⁶⁰ Sobre el tancament del cànon durant el segle XIX, vegeu: PARK, Peter K. (2013) *Africa, Asia, and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*. Suny.

¹⁶¹ THORAVAL, Joël (1994) «De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?». *Esprit*, 201, 5, p. 8.

identitat nacional, que aquestes comunitats necessiten construir a l'occidental, és a dir, a través de la construcció d'un cànon simbòlic elaborat a partir d'elements propis del patrimoni cultural, entre d'altres. És per aquesta raó que es veuen en la necessitat de cercar (recombinar o rescatar) la seva pròpia història nacional de la filosofia, encara que, per part dels seus (ex-)opressors no parin de rebre negatives i crítiques sobre no haver entès què és pròpiament la filosofia i de no saber-la exercir als nostres dies. De nou, en paraules de Thoraval, «l'universalisation du paradigme occidental a pour effet de susciter une double demande de reconnaissance: il s'agit d'abord d'accorder à l'interlocuteur sa compétence technique ou professionnelle de philosophe; ils s'agit ensuite d'admettre que cette compétence trouvait déjà à s'exercer dans sa culture d'origine».¹⁶²

Un exemple paradigmàtic d'aquesta situació colonial la podem trobar als nostres dies en el cas de la filosofia indonèsia. Tal com posa de manifest Al Makin, durant la revolució nacionalista i la guerra que va portar a l'alliberament del jou holandès i la independència d'Indonèsia (1945-1949), «the question of whether there are any Indonesian philosophers is scholarly and yet patriotic statement. This curiosity, along with the effort of searching the identity of the people of the archipelago, bothered the leaders of nationalist movement in the early twentieth century».¹⁶³ En concret, continua un xic més avall, «the question of the existence of Indonesian philosophers were often posed and motivated by a desperate effort to seek the foundation for Indonesian scholarship. This endeavor may be based on an amazement of the way in which global scholarship has lately moved fast and Indonesian scholarship seems lag behind».¹⁶⁴ En aquestes dues condicions hi veiem les dues opressions que hem esmentat més amunt: la imperialista i la filosofista. Ara bé, Al Makin també constata que els líders nacionalistes indonesis (Tan Malaka, Sukarno, Tjokroaminoto) van fonamentar les seves idees emancipadores anticolonials en «escoles de pensament occidental» —especialment, en el marxisme i l'idealisme alemany— i que fins i tot un cop aconseguida la independència del país van continuar «buscant» la seva pròpia identitat, inclosa la filosòfica.¹⁶⁵ Aquestes circumstàncies posen de manifest que, en comunitats no europees, la recerca i construcció d'una filosofia nacional és resultat de l'opressió imperialista d'Occident. La cultura occidental que inicialment s'imposa és la mateixa que més tard guia i legitima

¹⁶² *Ibidem*, p. 28.

¹⁶³ MAKIN, AL. (2016) «Are there any Indonesian philosophers? Dealing with a common question and possible answers». *Ulumuna. Journal of Islamic Studies*, 20, 1, p. 7.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 5-7.

intel·lectualment els colonitzats en la seva alliberació. Però aquesta cultura imposada (i que, amb els segles, esdevé pròpia dels colonitzats) té com a conseqüència que els mateixos intel·lectuals oprimits s'exigeixen una pràctica a l'occidental, inclosa l'organització acadèmica i intel·lectual. D'aquí, que sentin la necessitat de conformar una història nacionalista de la filosofia: per ésser reconeguts i legitimar-se com a estats-nacions contemporanis, és a dir, amb una política, identitat i cultura segons els estàndards occidentals. En paraules d'Al Makin, «now the question over the existence of Indonesian philosophers is not a modest curiosity. It involves search for identity and foundation not only in scholarly works but also a broader national scope which have been addressed since the revolution of Indonesian independence».¹⁶⁶

Malgrat aquesta dialèctica de l'amo i l'esclau, no hi ha dubte que els estats descolonitzats reben reconeixements internacionals desiguals. Però pel que fa al seu patrimoni filosòfic, topen constantment amb la doxologia occidental que impedeix el reconeixement i la inclusió dels seus pensadors en el cànon. D'aquí la tendència a conformar històries nacionals de la filosofia de tipus 3, és a dir, històries essencialistes, de combat, perquè tot i haver-se pogut independitzar i rebre cert reconeixement polític, la comunitat filosòfica els continua girant l'esquena. El testimoni d'Al Makin, de nou, és il·luminador sobre com un filòsof (nacionalista) encara es veu constret als nostres dies per la situació postcolonial i planteja el *deure* de construir una filosofia nacional:

[I will] to propose a sketch, or outline, of what can be done to define Indonesian philosophy and to define Indonesian philosophers. Once again, to argue that Indonesia ever produces its own philosophers does not mean that we will present self-proclaiming local philosophers with their philosophical compendiums. What we can pursue is that the current generation has a duty to read manuscripts and works by writers in the history of the archipelago whose works are not explicitly all about philosophy or any system of thinking.¹⁶⁷

Vista així, podria donar la sensació que la concepció d'Al Makin no difereix tant de la de Mróz, per exemple, un intel·lectual polonès cohetani interessat per la història de la filosofia a Polònia. Al cap i a la fi, ambdós incentiven i promouen el conreu de la història nacional de la filosofia. Tanmateix, com s'aprecia a les paraules següents, la maniobra d'Al Makin és *essencialista*, construïda per reclamar no només reconeixement filosòfic, sinó també reconeixement *polític*. En canvi, la de Mróz es limita al reconeixement intel·lectual. Segons Al Makin:

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 12-13.

Having presented a sketch and outline of possibilities of reclaiming Indonesian philosophy by suggesting to reread and reinterpret the works penned by Indonesian writers, we should be more confident with our own heritage and legacy of intellectual tradition. (...) From the works which do not explicitly declare themselves as philosophy or systematic thinking, we should be able to unearth a system of philosophical reflection in them. This project is a long run, *which demands our commitment and patriotism*. The realization of the project in unearthing and reclaiming Indonesian philosophy *depends on our attitude and spirit* whether our faith in our own tradition and culture are firm. In reality, inferiority complex often becomes a main obstacle with the belief that Indonesian literary works and heritage do not produce any system of thinking much less philosophy (*l'èmfasi és nostre*).¹⁶⁸

Segons Al Makin, en efecte, «Indonesia offers its own way of philosophy in perceiving this reality».¹⁶⁹ Aquesta és una afirmació que delata la seva adscripció a una historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3, a la manera dels líders independentistes indonesis de la dècada de 1940. A més, Al Makin dona molta importància a l'actitud del lector a l'hora de valorar el patrimoni filosòfic indonesi. Considera, «whether Indonesia does have philosophers who produce philosophical works does not depend on the availability of selfproclaiming philosophers or philosophical works but on the readers who can appreciate and criticize the works of Indonesian writers».¹⁷⁰ Això posa de manifest, de nou, que la seva és una posició nacionalista clàssica, que de la voluntat dels seus conacionals n'extreu el criteri per determinar qui és o no un filòsof indonesi. Igual que Schelling tres segles enrere, els intel·lectuals indonesis com Al Makin volen combatre el cànon filosòfic internacional (conformat exclusivament pel patrimoni de les nacions imperialistes que els han oprimint històricament) a través del seu *propri* cànon, amb els seus propis criteris inclusivament i les seves pròpies prescripcions: la filosofia nacional indonesia. I tot això —i aquí hi ha el punt que volíem assenyalar— els intel·lectuals indonesis ho duuen a terme malgrat haver aconseguit la independència i, per tant, un reconeixement internacional considerable. No és pas un contraexemple a la nostra tesi, sinó que es tracta d'un estat postcolonial asiàtic que, en conseqüència, a l'haver aconseguit la independència no li assegura pas el reconeixement en la comunitat filosòfica. A diferència de Polònia, que al tractar-se d'un estat europeu ha pogut renunciar a l'essencialisme en favor d'una història nacional de la filosofia de tipus 1-2.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 23-24.

3.5.4. La filosofia xinesa: un cas paradigmàtic

Finalment, un dels casos més il·lustratius és el de la filosofia nacional de la Xina. Tal com ha exposat Andy Van den Stock, «ever since the birth of academic discipline of “philosophy” 哲學 in late 19th and early 20th century China, Chinese thinkers have been debating the aplicability of this newly imported category and concept to their own cultural heritage and social context».¹⁷¹ Forçats per les circumstàncies colonials, els filòsofs nacionalistes xinesos van començar a defensar l'existència d'una «metafísica xinesa» diferencial. La paradoxa és, de nou, que per a construir aquesta diferència usaven els termes i els paradigmes occidentals. En concret, es remetien al marxisme i als textos de Lenin per a defensar que tota cultura *ha de tenir* la seva pròpia filosofia, perquè si no no n'és realment. Aquest tipus d'argumentacions travessen tota la història contemporània xinesa, amb un especial pic *després* de la revolució maoista en intel·lectuals com Mou Zongsan (1909-1995), primer traductor de Kant al xinès i una autoritat en l'estudi del neo-daoisme i el confucianisme.¹⁷² No hi ha dubte, doncs, que el problema és exactament el mateix que el que hem trobat a la resta de nacions asiàtiques: per aconseguir reconeixement de l'antic opressor, els intel·lectuals pretenen conformar una història de la filosofia autòctona seguint els models occidentals.

Ara bé, allò que fa paradigmàtic el cas xinès és que, atesa la seva enorme extensió territorial, inclou un munt de comunitats diferents, considerades pel règim actual com a «minories ètniques». En són exemple els hui, els tibetans, els mongols, els tuija, els miao, els maxús i els uigurs. De fet, avui l'estat xinès reconeix oficialment 55 comunitats no Han (l'ètnia majoritària) i es proclama obertament «multiètnic», malgrat perseguir una sola consciència nacional i no comprometre la seva unitat.¹⁷³ De nou, aquest reconeixement de les «minories ètniques» prové directament dels textos de Lenin i Stalin, els mateixos que van inspirar al seu moment l'organització plurinacional de la Unió Soviètica.¹⁷⁴ Com reconciliar aquesta pluralitat amb l'imperatiu de construir una filosofia nacional xinesa unitària prou forta per ser reconeguda per Occident? La solució que es va trobar a partir de l'obertura del règim (als anys vuitanta) consisteix en la creació de

¹⁷¹ STOCK, Ady Van den (2020) «The Minorities of Chinese Philosophy: ideology and identity in the academic discipline of “ethnic minority philosophy”». *Modern China*, 48, n° 3, p. 6.

¹⁷² Sobre la interessantíssima figura de Zongsan, vegeu: LEE, Ming-huei (2021) «Mou Zongsan: Between Confucianism and Kantianism». Dins: LIU, Xiaogan (ed.) *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*. Springer, pp. 255-275.

¹⁷³ STOCK, Ady Van den (2020) «The Minorities of Chinese Philosophy: ideology and identity in the academic discipline of “ethnic minority philosophy”». *Modern China*, 48, n° 3, p. 5.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 25.

L'«Associació per l'estudi de la història de les filosofies i el pensament social de les minories ètniques de la Xina», una organització estatal amb més de 500 investigadors, autèntics «intel·lectuals nacionalistes» professionalitzats que des de 1979 fins als nostres dies tenen per objectiu estudiar, sistematitzar i publicar anualment sobre la història filosòfica d'aquestes comunitats xineses.¹⁷⁵ Les publicacions són prou recents i continuen apareixent encara avui: la *Història de les minories ètniques xineses* (1992), per exemple, inclou el pensament de més de 24 comunitats; i, igualment, la *Història de la filosofia minoritària dels tujiés* (2009) té més de 800 pàgines.¹⁷⁶

Tot plegat constitueix, idealment, el conjunt de la pretesa «filosofia nacional xinesa», i caldria un estudi detallat per determinar exactament el tipus d'historiografia filosòfica utilitzada en aquests volums. No podem determinar *a priori* si estan realitzats amb un model de tipus 3, tot i que és el més probable. Ara bé, no hi ha dubte que l'empresa en conjunt és obertament historicista. El mateix Van den Stock aclareix que els funcionaris d'aquest organisme atorguen al patrimoni intel·lectual d'aquestes comunitats un estatut epistemològic inferior que el dels Han, un estat que queda entre la religió i la filosofia. En les seves pròpies paraules, «the pioneers of ethnic minority philosophy never failed to remind their audience that, compare to the Han majority, most minorities are located at a lower stage of social and intel·lectual developement» i que, per tant, en aquests estudis «Chinese minorities always have to articulate (...) their ethnic, cultural, and philosophical particularity with reference to the Han as the “standard measure”». ¹⁷⁷ En concret, l'ateisme té un paper molt destacat en aquesta discriminació, en la mesura que es concep el materialisme històric com el cim de la filosofia i, tota la resta, en conseqüència, com a mers *estadis de transició* que van des de la «consciència primitiva» o animista fins a l'idealisme, passant per les religions abrahàmiques. Tot i això, aquesta és l'única via institucional que permet que aquestes comunitats i el seu patrimoni intel·lectual (sigui de la naturalesa que sigui) puguin ser reconeguts pel règim, essent assimilats com a part integrant i essencial de la identitat nacional xinesa.¹⁷⁸

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 11-13. El programa està en actiu i fins fa ben poc podia consultar-se la seva pàgina web (nosaltres ho hem fet), tot i que l'última vegada que ho vam provar un missatge del govern xinès ens ho va impedir. En tot cas, vegeu: *Association for the study of the history of philosophies and social thought of China's ethnic minorities* (s.d.) Extret de: <http://www.mpsc.org.cn/about.asp?id=15>

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 16.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 23.

Així doncs, el cas xinès és significatiu perquè, de nou en paraules de Van den Stock, «[the] distinctions previously employed to distinguish “Chinese” from “Western” thought recur within characterizations of the peculiarities of “Chinese” as opposed to “Chinese minority” philosophy».¹⁷⁹ Dit d'una altra manera: la necessitat de reconeixement internacional (tan política com filosòfica), fruit d'una situació d'imperialisme europeu, porta als filòsofs xinesos a voler bastir una història nacionalista de la filosofia usant el paradigma occidental, però, per aconseguir-ho, acaben exclouent o menystenint de la seva pròpia doxografia específica a les comunitats minoritàries, sense reconeixement a l'interior mateix de l'estat xinès. El calc amb la historiografia occidental implica l'exclusió del patrimoni xinès “menys filosòfic” (a saber, menys semblant als estàndards filosòfics occidentals) de la mateixa manera que els europeus acaben exclouent tot sovint del seu cànon tota la filosofia asiàtica i, fins i tot, la generada en comunitats europees de menor reconeixement o prestigi. Tot plegat posa de manifest com l'imperialisme (sigui intern o extern) juga un paper crucial en la construcció de la historiografia filosòfica i, molt especialment, d'aquella que hem anomenat «nacionalista», la qual, com posa de manifest el cas xinès, no és pas un fenomen decimonònic, sinó que perdura encara als nostres dies.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 21.

4. Marc epistemològic: com es construeix una història de la filosofia, segons el nacionalisme?

Per comprendre el fenomen de les filosofies nacionalistes de la filosofia cal atendre's, finalment, als elements *formals* que conformen els seus discursos. Més enllà de motivacions polítiques, la defensa d'una filosofia nacional requereix una argumentació pròpia que, com hem assenyalat més amunt, es compromet amb l'existència d'un esperit nacional o el caràcter etnogràfic d'una comunitat. A continuació, descriurem l'estructura formal d'aquests discursos historiogràfics (a saber, la historiografia *nacionalista* de la filosofia, o de tipus 3) per tal de comprendre la maniobra dialèctica que duen a terme els filòsofs nacionalistes.

Afortunadament, no partim de zero. Frédéric Worms ha proposat un model amb tres operacions argumentatives per a tota filosofia nacionalista:

1. **Postular una unitat històrica** de la filosofia generada al llarg dels segles en un territori o en una comunitat (a partir de criteris lingüístics, de nacionalitat, etc.)
2. **Determinar una unitat filosòfica** de les obres seleccionades anteriorment a partir de certes característiques comunes (a partir de criteris formals o doctrinals).
3. **Superposar** la història filosòfica resultant **amb un pretès caràcter nacional** (manllevat normalment d'altres disciplines, com ara l'etnologia o l'antropologia).¹⁸⁰

A continuació analitzarem cada pas.

¹⁸⁰ WORMS, Frédéric (2001) «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 66.

4.1. *Com postular una unitat històrica?*

En primer lloc, la postulació d'una unitat històrica suposa la tria *a priori* d'un criteri per discriminar, d'entre tota la història intel·lectual, quins textos o autors formen part de la història de la filosofia nacional. Aquesta operació és compartida per les historiografies de tipus 1 i 2. En el cas d'algunes comunitats ben consolidades pot semblar una qüestió banal, però no ho és mai, i menys encara per a comunitats poc reconegudes o amb procés de conformar-se la seva identitat. Quins són els filòsofs catalans, per exemple? Hi ha diversos criteris per determinar-ho: (1) *territorial*: els filòsofs catalans són aquells que han produït o produeixen a Catalunya; (2) *lingüístic*: els filòsofs catalans són aquells que han escrit filosofia en la llengua o llengües pròpies de Catalunya; (3) *nacionalista*: els filòsofs catalans són aquells que hagin nascut a Catalunya, independentment d'on hagin produït més endavant. Els tres criteris anteriors no esgoten les possibilitats, però són els més corrents. Worms només esmenta (però no desenvolupa) els dos primers. Tanmateix, tots tres tenen problemes polítics i acadèmics significatius.

Si s'opta pel criteri *territorial*, s'inclou com a catalans a filòsofs nascuts arreu del món, però que han produït a Catalunya, amb independència que no hagin dialogat mai amb la resta de pensadors del territori. Un exemple és Raoul Vaneigem, il·lustre pensador situacionista nascut a Bèlgica que en aquests moments viu al Maresme, malgrat que tota la seva trajectòria acadèmica i filosòfica s'hagi dut i continuï duent-se a terme en mitjans francòfons. Segons el criteri, Vaneigem hauria de ser considerat un filòsof català, encara que pocs estarien disposats a afirmar-ho. Igualment, el mer criteri territorial comporta excloure pensadors nascuts fora de Catalunya però que per raons nacionals, lingüístiques o doctrinals s'associen més amb els pensadors catalans, com podrien ser els filòsofs balears i valencians.

El criteri *lingüístic* vindria a esmenar aquesta situació, com es fa palès amb la noció de «Països Catalans». Ara bé, limitar-se a la llengua de producció pot excloure igualment a molts pensadors tractats habitualment com a catalans. Si es restringeix als pensadors que han produït en llengua catalana certament es pot incloure Ramon Llull, per exemple, originari de Mallorca, però s'exclou a un personatge tan venerat històricament com Jaume Balmes, qui malgrat ser d'Osona no va publicar mai filosofia en català. Si s'opta per identificar dues llengües nacionals (català i castellà, posem per cas) aleshores queden exclosos aquells autors que només van escriure en llatí, com per exemple Ramon Sibiuda. Eventualment, la inclusió de més i més llengües fa que el criteri es torni massa lax i inoperatiu. Són catalans tots aquells que hagin escrit en llatí, francès i anglès, independentment del lloc des d'on ho hagin fet? La insuficiència és palesa.

Finalment, el problema del criteri *nacionalista* és que és ambigu. Qui és català, autènticament? Si s'opta per una definició merament natalícia, aleshores es topa amb el problema invers al del criteri territorial: cal incloure en una història de la filosofia catalana fins i tot aquells autors que, malgrat néixer a Catalunya, no van tenir mai més contacte amb la seva terra natal? Joan-Lluís Vives i Pere Galès són exemples notables de pensadors

nascuts als Països Catalans (a València i a Ulldesona respectivament) però que van traslladar-se al nord d'Europa i no van tenir cap més contacte amb les discussions del seu país d'origen. Ara bé, si per esmenar aquests casos s'opta de nou per definir com a «català» aquell que produeix a Catalunya, tornem al problema del criteri territorial.

Lògicament, els filòsofs nacionalistes solen usar més d'un criteri alhora, de vegades de manera incoherent, amb l'objectiu d'incloure aquells pensadors que consideren més importants o essencials. En veurem exemples ben explícits a la segona part de la tesi, on constatarem que, de fet, la tria d'un criteri o altre per a atorgar *unitat històrica* als relats és un dels retrets més habituals entre els interlocutors del debat sobre la filosofia nacional catalana.

4.2. *Com determinar una unitat filosòfica?*

Passem tot seguit a analitzar la segona operació descrita per Worms. Un cop determinat els materials de la història nacionalista de la filosofia que es vol construir, cal infondre'ls una *unitat filosòfica*, és a dir, una teoria sobre què tenen en comú en un sentit filosòfic. Aquesta operació pot interpretar-se de dues maneres: com una *inducció* o com una *prescripció*. Des del primer punt de vista, el filòsof historicista no fa res més que *descobrir* una unitat filosòfica inherent als materials que estudia. A través d'una inducció, s'adona que tots els filòsofs estudiats compartien unes mateixes característiques, siguin formals o doctrinals, que legitimen a tractar-los com una unitat. Es tractaria, doncs, d'una operació *a posteriori*. Tanmateix, també pot dur-se a terme *a priori*, és a dir, projectant o *imposant* als materials la pretesa unitat filosòfica. Lògicament, no totes les interpretacions són igual de coherents amb les dades. Quina de les dues operacions és la correcta? La *a priori* o la *a posteriori*? Cap de les dues. Determinar una unitat filosòfica en una operació estrictament hermenèutica. No hi ha una interpretació *correcta* de la història de la filosofia als Països Catalans, posem per cas. Només veritats històriques. Ara bé, per això mateix la versió inductivista és menys honesta, perquè pretén descriure aquesta unitat com una pretesa realitat independent del paradigma usat per l'historiador. Malgrat això, la majoria dels filòsofs nacionalistes defensen que la seva proposta és *científica*, és a dir, fruit d'un llarg procés d'estudi inductiu *a posteriori* que els ha permès *descobrir* objectivament aquesta unitat. Però es tracta d'una descripció errònia de la seva pròpia activitat.

Tal com a mostrat Aviezer Tucker, tot discurs historiogràfic de la filosofia té com a mínim dues dimensions que convé diferenciar: (1) la *fenomenològica*, és a dir, allò que l'historiador creu de la seva pròpia

pràctica; i (2) la *descriptiva*, és a dir, la descripció epistemològica d'allò que fa l'historiador.¹⁸¹ Així doncs, que els filòsofs nacionalistes creguin que construeixen històries *a posteriori* no nega que *descriptivament* ho facin *a priori*. Veurem que aquest és una de les obsessions i errors més comuns dels interlocutors catalans, especialment de Josep Torras i Bages, qui acusarà els seus enemics d'aprioristes quan ell, i qualsevol que es dedica a aquesta disciplina, abans de tractar amb els materials ja sap quina és la unitat filosòfica que vol defensar. Val a dir tot sovint s'aprofita aquesta operació per excloure algun filòsof que, malgrat formar part de la història comunitària, no encaixa amb la resta, i que precisament en aquesta exclusió es posa de manifest la insuficiència de l'explicació inductivista.

En qualsevol cas, Worms exposa *cinc* criteris amb què infondre aquesta unitat filosòfica entre els textos i autors d'una història nacional. Els tres primer són formals i els dos últims, doctrinals. Són: (1) per filiació; (2) per origen; (3) per història; (4) per doctrina; (5) per un relat nou. Al cap i a la fi, són criteris prou coneguts. La filiació consisteix a descriure certes relacions de mestratge entre els filòsofs. Si hi ha tal cosa com una unitat filosòfica, és perquè hi ha una vinculació *sociològica* entre els actors. Això permet parlar de corrents, o inclús de tradicions, a l'interior d'una comunitat intel·lectual sense que s'hagi de fer referència al contingut dels seus textos. De nou, l'obra de Randall Collins podria ser considerada una font per justificar aquesta mena d'aproximacions. El segon criteri, per l'origen del pensament dels actors, no deixa de ser una forma de filiació, però centralitzada en una o poques fonts comunes de les quals veurien tota la resta de filòsofs nacionals. Com veurem, Ramon Llull va jugar aquest paper de *font primordial* en la proposta d'alguns filòsofs nacionalistes catalans, qualificant-lo de l'autèntic «filòsof nacional de Catalunya». Finalment, el tercer criteri no fa res més que ampliar encara més aquest marc i no restringir-se ni al mestratge ni les fonts originals, sinó incloent el conjunt de tota la història de la filosofia de la comunitat estudiada.

Pel que fa als criteris doctrinals, Worms assenyala una distinció *dual*. El quart criteri és aquell que atorga unitat filosòfica al conjunt dels materials basant-se en el seu *contingut*. És el cas d'algunes filosofies nacionalistes que restringeixen la seva història a un sol sistema desenvolupat al llarg del temps, com podria ser el tomisme, en el cas català. Lògicament, aquests criteri té l'inconvenient d'excloure tot aquell que no formi part d'aquest corrent de pensament. Però no és res que soli preocupar gaire als historicistes, més aviat al contrari. Excloure tots els filòsofs catalans que no siguin tomistes té la virtut d'atorgar una (falsa) unitat al pensament català que poden usar per discriminar els «autèntics filòsofs catalans» dels que no (o heretges, en el cas confessional). Com veurem tot seguit, l'essencialització d'aquesta unitat permet defensar que hi ha maneres «nacionals» de pensar, «a la catalana manera», i això es fa servir com a eina política per construir una identitat política concreta i combatre les alternatives representades per altres formes d'infondre la unitat

¹⁸¹ TUCKER, Aviezer (2004) *Our knowledge of the past: A philosophy of historiography*. Cambridge University Press, pp. 3-6.

filosòfica. Alternativament al criteri merament doctrinal, hi ha el de conformar un relat completament nou. En comptes de limitar-se a identificar una doctrina filosòfica preexistent com aquella que defineix els filòsofs catalans, hi ha historiadors que opten per inventar-se una doctrina pròpia i atribuir-la al conjunt dels pensadors nacionals. Aquesta doctrina inèdita, que sol ser la filosofia o el sistema del mateix historiador, serveix per discriminar quins són els autèntics filòsofs nacionals. D'alguna manera, aquest criteri implica que l'autor es basteix una història nacional *a mida*, solament reconeixent a aquells pensadors de la seva comunitat que *el precedeixen* o *prefiguren* doctrinalment. És el cas de Francesc Pujols.

El resultat final d'atorgar una unitat filosòfica, sigui per mitjans formals o doctrinals, és l'*adjectivació* de la història estudiada. Per resumir la unitat infosa, se sol optar per seleccionar uns pocs termes filosòfics que descriuran la singularitat de la «filosofia catalana», posem per cas. N'hi ha molts exemples, i depenen del tipus de criteri emprat per infondre la unitat. En el cas d'un criteri per doctrina, per exemple, els adjectius utilitzats són els propis de les doctrines que pretesament defineix la història nacional: «tomista», «positivista», «dul·lista», «cristiana», «kantiana», etc. En canvi, en la resta de criteris solen ser termes més genèrics, normalment manlevats de la metafísica o d'altres branques de la filosofia: una filosofia nacional «realista», «idealista», «pragmàtica», «crítica», «psicologista», «assenyada» «legalista», etc. Significativament, a aquesta formulació se l'anomena «caràcter filosòfic nacional».

4.3. Com es vincula la història de la filosofia amb un caràcter nacional?

Finalment, la tercera i última operació assenyalada per Worms consisteix a *superposar* la història de la filosofia unificada sota un criteri històric i filosòfic amb el pretès «caràcter nacional» de la comunitat estudiada. Worms usa el terme «solapament» (*rabat*) per posar de manifest el que després anomena «vincl» (*lien*) entre dos constructes amb procedències ben diferents. El presumpte «caràcter nacional» d'una comunitat no és res que el filòsof nacionalista creï de nou, sinó que manleva de manera interessada d'altres intel·lectuals, especialment d'antropòlegs i etnòlegs.¹⁸² Lògicament, aquells intel·lectuals que han desenvolupat una teoria sobre el caràcter nacional són tant o més *nacionalistes* i *essencialistes* que els nostres filòsofs historicistes i, fins i tot, és probable que usin una metodologia similar a l'hora de conformar-la argumentativament. L'adjectivació també hi és present, per exemple. En comptes de treballar amb textos i autors de la filosofia, però, treballen

¹⁸² WORMS, Frédéric (2001) «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 66.

amb materials d'etnografia i antropologia (històrica o no). Això tampoc significa que no puguin ser filòsofs els que generin aquests models. Simplement, cal fer notar que es tracta de dos constructes diferents que, en l'operació que ens ocupa, se *superposen* o *vinculen* per aconseguir formar una «filosofia nacional». No cal dir que hi ha moltes teories que coexisteixen sobre el caràcter nacional d'una comunitat, raó per la qual l'historicista necessita triar aquella que més li convé per als seus objectius nacionalistes. Si no, la superposició seria impossible.

Com duen a terme aquesta vinculació? De nou, Worms assenyalava tres maniobres possibles: usar (1) un vincle *descriptiu*; (2) un vincle *causal*; i (3) un vincle *normatiu*. Desgraciadament, les descriu ben poc.¹⁸³ Tanmateix, creiem que hi ha coincidència entre aquests tres tipus de vinculacions i les tres «estratègies» argumentatives descrites amb detall (i amb anterioritat) per Marc Crépon per a explicar el funcionament de les filosofies nacionals. De fet, els termes són gairebé iguals que els emprats per Worms: Crépon refereix a estratègies (1) *descriptives o explicatives*; (2) *programàtiques*; i (3) *complexes*.¹⁸⁴ Tot i que la coincidència no és simètrica, procurarem relacionar-les.

En primer lloc, hi ha la possibilitat de vincular el caràcter nacional amb una història de la filosofia a través d'una mera *descripció* d'ambdues, mostrant simplement les seves semblances que hi ha i sense preguntar-se si hi ha alguna raó d'aquesta coincidència. Resulta que el caràcter nacional català és realista i realista és la seva filosofia. Com és natural, aquesta vinculació depèn de l'elecció d'un caràcter nacional coherent amb la unitat filosòfica atorgada. De fet, moltes vegades la maniobra és inversa: un cop se sap quina proposta de caràcter nacional es prefereix, s'infon una unitat filosòfica amb què quadri. De nou, els filòsofs historicistes neguen que sigui així com treballen. Des del seu punt de vista, la coincidència *existeix*, i ells no fan més que descobrir-la.

En segon lloc, hi ha la vinculació que Worms anomena «causal» i Crépon «explicativa», encara que aquest últim no les diferenciï pròpiament de les descriptives. S'utilitza quan l'historicista ja no es conforma constatant la *coincidència* entre caràcter i filosofia nacionals, sinó que vol *explicar-la*. És aleshores quan s'opta per defensar una *ascendència causal*. En la mesura que el caràcter filosòfic és un subconjunt de la totalitat del caràcter nacional, s'entén que n'és una manifestació intel·lectualitzada. Si la filosofia catalana és «realista» és perquè es tracta d'una manifestació del seu caràcter etnològic «assenyat», per exemple. Molts filòsofs del vuit-cents i principis del nou-cents van defensar aquesta posició explicativa, que de nou té les seves arrels en l'obra de

¹⁸³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁸⁴ CREPON, Marc (1989) «L'idée de "philosophie nationale"». Dins: JACOB, André (ed.) *Encyclopedie philosophique universelle*, vol. 4, pp. 254-265.

Ficthe. En el cas català, com veurem, tindrà un notable i influent defensor: Francesc Xavier Llorens i Barba. Ara bé, la maniobra és fal·laç per les mateixes raons que hem donat més amunt.

Finalment, el tercer i últim tipus de vincle és *prescriptiu*, i suposa portar fins a les últimes conseqüències la superposició historicista que estem analitzant. Ja no només es pretén explicar l'origen del caràcter filosòfic d'una comunitat, sinó *prescriure* a partir d'ell quin tipus de filosofia convé per al desenvolupament nacional. En realitat, aquesta maniobra *essencialitza* fins a tal punt *una interpretació* de la història de la filosofia d'una comunitat que acaba censurant qualsevol doctrina que se n'aparti. Com hem defensat, totes les històries nacionalistes de la filosofia de tipus 3 tenen aquesta funció *restrictiva*. Al cap i a la fi, són doxografies específiques, és a dir, estancaments del cànon. Ara bé, allò que diferencia a les conformades amb aquest tercer vincle és que inclouen en el seu propi discurs (i no només com una conseqüència o reflexió que fa l'autor al final de l'obra) la creença en la ineluctabilitat d'una forma de filosofar. Crépon assenyala amb encert que es tracta d'estratègies *messiàniques*, que prenent-se molt seriosament el vincle causal entre caràcter etnològic i filosòfic són incapaces d'imaginar escenaris alternatius que provinguin dels propis connacionals. Si és autènticament català, un filòsof pensarà necessàriament de manera *nacional*. D'aquesta manera es realitza la «missió de la nació», un element que estava absent en els altres dos vincles. En conseqüència, tots els discursos que divergeixin d'aquesta missió són acusats d'estrangers, fins i tot si són generats per pensadors de la comunitat. S'afirma que s'han «pervertit», que s'han deixat influenciar massa per una altra filosofia nacional. És per això que Worms anomena «programàtic» a aquest vincle, perquè més que una descripció o explicació, el que fa és defensar un programa polític-filosòfic. Com veurem, d'estratègies d'aquest tipus no en falten a la història de la filosofia als Països Catalans.

Per acabar, cal advertir altra vegada que els anteriors són models *purs*, i que, en canvi, la realitat és molt més «complexa», tal com Crépon constata en dedicar una categoria pròpia a les estratègies *mixtes*. Però en qualsevol cas, amb l'exposició anterior s'aprecia la *forma general* en tres passos amb què es construeixen les històries nacionals de la filosofia. Lògicament, aquest quadre és esquemàtic i susceptible de ser esmenat amb l'estudi de casos específics que, esperem, la nostra aportació pugui induir en el futur com si es tractés d'un programa científic d'investigació. I precisament per aquesta raó, el que farem a continuació és oferir l'estudi d'un cas singular: el de *la història del debat sobre la filosofia nacional catalana*.

Segona part:

**Història del debat sobre la
filosofia nacional catalana
(1892-1918)**

1. Precedents del debat (1854-1892)

Preguntar-se pels orígens de qualsevol filosofia nacional significa cercar el moment en què algú, en una comunitat concreta, va realitzar per primera vegada i simultàniament les tres operacions argumentatives amb què hem definit aquest gènere historiogràfic: (1) postular una unitat històrica entre els seus filòsofs; (2) determinar-los una unitat filosòfica o caràcter filosòfic nacional; i (3) superposar el resultat amb un presumpte caràcter etnològic. Això implica que les històries d'aquesta mena només poden sorgir en comunitats que *ja són o estan en vies d'esdevenir* historicistes, és a dir, on ja hi ha o s'està constituint un nacionalisme intel·lectualitzat. No hi ha dubte que en el cas dels Països Catalans això no s'esdevé pròpiament dit fins al segle XIX, quan, induïts per la introducció del romanticisme i el positivisme, es comencen a bastir discursos historicistes *moderns* en l'àmbit de l'etnologia, les ciències humanes i les humanitats. Ens referim a estudis com els que, l'any 1862, va publicar Josep de Letamendi (1828-1897) amb el títol *Ensayo de fisiología provincial*, on proposava una definició tripartida de la «fisiologia» o el caràcter «provincial» dels catalans.¹⁸⁵ Posem l'exemple de Letamendi perquè, com es veurà, tindrà una gran influència en el debat sobre la filosofia nacional catalana, i, malgrat la seva antiguitat, serà àmpliament citat per interlocutors a més de quaranta anys vista. L'estudiarem en detall als capítols corresponents. Ara bé, d'exemples n'hi ha molts més.

Letamendi representa un sector de la intel·lectualitat catalana que, com a mínim des de la seva introducció amb la revolució liberal de 1835, anava adoptant progressivament els plantejaments historicistes del romanticisme i allò que Lluís Calvo, a la seva imprescindible *Historia de la antropología en Cataluña*, anomena «la formulación idealista y nostálgica de la etnicidad, la cual construyó a articular poderosamente diversos planteamientos en torno del carácter nacional o la construcción de una ideología nacionalista superadora de los conflictos de clase».¹⁸⁶ Als Països Catalans, és sabut que aquest paradigma etnològic havia quedat consignat en una obra coetània a la de Letamendi i que, de nou, serà referència obligada per tots els posteriors

¹⁸⁵ LETAMENDI, José de (01/1862) «Ensayo de fisiología provincial». *Revista de Cataluña*, 1, pp. 47-53.

¹⁸⁶ CALVO, Lluís (1997) *Historia de la antropología en Cataluña*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 17.

interlocutors de la filosofia nacional perquè, per primer cop, *solapa* caràcter nacional i filosofia: el discurs d'obertura del curs universitari 1854-1855 del professor Francesc Xavier Llorens i Barba (1820-1872).

1.1. Els romàntics: Francesc Llorens i Barba i Josep Leopold Feu (c. 1854-1865)

Al discurs de Llorens i Barba es postula obertament l'existència de «l'esperit nacional», d'una banda, i de l'altra, més important encara per a nosaltres, que «también el pensamiento filosófico adquiere un aspecto indígena y forma parte del patrimonio intelectual de cada pueblo».¹⁸⁷ Llorens i Barba hi *exposa* els pressupòsits argumentatius necessaris per a conformació d'una història nacional de la filosofia, encara que, com hem explicat, no l'entengui com una operació historiogràfica, sinó com la presumpta descoberta *inductiva* de l'essència de la pàtria en les seves diferents manifestacions (esmenta la llengua, la literatura, els costums, les institucions, la religió i l'art). Totes aquestes instàncies i disciplines no serien res més que manifestacions més o menys intel·lectualitzades d'aquest *esperit*, i fins i tot, Llorens i Barba arriba a proposar un ordre tripartit d'aparició de diferents manifestacions intel·lectuals, a l'estil hegelian, en el qual la filosofia seria la darrera o més madura (religió, art i filosofia).¹⁸⁸

No obstant això, Llorens i Barba només va *exposar* els principis per crear una història nacional de la filosofia, però no en va desenvolupar cap de pròpia. Només va descriure les tres operacions de Worms (des del punt de vista inductivista), però no les va aplicar a cap comunitat. No va establir cap unitat històrica ni filosòfica. Però encara que no les apliqués, va reclamar la seva aplicació per a una nació en concret que no és Catalunya, sinó Espanya. Llorens i Barba, en efecte, acaba el discurs reclamant la necessitat que «el pensamiento filosófico [esté] en *concordancia* con nuestra vida nacional»,¹⁸⁹ i no deixa marge de dubte que s'està referint «a nuestra España» (l'èmfasi és nostre).¹⁹⁰ Fixi's que el terme «concordancia» aquí posa de manifest el

¹⁸⁷ LLORENS I BARBA, Francesc Xavier (1854) *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855 dijo en la Universidad de Barcelona*. Imp. Tomás Gorehs, p. 7.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 5 i ss.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 22.

que, seguint a Worms, hem anomenat «solapament» entre el caràcter etnològic i filosòfic nacionals, en aquest cas, espanyols.

Que no s'estigui referint a Catalunya pot semblar banal, però l'ús indiscriminat que els catalanistes faran d'aquest text com a font d'autoritat la transforma en una qüestió fonamental. Tal com va afirmar Alexandre Galí, «la filosofia de Llorens i Barba va ésser rebuda com un oracle pel més selecte de les nostres promocions universitàries i (...) va tenir una gran transcendència en la cristal·lització de certes idees generadores del catalanisme polític».¹⁹¹ S'ha escrit molt sobre aquesta influència, i no ens pertoca a nosaltres fer-ne un estudi sistemàtic.¹⁹² Com pot ser que un text inscrit indubtablement en el nacionalisme espanyol, i molt escoltat pels filòsofs nacionalistes espanyols, pogués tenir tanta influència sobre el catalanisme? Com salvaven els catalanistes aquesta aparent paradoxa? A partir del que hem exposat a la primera part de la tesi, podem concloure que la plasticitat del pensament de Llorens i Barba es deu, precisament, a ser el primer que va *exposar* als Països Catalans el mètode nacionalista de la historiografia filosòfica, però no qui la va *aplicar*. La seva condició d'«oracle», doncs, prové que Llorens i Barba va *introduir i ensenyar* per primera vegada com es construeixen històries d'aquesta mena. D'aquí, la veneració i autoritat amb què se'l va bastir a partir d'aleshores. Ara bé, per aquesta mateixa raó *no* podem considerar-lo el primer interlocutor de la filosofia nacional catalana, com molts el consideraran al llarg de les dècades. No només perquè no va ocupar-se mai de la història de la filosofia als Països Catalans (raó amb la qual ja n'hi hauria prou), sinó perquè ni tan sols va construir una filosofia nacional pròpiament dita.

Tot i això, difós el mètode i tenint a l'abast alguns models etnològics «provincians» com el de Letamendi, no és estrany que les primeres autèntiques manifestacions d'historiografia «catalanista» de la filosofia no tardessin a aparèixer. Posem «catalanista» entre cometes perquè als anys seixanta del segle XIX encara no es pot parlar amb propietat de nacionalisme català, com ho posa de manifest el que, ara sí, podem considerar el

¹⁹¹ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. Congresos i moviment científic i filosòfic*. Vol. XIX. Fundació Alexandre Galí, p. 178.

¹⁹² L'estudi més complet que hi ha sobre la filosofia de Llorens i Barba és del doctor Vilagrassa: VILAGRASSA, Fèlix (2006) *Francesc Xavier Llorens i Barba: cultura i política a la Catalunya del segle XIX*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral. Igualment, la monografia que li va dedicar Joan Cuscó: CUSCÓ, Joan (1999) *Francesc Xavier Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

primer interlocutor del nostre debat: Josep Leopold Feu (1836-1912), estudiós de la filosofia catalana vuitcentista.¹⁹³

En el seu discurs a l'Acadèmia de les Bones Lletres de Barcelona de l'any 1865, Feu es desmarca del que anomena «el catalanismo estrecho y pretencioso, cuyos resultados son precisamente hacer que se desconozca por los incrédulos lo que existe en realidad á causa de las desmedidas y arbitrarias pretensiones que no se acertaron á justificar».¹⁹⁴ Com s'aprecia, i com han posat de manifest Jaume Roura, Ignasi Roviró i Xavier Serra, els únics que han estudiat el seu discurs i l'han contextualitzat amb l'obra dels seus contemporanis, Feu estava en contra de separar absolutament el caràcter i pensament espanyol i català.¹⁹⁵ No obstant això, defensa, en les seves pròpies paraules, una «fisonomia especial de la escuela catalana», consistent en unes «armonías y consonancias entre la especulación, la literatura y el arte como formas de cultura provincial».¹⁹⁶ No hi ha dubte que el marc és el propi de la disciplina que ens ocupa, els fonaments dels quals extreu directament del model de Llorens i Barba, de qui havia estat deixeble directe i a qui atribuïa una missió providencial, com veurem.¹⁹⁷

¹⁹³ Desgraciadament, hi ha ben poca bibliografia sobre Feu. Per a una font coetània a l'autor, vegeu: «Feu, D. José Leopoldo» (1889). Dins: ELÍAS DE MOLINS, Antonio (ed.) *Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX*. Fidel Giró, pp. 597-598.

¹⁹⁴ FEU, Josep Leopold (1865) *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana*. Real Acadèmia de les Bones Lletres, p. 12.

¹⁹⁵ ROURA, Jaume (1988) «Positivisme, materialisme i evolucionisme». *Butlletí de la Societat Catalana de Pedagogia*, 1, p. 84; ROVIRÓ, Ignasi (2017) «Francesc Xavier Llorens: la filosofia nacional de Catalunya». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, p. 120; SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, pp. 26-28.

¹⁹⁶ FEU, Josep Leopold (1865) *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana*. Real Acadèmia de les Bones Lletres, p. 10.

¹⁹⁷ Sobre la relació de Feu amb Llorens i Barba, vegeu de nou: ROURA, Jaume (1988) «Positivisme, materialisme i evolucionisme». *Butlletí de la Societat Catalana de Pedagogia*, 1, p. 84; ROVIRÓ, Ignasi (2017) «Francesc Xavier Llorens: la filosofia nacional de Catalunya». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, p. 120, n. 16.

Feu comença definint molt esquemàticament el caràcter etnològic català com a observador, creient, amb sentit del deure, desconfiat amb l'enteniment, espiritualista i pràctic.¹⁹⁸ No justifica en cap moment aquestes declaracions, malgrat l'enorme influència que tindran més endavant. Això sí, l'arriba a qualificar de «carácter nacional».¹⁹⁹ A continuació, però, defineix el caràcter *filosòfic* català com una manifestació sorgida de l'anterior i construeix un mite historiogràfic que, com veurem, no ha abandonat mai l'estudi de la filosofia als Països Catalans: la seva similitud amb la filosofia escocesa del sentit comú. Fent ús d'una cita de Thomas Reid en què afirma que a Escòcia no hi ha unitat doctrinal, sinó unitat en el «bon sentit», Feu afirma a continuació que:

Una observación análoga cabe aplicar á nuestro antiguo Principado, aunque en escala mas modesta. Los estudios filosóficos, nunca olvidados aquí y armónicos en su tendencia, se apoyan siempre en la base del sentido común; contradizen generalmente las aspiraciones exageradas del entendimiento; tienden con preferencia á la psicología experimental y desdeñan los ideales propios que de puro sutiles se quiebran (...) por esto su ciencia es metódica y austera; por esto ni la deslumbran fugaces respaldos; por esto sabe ser sóbria sin desdeñar la filigrana de las formas (...) [y] se baña en los raudales del cristianismo y trae el depósito de sus investigaciones al pie del altar.²⁰⁰

La retòrica amb què està redactat el text, pròpia d'un discurs oral, impedeix l'exposició sistemàtica de la proposta en guany d'una presumpta eloqüència. Però en qualsevol cas, sembla que el sentit comú i una mena d'espiritualisme cristià serien allò que caracteritzarien al que anomena «escola catalana» de filosofia.²⁰¹ No hi ha dubte que s'està definint la filosofia de Llorens i Barba, i de la resta de professors universitaris de Barcelona, com si es tractés d'una tendència *històrica* dels Països Catalans. Feu atorga unitat i adjectivació filosòfiques als pensadors catalans a través d'allò que anomena «miras y tendencias» compartides, és a dir, els atorga la preuada *unitat filosòfica* que en realitat no és altra cosa que una apologia de Martí d'Eixalà i Llorens i Barba a qui, per la seva banda, va dedicar estudis monogràfics en forma d'articles.²⁰² A més, *superposa* aquestes presumptes tendències amb el pretès caràcter etnològic que ell mateix ha definit, obtenint una filosofia catalana feta a

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 12.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 13.

²⁰¹ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, p. 27.

²⁰² «Feu, D. José Leopoldo» (1889). Dins: ELÍAS DE MOLINS, Antonio (ed.) *Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX*. Fidel Giró, pp. 597-598.

mida. No hi ha dubte, és parcial, erroni i imprecís, i precisament per això podem assegurar que ja estem davant d'un autèntic historiador catalanista de la filosofia.

Tanmateix, la proposta de Feu té limitacions importants en l'aplicació històrica. Per culminar una filosofia nacional, cal donar una lectura de la història intel·lectual del territori o comunitat en qüestió, i Feu es restringeix únicament als filòsofs universitaris catalans del segle XIX. Lògicament, la falta de perspectiva és innegable en un text que, de fet, es redacta enmig de la centúria que estudia. Tot i això, les seves consideracions són ben significatives i pertinents al gènere en què s'emmarca, i a més seran d'una gran influència en el debat posterior. Així, en la línia d'elogiar la filosofia acadèmica barcelonina per damunt de la resta, dedica molt esforços en rebaixar la importància del pensament de Jaume Balmes (1810-1848), considerant que va sacrificar el seu talent en defensa del catolicisme i salvant a Espanya de les presumptes i perniciosos influències de la filosofia europea, com ara el panteisme.²⁰³ No és que Balmes no participés de la tendència general de l'escola catalana, sinó que, simplement, no n'és la seva estrella, i això és ben significatiu tenint en compte, com veurem en detall, l'enorme prestigi que adquirirà Balmes en el debat nacional català a partir de 1906. Abans que Balmes, Feu assenyala a Martí d'Eixalà, Ignasi Sanponts, Joaquim Rei, Josep Ferrer i Subirana i Pau Piferrer com els seus noms insignes. Tots ells, no cal dir-ho, relacionats personalment o amb les tendències filosòfiques de Llorens i Barba, ja sigui a la Universitat de Barcelona o a les que posteriorment s'han anomenat «Escola Apològica Catalana» i «Escola Històrica Catalana».²⁰⁴

1.2. Els positivistes: Pere Estasen i Valentí Almirall (c. 1868-1886)

No obstant això, el model romàntic no va ser l'únic que va contribuir a la formació d'una historiografia catalanista de la filosofia. A partir de la revolució de 1868, la filosofia positivista va començar a difondre's pel país, i això va propiciar el sorgiment d'una manera alternativa de configurar l'etnologia catalanista: el naturalisme. De nou en paraules de Lluís Calvo, «el casi nulo desarrollo de las investigaciones de carácter antropológico en la Cataluña decimonónica así como la escasa articulación de los trabajos en prehistoria o en arqueología, hicieron que, en ciertos círculos políticos catalanistas, se buscasen argumentaciones de carácter somático para edificar la referida especificidad».²⁰⁵ Per «somàtic» s'entén la metodologia que investigava les

²⁰³ FEU, Josep Leopold (1865) *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana*. Real Acadèmia de les Bones Lletres, p. 20.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 17 i 25.

²⁰⁵ CALVO, Lluís (1997) *Historia de la antropología en Cataluña*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 30.

presumptes condicions materials que originaven el caràcter nacional, a saber, el clima, la geografia i, fins tot, la raça. Es tracta de propostes vinculades a les pseudociències de l'època, entre les quals s'hi troba la frenologia i el «racisme científic». Als Països Catalans hi hagué notables conreadors d'aquests gèneres, com ara Marià Cubí (1801-1875), i alguns d'aquests van posar-se al servei del catalanisme federalista que començava a configurar-se en aquells moments i que va tenir el seu punt àlgid en la proclamació de l'estat Català de 1873: Josep Pella i Forgas (1852-1918), Domènech Martí i Julià (1861-1917), Bartomeu Robert (1842-1902) i, sobretot, Pompeu Gener (1846-1920), de qui ens ocuparem en detall més endavant.²⁰⁶ Una obsessió que travessa l'obra de tots aquests autors, que exerciren d'autèntics etnòlegs catalanistes, és la de distingir el caràcter català del castellà, atenint-se a les condicions somàtiques dels seus membres i les condicions geogràfiques dels seus respectius territoris, conclouent una teoria determinista de la raça. Aquí, assegura Calvo, cal veure-hi la influència de «diversos pensadores foráneos, caso de Comte, Littré o el referido Spencer, [que] gozaron de una fuerte aceptación en la sociedad catalana: sus postulados se convirtieron en un buen argumento con vistas a consolidar diferentes posiciones ideológicas, en concreto, las sostenidas por la burguesía (...) o las del proletariado».²⁰⁷

De nou, no ens interesen *per se* els discursos etnològics del positivisme catalanista, sinó només aquells que des d'aquest corrent van construir un caràcter filosòfic diferencial. Pere Estasen (1855-1913), sociòleg, economista i evolucionista de gran prestigi arreu d'Espanya va ser el primer a fer aquest pas. Ho feu en el context de la polèmica sobre la llibertat de càtedra iniciada des de la Restauració borbònica que va tenir com a resultat, precisament, la «polèmica de la ciència espanyola» (1876-1877) que acabaria motivant a Marcelino Menéndez Pelayo a bastir una autèntica història nacionalista de la filosofia espanyola en les seves obres més conegudes: *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1889) i la *Ciencia española* (1887), de qui també haurem de parlar amb deteniment.²⁰⁸ A Catalunya, la polèmica entorn de la llibertat de càtedra va tenir un punt d'inflexió precisament en el marc on s'insereien les conferències que Estasen va impartir a l'Ateneu Barcelonès a partir del 12 de gener de 1877 sobre el positivisme i els seus autors capitals. El seu curs, originalment planificat amb 40 lliçons, va ser prohibit per la junta de l'Ateneu a

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 35.

²⁰⁸ Sobre aquesta polèmica i la contribució de Menéndez Pelayo, vegeu: SANTOVEÑAS, Antonio (1992) «Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia». *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, 12, pp. 235-254.

partir de la cinquena sessió, juntament amb el d'altres autors d'orientació obertament positivista com Gonçal Serraclara (1841-1885) (particip directe de l'esmentada proclamació de l'estat Català de Baldomer Lostrau) i Joaquim Maria Batrina (1850-1880).²⁰⁹ No obstant això, el curs d'Estasen va publicar-se sencer el mateix any, i allí s'hi plasmava una de les declaracions que va escandalitzar més i que, alhora, més influència va tenir en el desenvolupament del nostre debat: que el caràcter filosòfic català era *positivista*.²¹⁰ En les seves pròpies paraules:

Considero al pueblo catalán con particular aptitud para la filosofía positivista y está suficientemente preparado para que en él tome incremento y desarrollo esta filosofía. Está mas inclinado y predispuesto á aceptar aquellos sistemas filosóficos que se basan en la experimentación, en la observación, en el análisis; que arrancan del empirismo. No es tan idealista como el resto de los españoles. (...) y adquirido el libre y completo desenvolvimiento, sería el pueblo que mejor aptitud revelaría para la comprensión y ampliación de las verdades que proclama la filosofía positiva.²¹¹

Estasen justifica aquesta afirmació d'acord amb una definició del caràcter *etnològic* català, al qual, doncs, *solapa* una filosofia catalana unificada sota la doctrina positivista. Segons Estasen, «por regla general, el catalán se distingue por su talento eminentemente práctico; en las cuestiones sociales no vacila y le llama la atención la cuestión económica, con preferencia sobre las demás, (...) aunque, y dicho sea de paso, se encuentra algo viciado por ajenas influencias».²¹² La causa d'aquest caràcter etnològic és *material*, i Estasen es refereix a varis condicionants d'aquesta mena, en la mesura que, afirma, «las ideas aún cuando idénticas en el fondo, se transforman segun el cerebro de donde nacen, el lugar en que se esparcen y la especie de atmósfera y medio

²⁰⁹ Sobre aquesta censura al positivisme a l'Ateneu Barcelonès, i el naixement del conseqüent Ateneu Lliure de Barcelona, vegeu: CASASSAS, Jordi (1986) *L'Ateneu Barcelonès. Dels orígens als nostres dies*. La Magrana, pp. 46-50.

²¹⁰ Només per posar un exemple, en una data tant tardana com l'any 1961, gairebé un segle després, Francesc Pujols encara afirmava en un article que «el positivismo, dijo Pedro Estasen en la conferencia que dió en el Ateneo Barcelonés, a los que por aquel tiempo combatían el método del montpelusiano [Comte], está más dentro de la manera de pensar de los catalanes que todas las filosofías escolásticas de que se alimentan». Continuava essent, doncs, una autoritat. PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y Misión de Occitania». *Revista Gran Via de actualidades, artes y letras*, 485, p. 7.

²¹¹ ESTASEN, Pere (1877) *El positivismo o el sistema de las ciencias experimentales*. Janés Hermanos, p. 33.

²¹² *Ibidem*.

ambiente en que se desenvol·lan».²¹³ Aquests condicionants predisposen als seus habitants al pragmatisme i, en conseqüència, a pensar de manera *positivista*, entesa com la doctrina pràctica i empírica per excel·lència aliena a les eixorques discussions de la metafísica. Contràriament, al català, afirma Estasen, li interessien la política i l'economia, la praxi intel·lectual a la que, no per casualitat, es dedicava.

Estasen no va més enllà. No traça una història nacional dels Països Catalans. A la primera part de la tesi ja hem explicat que sempre és més difícil que el positivisme o l'anàlisi contemporània tracin *històries* de la filosofia.²¹⁴ Ara bé, el precedent d'Estasen va ser crucial per al desenvolupament del catalanisme posterior, en la mesura que Valentí Almirall, pare del catalanisme polític, va heretar la seva concepció etnològica i filosòfica nacionals i les va reproduir altra vegada a una de les obres de major influència d'aquest moviment: *Lo catalanisme* (1886). No ens pertoca una anàlisi exhaustiva d'aquesta obra que, d'altra banda, no conté cap filosofia nacional. Simplement, constatar que el model positivista d'Estasen va fer fortuna a través d'Almirall, qui afirma, en efecte, que:

Tota la nostra historia diu que'l caràcter català te per base lo positivisme particularisador, que en los temps en que no estava degenerat encara, donava per resultat lo bon sentit ab que mirava y resolia las qüestions. Jamay hauria lo nostre poble portat á efecte una epopeya com la castellana, pero jamay tampoch hauria deixat d'avansar camí ab pausa y solidés cap á la millora y l'avens, si hagués pogut seguir dirigint la política del pays. Aquesta no'ns hauria portat á fer molt soroll en lo món, pero en cambi nos hauria arreglat dintre de casa.²¹⁵

Fixi's en les diferències d'aquesta concepció i la del model de Feu: (1) absència completa de confessionalitat cristiana; i (2) res d'espiritualisme, sinó materialisme científic o empirisme. Tot i això, Estasen, Almirall i Feu coincidien en definir el pensador català com allunyat de l'especulació, el segon a través d'una

²¹³ *Ibidem*, p. 36.

²¹⁴ Tanmateix, constatem que hi ha dos estats-nacions que han construït una història nacional de la filosofia afirmant que el positivisme és el seu tret diferencial: la República Xteca i el Brasil. Sobre el primer, vegeu: NOVÝ, Lubomír., GABRIEL, Jirí., & HROCH, Jaroslav (eds.). (1994). *Czech philosophy in the XXth century* (Vol. 4). CRVP. Sobre el segon, on cetament el positivisme està molt lligat a la ideologia nacionalista des dels orígens de la guerra d'independència amb Portugal, vegeu: LINS, Ivan (1964) *História do positivismo no Brasil*. Editôra nacional i PEREIRA, Mozart (1998) *O positivismo no Brasil. 200 anos de Augusto Comte*. AGE editoria.

²¹⁵ ALMIRALL, Valentí (1979) *Lo catalanisme*. Edicions 62, pp. 56-57.

comparació amb el «sentit comú» dels escocesos i els primers a través de la practicitat (o antiessencialisme) positivista que diferencia els catalans dels castellans. Aquesta mínima semblança entre ambdós models, que els coetanis no van veure, la magnificaran els interlocutors posteriors i acabaran confeccionant una síntesi *sui generis* entre «sentit comú» i «positivisme» catalans en la noció patrimonial de «seny», com veurem al capítol següent en estudiar el paradigma catalanista de la filosofia defensat per Josep Torras i Bages.

1.3. L'escola filosòfica catalana de Claudi Omar (1883)

Finalment, convé esmentar un últim precedent del nostre debat on ja trobem gairebé tots els elements constitutius d'una autèntica filosofia nacional catalana: «l'escola filosòfica catalana» de Claudi Omar (1861-1931).²¹⁶ Ens referim al conjunt de tres articles, publicats l'estiu de 1883 a la revista *L'Esperit Català*, en què aquest reconegut escriptor i periodista de la Renaixença reclamava la constitució d'una «filosofia catalana» que es basés no només en el present, sinó també en el patrimoni filosòfic del *passat* català. En les seves pròpies paraules, «lo conjunt de las [escoles] que's formaren en lo regne de Aragó es lo que'n debem dir filosofia catalana. Componen la nostra filosofia axis mateix lo extrany Arnau de Vilanova que'l místich Ramon Llull, lo profundíssim Lluís Vives que'l agradable Muntaner, tots los que poden anomenarse filosofhs y floriren ja en Catalunya, ja en Mallorca, ja en Valencià, tots forman, tots personifcan la filosofia catalana».²¹⁷ S'aprecia la plena consciència de Països Catalans que hi ha al text, a més de la d'una visió autènticament històrica. Els filòsofs que esmenta seran els que monopolitzaran el debat de la filosofia nacional catalana, aquells al voltant dels quals es formaran nínxols sociològics i paradigmes historiogràfics enfrontats. Més avall, també esmenta Ramon Sibiuda, Anselm Turmeda i Jaume Balmes, completant el quadre dels debats futurs. Ara bé, Omar no pren partit per cap d'ells. Simplement, *planteja la possibilitat* de constituir una «escola filosòfica» que «emmotllada ab los antichs servesca pera vivificar lo cos de la nostra ciencia y literatura». És a dir, una filosofia nacional. Tot seguit, però, es pregunta: «Quina será la base sobre que la crearem?; Nos farem partidaris de una personalitat filosófica determinada?; De tots los nostres filosofhs n'hi ha un sisquera que reunesca condicions suficients pera que avuy per avuy puga regenerarnos?».²¹⁸ Hi respon negativament. Tot i que reconeix que Llull i Vives són figures més notables que la resta, Omar no creu que s'hagi d'estancar el debat

²¹⁶ Desgraciadament, gairebé no hi ha bibliografia sobre Omar. De nou, nosaltres en tenim notícia gràcies a l'estudi que li va dedicar Ignasi Roviró a: ROVIRO, Ignasi (2017) «Francesc Xavier Llorens: la filosofia nacional de Catalunya». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, pp. 128-130.

²¹⁷ OMAR, Claudi (19/08/1883) «De la creació de una escola filosófica catalana (3)». *L'Esperit Català*, p. 1.

²¹⁸ *Ibidem*.

en cap dels pensadors antics, identificant-lo com a únic «filòsof nacional», sinó fer ús de tots els referents disponibles (que reconeix que no són gaires) per construir una filosofia nova. Ell no ho farà. Simplement, ofereix la idea amb l'objectiu no només de regenerar la nació, sinó, i més important encara, de combatre-hi els positivistes:

¿Pot ésser posible la creació de una escola filosòfica catalana? Creyem que sí, encare que no tingam autoritat ni haguem vingut pera proclamarla ó definiria, mes sí hem vingut pera despertar als que ab més forsas poden axecar bandera y posarse al devant de las novas escolas racionalistas. Es necessària, es urgentíssima la seva creació, puix ella coronaria l'edifici del nostre renaxement y aviat faria desaparéixer d'ell la falta de proporció y de concert que avuy presenta als ulls del que atentament lo examina, lo mateix en sa essència qu'en sos accidents, tant en sas condicions internas com en sa exterior estructura.²¹⁹

Omar escriu des del paradigma romàntic, i per aquesta raó veu en el positivisme catalanista un enemic a combatre doctrinalment amb una filosofia nacional d'arrel espiritualista que, de nou en les seves paraules, «mataria poch á poch l'empirisme entre nosaltres regnant y convertiria en un tot armónich lo renaxement catalá, ordenant en sí y entre sí todas las manifestacions conforme á sa naturalesa baix principis trascendentals, fixos é inmutables».²²⁰ No debades, als seus articles cita profusament Llorens i Barba i ja l'interpreta, de manera anacrònica, com algú que «aspirava á donar forma armónica á la ciencia filosófica catalana». Les similituds amb Feu són notables.²²¹

El text d'Omar, doncs, creiem que s'ha d'interpretar com una resposta catalanista immediata a la publicació de la *Historia de los heterodoxos españoles* de Menéndez Pelayo que, impressionada i influïda pel seu paradigma, reclama la formació d'un cànon historiogràfic catalanista de la filosofia. Omar tindria el mèrit dubtós de ser el primer interlocutor de la filosofia nacional catalana en considerar filòsofs catalans del passat (de fet, de posar-los sobre la taula com a objecte d'especulació nacionalista) i, a més, de fer-ho en llengua catalana. Tanmateix, el seu romanticisme espiritualista (i confessionalisme catòlic) l'indueixen a combatre el positivisme present als Països Catalans, i especialment el catalanista, que entén com una mala influència o una tendència a dissoldre l'autèntica identitat catalana. De nou, al fons de la discussió hi ha dos models etnològics nacionalistes contraposats que impossibiliten una entesa a l'hora de determinar quines filosofies són bones per a la nació i quines no, entenent per «bo» la mera preservació o, en el cas d'Omar, *regeneració* de

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 3.

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ *Ibíd.*

la pàtria en els termes romàntics. De fet, és precisament aquest model antipositivista el que acabarà triomfant en la primera proposta *completa* de filosofia nacional catalana, que tindrà una visió de *longue durée* amb el seu patrimoni, com Omar. Ara bé, aquesta nova proposta per primer cop s'atrevirà a explicitar i detallar la superposició entre etnologia i filosofia amb els filòsofs concrets de la història de la filosofia als Països Catalans; i ho farà amb un model que, malgrat inserir-se també en el romanticisme de Llorens i Barba, hi afegirà un element insospitat fins aleshores: l'escolàstic. Ens referim a *La tradició catalana* de Josep Torras i Bages, a partir de la qual, com estudiarem en detall, deixaran de ser *laics* aquells qui s'ocuparan de la filosofia nacional catalana per deixar pas a un autèntic monopoli eclesiàstic que no es trencarà fins a 1906, coincidint amb la primera victòria electoral del catalanisme.

2. La *Tradició catalana* de Josep Torras i Bages (1892)

2.1. *El primer estudi de longue durée sobre la història de la filosofia dels Països Catalans*

Recentment, Josep-Ignasi Saranyana es lamentava, amb raó, que «hi ha molta bibliografia sobre les actituds catalanistes del bisbe Torras, la seva polèmica amb l'integrisme català, l'activitat cultural i àdhuc sobre el seu tarannà sacerdotal i el seu capteniment com a pastor d'ànimes. Poc, però, com a filòsof i teòleg».²²² Saranyana assenyalava únicament l'aportació de tres estudiosos a l'estudi filosòfic de l'obra de Torras i Bages: Agustí Esclassans, Oriol Colomer i Abel Miró.²²³ A aquestes aportacions, cal afegir, com a mínim, les de Francesc Pujols i d'Alexandre Galí, entre d'altres de menor importància, com es veurà tot seguit. Però malgrat aquesta absència d'estudis, no hi ha dubte de l'interès filosòfic de l'obra de Josep Torras i Bages (1846-1916) i, especialment, de l'interès de la segona part de la seva obra magna, *La tradició catalana*, pel que fa a la historiografia filosòfica dels Països Catalans.

Ja fa més de trenta d'anys, Norbert Bilbeny va indicar que el «repàs històric (...) que de la filosofia catalana fa Torras i Bages al llibre segon de la seva *Tradició*» era el primer que s'havia fet mai.²²⁴ I si bé aquesta afirmació

²²² SARANYANA, Josep-Ignasi (2020). «Un "historicista" que estimava la llibertat. Torras i Bages repensa l'univers catalanesc». *Ausa*, 29(185), p. 486.

²²³ ESCLASSANS, Agustí (1950) *La filosofia de Josep Torras i Bages*. Biblioteca Ritmològica; COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Claret; MIRÓ, Abel (2018) *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Volem agrair a Miró, que ens ha ajudat personalment, les seves pertinents indicacions i referències bibliogràfiques a l'hora de tractar el pensament de Torras i Bages.

²²⁴ BILBENY, Norbert (1985) *Filosofia contemporània a Catalunya*. Edhasa, p. 35.

no és exacta, perquè com s'ha vist cal tenir en compte, com a mínim, les consideracions historicistes de Josep Leopold Feu i Claudi Omar, és ben cert que l'obra de Torras i Bages és la primera a incorporar de manera sistemàtica (que no exhaustiva, com s'insistirà més endavant) les aportacions dels filòsofs catalans de l'edat mitjana. Això no vol dir, ni de bon tros, que fos el primer historiador a parlar a l'època contemporània sobre els filòsofs medievals catalans; ni tan sols el primer català a parlar-ne. Ara bé, tal com va assenyalar amb encert Francesc Pujols, Torras i Bages havia estat, fins aleshores, «l'únic català que la va estudiar separant-la de la castellana».²²⁵ Aquesta incorporació dels filòsofs medievals catalans amb independència dels castellans, molt important des d'un punt de vista historiogràfic, també va ser reivindicada efusivament per Tomàs Carreras i Artau, qui als anys 30 del segle XX la considerava «com la primera i seriosa temptativa de sorprendre el ritme interior del pensament català en el curs total del seu procés històric».²²⁶ Així doncs, a l'hora d'estudiar l'aportació historiogràfica de Torras i Bages, cal posar l'èmfasi en la seva innovadora temptativa de considerar el «curs total» de la història de la filosofia als Països Catalans, des de l'edat mitjana fins a la contemporaneïtat de l'autor.

Ara bé, com ja va retreure-li el mateix Francesc Pujols, l'estudi històric de Torras i Bages, si bé ja està separat de l'estudi de la filosofia espanyola, no s'ocupa, malgrat això, solament de la *filosofia* als Països Catalans, sinó que «la va historiar barrejant-la amb la història de la poesia, del dret, de la religió i d'altres rams de l'activitat humana».²²⁷ Efectivament, a *La tradició catalana*, Torras i Bages també va incloure l'estudi de personatges com Jaume I, Vicenç Ferrer o Ausiàs March, autors, tots ells, sense una obra filosòfica en un sentit estricte del terme. A més, l'estudi dels filòsofs catalans ocupa només la segona part del llibre, la titulada «Valor racional del regionalisme català», on, segons s'explica a la seva dissertació preliminar, s'estudien en general, sense preferència per la filosofia, «les summitats del pensament català (...) aquells qui foren representació d'època i de raça, educadors d'aquesta, fars brillants que il·luminaren la vida pràctica individual, domèstica i social».²²⁸ L'abast de l'estudi, com es pot veure, és molt més gran que el merament restringit a la filosofia, desplaçant-se més aviat cap a un model pròxim al de la història intel·lectual, tal com és habitual als estudis historicistes que hem analitzat als capítols anteriors, l'objecte dels quals no és la filosofia, sinó el

²²⁵ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 1.

²²⁶ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Barcelona: Llibreria Catalònia, p. 27.

²²⁷ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 1.

²²⁸ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 126.

«pensament nacional». Per si no n'hi havia prou amb això, cal tenir present que aquesta segona part de *La tradició catalana* està precedida per una primera, consistent en un estudi del «Valor ètic del regionalisme català», on l'autor s'ocupa de qüestions polítiques, doctrinals i eclesiàstiques sense les quals, com veurem tot seguit, no es pot entendre la totalitat del llibre, però que no tenen res a veure amb la història de la filosofia dels Països Catalans. En concret, es tracta de vint subcapítols que ja havien estat publicats amb anterioritat, en forma d'articles, al periòdic *La Veu de Montserrat* entre els anys 1887 i 1888, on l'autor exposa la seva concepció del fet diferencial català.²²⁹

Tot plegat, posa en evidència que *La tradició catalana* no és, ni molt menys, una monografia, i ni tan sols un llibre d'història de la filosofia, per molta que sigui la seva importància per la historiografia filosòfica dels Països Catalans, tractant-se de la primera a estudiar, parcialment, i dins un projecte més ambiciós, la història de la filosofia dels Països Catalans des d'una perspectiva de *longue durée*. Per aquesta raó, cal considerar que Torras i Bages juga un paper semblant, per a la nació catalana, al que havia jugat, abans que ell, Marcelino Menéndez Pelayo —de qui parlarem tot seguit— per a la construcció d'una filosofia espanyola.

2.2. La conversió de Llorens i Barba en un filòsof tomista

La tradició catalana és, doncs, un llibre emmarcable dins el gènere nacionalista que hem caracteritzat a la primera part de la tesi. Es tracta d'un estudi que usa materials de la història de la filosofia als Països Catalans (i de la resta de la seva història intel·lectual) únicament com a *mitjà* per tal de cercar quina és la naturalesa essencial de la catalanitat, de «l'esperit nacional». El mateix Torras i Bages fa explícita aquesta metodologia quan afirma al principi de la segona part, que «qui coneix el pensament d'un poble coneix el poble (...) les qualitats de caràcter, l'energia de les empreses, la constància en el treball, la solidaritat en ses institucions i obres, les passions predominants, el gust nacional, els costums públics i privats, tot devalla dels cims del pensament que informa al poble».²³⁰ Conseqüentment, l'estudi dels pensadors d'una nació és només la manera

²²⁹ SERRA, Valentí (2016) «El bisbe Torras i Bages i l'Església del seu temps. El ressò eclesial i social del llibre *La tradició catalana*». CRISPÍ, Marta (ed.) *Torras i Bages. Home de l'eternitat*. Vic: Bisbat de Vic, p. 74 i ss.

²³⁰ *Ibidem*, p. 125.

d'arribar a copsar el pensament nacional en abstracte, igual com d'altres manifestacions més mundanes il·lustren la naturalesa més concreta d'aquest pensament.

En aquest sentit, de nou tenia raó Francesc Pujols quan afirmava que els plantejaments metodològics i teòrics dels quals parteixen Torras i Bages i Menéndez Pelayo són, de fet, tan semblants, que «l'estudi que fa [Torras i Bages] dels pensadors catalans (...) té molt poca originalitat, perquè està escrit pensant en les obres del castellà Menéndez Pelayo».²³¹ Aquesta, en efecte, era la impressió d'un lector llegit de l'època, que encara tenia fresques les publicacions de Menéndez Pelayo sobre el pensament nacional espanyol, publicades tan sols uns anys abans: la *Ciencia española* (1876), la *Historia de las ideas estéticas en España* (1880) i la *Historia de los heterodoxos españoles* (1887). Als nostres dies, Fèlix Vilagrassa confirma les sospites de Pujols quan considera, amb encert, que «Josep Torras i Bages va jugar respecte a Catalunya el que Menéndez Pelayo significà per al projecte nacional de cultura espanyola».²³² Vilagrassa assenyalava tot seguit la font comuna d'on considera que ambdós autors extreuen el seu paradigma nacionalista: «Tots dos —afirma Vilagrassa— van partir de la idea romàntica herderiana del *Volksggeist*, rebuda de Llorens, per desenvolupar en els seus treballs una visió conservadora i catòlica de la societat».²³³ Certament, tant Menéndez Pelayo com Torres i Bages es volien hereus, especialment pel que fa a la metodologia dels seus estudis, de les consideracions idealistes de Llorens i Barba, que havia estat professor d'ambdós a la Universitat de Barcelona al segon terç del segle XIX. Tal com afirma Eduard Valentí i Fiol, ressenyant les parts del pensament de Llorens i Barba que, presumptament, més influïen als seus deixebles, «l'eclecticisme que permetia a Llorens fertilitzar com a mestre mentalitats tan diverses com les esmentades, consistia en una mena de relativisme historicista que, si, d'una banda, admetia l'existència d'un dinamisme social que dispara l'evolució d'idees i institucions, d'una altra reconeixia una entitat permanent, "l'esperit del poble" —el *Volksggeist* herderià, naturalment».²³⁴ I clarifica, tot seguit, que «aquest esperit permanent es manifesta sobretot en la filosofia (...) [però] si no hi ha una filosofia de prou entitat, sempre hi haurà poetes o una tradició literària o social en la que es podran llegir els trets essencials de l'esperit nacional».²³⁵ Aquesta idea, que certament apareix consignada a l'*Oración inaugural* de Llorens i Barba del curs 1854-55, és central a tots els moviments nacionals de recuperació del patrimoni intel·lectual, i no és una estratègia seguida únicament pels historicistes catalans i espanyols, ni de bon tros, tal com s'ha fet palès

²³¹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 3.

²³² VILAGRASSA, Fèlix (2006) *Francesc Xavier Llorens i Barba: cultura i política a la Catalunya del segle XIX*. UB, Tesi doctoral, III, p. 69.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ VALENTÍ I FIOL, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 16-17.

²³⁵ *Ibidem*.

amb els exemples que s'han donat a la primera part de la tesi. Ara bé, és rellevant que aquesta idea qualli als Països Catalans —i també a Espanya— a través del mestratge de Llorens i Barba i no pas, en canvi, del krausisme de la Universitat Central madrilenya.

Val a dir que aquesta no es tracta d'una hipòtesi nova. La majoria d'estudiosos que s'han aproximat a la figura de Torras i Bages donen per feta la seva adscripció al pensament de Llorens i Barba, de vegades d'una manera massa acrítica. Pel que fa a l'adscripció de Menéndez Pelayo al mestre, com ja hem vist, la tesi ja havia estat defensada, molt abans que per Vilagrassa i Valentí i Fiol, per Joaquim Carreras i Artau —germà de Tomàs— en un article amb un títol prou il·lustratiu: «Un maestro barcelonès de Menéndez Pelayo: Javier Llorens y Barba» (1956). Al text, Carreras afirma que «las teorizaciones del nacionalismo cultural español, que se encuentran en los varios documentos de la *Ciencia española* y en otros escritos del polígrafo montañés, siguen la misma línea de las expuestas por Llorens en su *Oración inaugural* de la Universidad».²³⁶ Menéndez Pelayo, que durant l'adolescència, després d'acabar l'institut, va fer una estada a la Universitat de Barcelona durant els anys 1871-1873, no va matricular-se mai als cursos impartits per Llorens i Barba, però sí que va assistir-hi com a oient, ben poc abans de la mort del mestre.²³⁷ Segons la interpretació de Joaquim Carreras i Artau, va ser aquest contacte amb Llorens i Barba el que va determinar la producció filosòfica de l'autor —en especial, l'estudi de la filosofia nacional espanyola— i que va decantar-lo cap a una oposició cap al krausisme existent a la Universitat Central de Madrid, ja que: «la polèmica de la “ciència española” —afirma— significa el choque de dos ambientes culturales, el de Madrid y el de Barcelona, diversamente orientados».²³⁸

Pel que fa a la influència de Llorens i Barba sobre Torras i Bages, als darrers anys s'ha obert un debat que progressivament ha volgut migrar-la. Ningú ha posat en dubte, òbviament, que Torras i Bages tingués en bona consideració aquell qui va ser el seu mestre durant els anys de formació a la Universitat de Barcelona, ni tampoc que l'esmentés profusament, fent gala de deixeble directe. La documentació no deixa marge d'error, en aquest sentit. És el cas, sense anar més lluny, de *La tradició catalana*, que, malgrat els dubtes inicials que tingué l'autor, finalment va ser dedicada a Llorens i Barba, juntament amb els germans Milà i Fontanals,

²³⁶ CARRERAS I ARTAU, Joaquim (1956). «Un maestro barcelonés de Menéndez Pelayo: Javier Llorens y Barba». *Revista de Filosofía*, 15(58), p. 463.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*.

Manuel —a qui també tingué com a professor— i Pau.²³⁹ Però últimament, s'ha volgut assenyalar, i pensem que amb encert, que Torras i Bages va voler tergiversar la figura i el valor de Llorens i Barba amb finalitats polítiques, tot abusant de la seva especial condició de deixeble. I és important aclarir aquest punt per poder comprendre el contingut filosòfic i historiogràfic de *La tradició catalana*.

Gràcies al seu biògraf, Fortià Solà, sabem que Torras i Bages va entrar en contacte amb Llorens i Barba a la Universitat de Barcelona durant el curs 1863-64, en matricular-se a l'assignatura de metafísica.²⁴⁰ El testimoni directe de Guillem Maria de Broncà, company d'estudi, permet fer-se una idea de la seva relació: «en l'any d'ampliació (1863), en Torras (així l'anomenàvem) es revelà qui era. Bé es pot dir que el descobrí el catedràtic de Metafísica, l'eximi conterrani seu, en Xavier Llorens, gran psicòleg, a qui sorprengueren els raciocinis d'en Torras».²⁴¹ Tot seguit, el mateix testimoni aclareix l'ambivalència del deixeble: «A en Torras el delectava tot quant el nostre professor exposava, emperò no el corprenia. Reid i Hamilton eren els déus de Llorens; mes el seu esperit i el d'en Torras no s'amotllava d'una manera estreta a l'escola escocesa, de la qual ambdós eren els cap-pares. Per ço moltes voltes, en Llorens, acabada la classe, cridava a en Torras, i tenia amb ell confidències que amb ningú més tingué».²⁴² De l'amistat entre mestre i deixeble, com ja hem dit, ningú en dubta. Ara bé, també cal tenir en compte les reticències de Torras i Bages cap al pensament del mestre, i també que, malgrat tot, no tragués pas un excel·lent a l'assignatura de metafísica, com li era habitual en d'altres, sinó tan sols un notable, segons manifesta el seu expedient acadèmic.²⁴³

Contràriament, Torras i Bages, en comptes d'adscriure's incondicionalment al pensament de Llorens i Barba, va afirmar un munt de vegades que les seves lliçons l'havien conduït cap a una filosofia completament diferent: el tomisme. Segons relata Oriol Colomer, «quan Torres i Bages li expressà la seva admiració per Sant

²³⁹ Fortà Solà, biògraf de Torras i Bages, exposa al seu estudi, a través de la correspondència conservada, els dubtes que l'autor tenia en si dedicar *La tradició catalana* als filòsofs esmentats o a Jesucrist. La decisió final l'explica, el biògraf, per l'afany de Torras i Bages per acostar-se als públics no estrictament eclesiàstics, com veurem que és, en efecte, l'objectiu principal del llibre: combatre els ambients intel·lectuals —especialment catalanistes— d'adscripció anticlericals i científistes. Vegeu: SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 294-296.

²⁴⁰ SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 42 i ss.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*, p. 42.

Tomàs, Xavier Llorens i Barba l'encoratjà fins al punt que el motiu principal que Torras i Bages es traslladi a Vic el 1870 és que les classes de teologia del Seminari es fan sobre el text mateix de la *Summa Theologiae* de Sant Tomàs.²⁴⁴ Torras i Bages explica, en una de les *dues* memòries que va dedicar al seu mestre, que «quan el que escriu aquestes línies, molt jove encara, es dedicà a l'estudi dels textos de Sant Tomàs, en Llorens li demanà que si trobava algun article que fes per ell, que li ensenyéssim; i, en efecte, (...) sa lectura li causà un plaer tan intens, que ens digué que l'havia delectat més que no pas a lectura d'una oda d'Horaci».²⁴⁵ Fins i tot, Torras i Bages arriba a afirmar que Llorens i Barba el va encoratjar en l'estudi de les actes dels màrtirs.²⁴⁶ I és que, sempre segons Torras i Bages, el mestre «deia que son intent era que la seva doctrina fos com un rierol que havia d'engruixir el majestuós riu de la *philosophia perennis*, puix aquesta, mare de les ciències destinada a fecundar la intel·ligència de totes les regions de la terra, s'havia d'enriquir per distintes afluències».²⁴⁷ La metàfora del rierol és prou il·lustrativa: Torras i Bages concebia els ensenyaments de Llorens i Barba com una dreuera cap al tomisme, i, s'hi haguéssim de fer cas del que escriu el deixeble, el mateix Llorens i Barba els concebia d'aquesta manera: «als últims anys de la seva vida —afirma Torras i Bages— [els passà] treballant únicament, com ell ens havia dit més d'una vegada, per posar d'acord sa filosofia amb l'escolàstica».²⁴⁸

A les memòries esmentades, Torras i Bages no deixa d'insistir en l'ortodòxia del seu mestre, «sempre creient i catòlic».²⁴⁹ Però els especialistes en l'obra de Llorens i Barba han assegurat que «la filosofia de Llorens i Barba no era pas especialment tomista».²⁵⁰ Vilagrassa, per exemple, a la seva tesi doctoral, és prou contundent: «potser Torras tingué la pretensió d'haver influït sobre el seu mestre a través de les converses posteriors a les classes, i tot i que afirmava que la filosofia de Llorens el portà al tomisme, no es troba entre els escrits i dictats d'aquesta prova evident que l'escolàstica marqués decididament el seu pensament».²⁵¹ Contràriament, referma Vilagrassa, «Llorens no promogué la revitalització del pensament escolàstic

²⁴⁴ COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Claret, p. 31.

²⁴⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d'una filosofia». *Obres completes*, III, p. 559.

²⁴⁶ TORRAS I BAGES, Josep (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Notes íntimes». *Obres completes*, III, p. 572.

²⁴⁷ TORRAS I BAGES, Josep (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d'una filosofia». *Obres completes*, III, p. 558.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 550.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 567.

²⁵⁰ COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Barcelona: Claret, p. 31.

²⁵¹ VILAGRASSA, Fèlix (2006) *Francesc Xavier Llorens i Barba: cultura i política a la Catalunya del segle XIX*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral, III, p. 72-73.

(neoescolasticisme o neotomisme) malgrat els estímuls rebuts per alguns alumnes com Torras». ²⁵² Igualment, segons Xavier Serra, «la novetat més significativa que introduí Torras i Bages» al debat sobre la importància de Llorens i Barba per a la història de la filosofia als Països Catalans —al costat de la dels autors que hem estudiat més amunt— va ser, precisament, «la de la suposada variació intel·lectual de Llorens en els darrers anys de la seva vida» cap al tomisme. ²⁵³ Ara bé, Serra afirma que «una simple ullada a les lliçons dels anys 1864-1865 i 1867-68, que Balari havia taquigrafiat i transcrit al llenguatge corrent, hauria desmentit la hipòtesi». ²⁵⁴ Així doncs, sembla clar que Torras i Bages va postular una interpretació del pensament de Llorens i Barba, presumptament virant cada vegada més cap al tomisme, insostenible a partir de la documentació existent, sense que faci falta negar els testimonis orals que addueix a les seves memòries sobre el mestre.

Val a dir que Torras i Bages no era l'únic deixeble que duia a terme, en paraules de Valentí i Fiol, «la tasca de salvar el prestigi de Llorens pel dubtós procediment de subratllat la part de la seva doctrina que era conciliable amb el tomisme i rebaixar la que li era incompatible». ²⁵⁵ Tal com assenyala Joan Cuscó, «un posicionament anàleg al de Torras i Bages també el trobem en l'alumne de Llorens i Barba i de Milà i Fontanals, Francesc Masferrer i Arquinbau. El qual fou professor de l'Institut de Lleida i va intentar compatibilitzar el tomisme amb l'obra de Reid i Hamilton». ²⁵⁶ Tots dos deixebles tenien raó en assenyalar, malgrat la seva clara extradelimitació, que Llorens i Barba mai havia renunciat a una certa ortodòxia catòlica, encara que difuminada pel pensament modern. Segons explica de nou Vilagrassa, Llorens i Barba no mantenia «cap mena de distància amb els dogmes catòlics, sinó més aviat (...) cercava en els nous corrents, i no tant en la llunyana edat mitjana, les doctrines més adients per a la modernització del pensament col·lectiu tradicional que permetessin establir ponts d'enteniment entre aquestes doctrines i les necessitats de la nova societat liberal en procés de constitució». ²⁵⁷ Per la seva banda, Valentí i Fiol afirma que «el criticisme d'origen més o

²⁵² *Ibidem*, p. 73.

²⁵³ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, p. 43.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ VALENTÍ I FIOL, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 18.

²⁵⁶ CUSCÓ, Joan (1999) *Francesc Xavier Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 147.

²⁵⁷ VILAGRASSA, Fèlix (2006) *Francesc Xavier Llorens i Barba: cultura i política a la Catalunya del segle XIX*. UB, Tesi doctoral, III, p. 73.

menys kantiana, que era característic de Llorens, implicava un cert grau d'agnosticisme, cosa que tenia per conseqüència una posició lleugerament fideista, que era la que permetia de mantenir-se obert a l'evolució científica i filosòfica, sense traïr res essencial a l'ortodòxia catòlica».²⁵⁸

Malgrat això, qualificar a Llorens i Barba de tomista era excessiu, i així ho van percebre alguns intel·lectuals que van atacar les posicions de Masferrer i, especialment, de Torras i Bages. És molt rellevant constatar com una d'aquestes crítiques contra interpretació tomista del pensament de Llorens i Barba va procedir del mateix Menéndez Pelayo, en concret al seu discurs d'entrada a la Reial Acadèmia de Ciències Morals i Polítiques de Madrid l'any 1899, i va ser objecte d'un debat aferrissat amb Torras i Bages. Sense estendre'ns-hi, val la pena remarcar les paraules de Menéndez Pelayo, perquè la contesta del seu homòleg està consignada ni més ni menys que a *La tradició catalana*: «Con más celo que discrección —afirma Menéndez Pelayo—, algunos discípulos suyos han querido concederle el honor póstumo de haberse inclinado en sus últimos tiempos al neoescolasticismo. Ni mis recuerdos personales, ni lo que he aprendido de quines más íntimamente le trataron me permiten afirmar tal cosa».²⁵⁹ I afegeix, tot seguit, que Llorens i Barba «vivió y murió en la escuela de Hamilton, libremente interpretada, y sin rechazar nunca el poderoso elemento de la analítica kantiana, que le sirve de indispensable preámbulo».²⁶⁰ Com es pot apreciar, Menéndez Pelayo era d'una opinió més afí als estudiosos actuals. És especialment rellevant l'al·lusió que l'autor fa al kantisme —contrastada i estudiada avui en profunditat per Vilagrassa i Cuscó, entre d'altres—, perquè tal com ha assenyalat Saranyana, el combat contra Kant pot ser considerat com un dels «estrats» fonamentals del pensament de Torras i Bages.²⁶¹ No només coneixia *in extenso* la *Crítica de la raó pura* —fet que sorprèn a Saranyana, el coneixement de la qual li suposa a través d'una traducció francesa durant els seus estudis jurídics a la Universitat de Barcelona—,²⁶² sinó que va dedicar-li un virulent discurs, pronunciat al Seminari de Barcelona l'any 1882 davant del bisbe Urquinaona, que començava, referint-se a la ciutat de Königsberg, amb aquestes paraules: «desde las riberas del Báltico y las dilatadas llanuras de Germania se ha extendido por todo el orbe civilizado la ciencia del mal,

²⁵⁸ VALENTÍ I FIOU, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 17.

²⁵⁹ Citat per: *Ibidem*, p. 18; MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1948) «De los orígenes del criticismo y el escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant». *Ensayos de crítica filosófica*, Santander.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ SARANYANA, Josep-Ignasi (2020). «Un "historicista" que estimava la llibertat. Torras i Bages repensa l'univers catalanesc». *Ausa*, 29(185), p. 494-95.

²⁶² *Ibidem*, p. 494.

que es la destrucció divina».²⁶³ Torras i Bages qualifica Kant com «el padre de la nueva era filosófica», però la seva concepció sobre el criticisme, com es veu, no pot ser més negativa.²⁶⁴ Per aquesta raó, tot indica que Torras i Bages volia desmentir, de totes totes, i malgrat l'evidència que hem constatat més amunt, la influència kantiana (i de retruc, la influència de Hegel, Krause i l'idealisme alemany en general) sobre el seu mestre. Vet aquí la resposta de Torras i Bages a Menéndez Pelayo, apareguda com a nota a peu de pàgina de la dissertació preliminar de la segona part de *La tradició catalana*:

L'admirable escriptor muntanyès en una nota s'ocupa de qui fou estimat mestre nostre i ens feu son íntim confident des de la nostra primera joventut, fins al dia de la seva plaguda mort, el catedràtic de Metafísica de la Universitat de Barcelona, D. Xavier Llorens i Barba. (...) El que nosaltres podem assegurar-li és que més d'un cop ens havia dit que tot son treball es dirigia a enllaçar sa doctrina amb la de l'Escola (...) [i que] usava els mateixos arguments que han usat els més ferrenys escolàstics de Sant Tomàs ençà, si bé amb aquella gràcia filosòfica pròpia d'En Llorens.²⁶⁵

Els arguments que usa Torras i Bages en aquesta nota, més llarga del que transcrivim, són fonamentalment d'autoritat, de testimoni oral i directe, i consegüentment inverificables: «segons li havíem oït en l'aula i fora de l'aula (...) mai no volgué ser un heretge de la *Perennis philosophia*, que tant admirablement condensa el gran Sant Tomàs, sinó que amb ella mentalment comunicava».²⁶⁶ Fins i tot, Torras i Bages també addueix posseir un exemplar dels apunts de classe del seu mestre, on es pot contrastar l'adscripció tomista del mestre: «les formes escolàstiques —afirma— abunden en els *Apuntes* que avui encara existeixen i dels quals nosaltres posseïm un exemplar esmenat de sa pròpia mà».²⁶⁷ En resum, la conclusió de Torras i Bages és clara: «pot afirmar-se que Llorens, si bé no fou *de corpore*, fou, emperò, de *anima Scholae*».²⁶⁸ No obstant això, com que aquests apunts encara no havien estat publicats, aquesta afirmació de Torras i Bages era, en aquell moment,

²⁶³ Citat per: *Ibidem*, p. 494; TORRAS I BAGES, Josep (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d'una filosofia». *Obres completes*, X, p. 58-59.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 139-140.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 141.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 140.

²⁶⁸ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, Documenta Universitaria.

igualmente incontestable. Era la paraula de Menéndez Pelayo contra la de Torras i Bages. La tortuosa història de la publicació d'aquests apunts ha estat exposada per Misericòrdia Anglès i Xavier Serra, i no fa falta que ens hi entremquem.²⁶⁹ Ara bé, és rellevant constatar que Torras i Bages, en els anys immediatament anteriors a la seva mort, va obstaculitzar la publicació d'aquest material taquigràfic. Si l'any 1892 havia presumit de posseir un exemplar dels *Apuntes*, i de la fecunditat d'aquest exemplar, l'any 1913, quan li va escriure Tomàs Carreras i Artau, que estava interessat en els apunts, Torras i Bages va desentendre-se'n: «les notes que jo prengui el primer any de les explicacions del professor —escriu a Carreras i Artau—, eren tan poca cosa, que més aviat els enredarien, en cas de que les trobés, que no és fàcil, puix des que conegui la *Summa* de sant Tomàs, mon enteniment absorbt per ella, contentant-me amb lo record de les fondes impressions que en mon esperit deixaren les explicacions de l'eminent psicòleg, que em professà tota la vida un gran afecte».²⁷⁰ Xavier Serra veu en aquesta actitud poc col·laborativa de Torras i Bages un intent per preservar intacte la imatge de Llorens i Barba com a un filòsof proper al tomisme, aquella que Menéndez Pelayo ja li havia qüestionat al seu moment i que la publicació dels apunts inèdits podia fer perillar. Afirmar Serra, intentant comprendre la maniobra de Torras i Bages, que «si el mateix Llorens, a la fi, havia renunciat a les seves doctrines, ¿quin sentit tenia encara publicar les lliçons taquigrafiades per Balari?».²⁷¹ Valentí i Fiol també arriba a una conclusió similar, i l'expressa d'una manera ben contundent:

Fa estrany que Torras perdés, o no guardés, uns papers que havia conservat durant més de vint anys i que s'havien demostrat útils per a reforçar una polèmica amb tot un Menéndez Pelayo. Més probable sembla que es resistís a subministrar uns materials que poguessin enterbolir la imatge que ell havia anat dibuixant del filòsof català, pensant més en les conveniències pastorals i apologetiques que en la de contribuir a una documentació rigorosa de la nostra història cultural.²⁷²

²⁶⁹ ANGLÈS, Misericòrdia (1998) *El pensament de Francesc Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*. Institut d'Estudis Catalans; SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, Girona: Documenta Universitaria, p. 45 i ss.

²⁷⁰ Citat per: VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 18-19.

²⁷¹ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, Girona: Documenta Universitaria, p. 45.

²⁷² VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 19.

2.3. *El combat contra el lliurepensament*

La insistència de Torras i Bages sobre el suposat tomisme del seu mestre és un calc paradigmàtic de la maniobra historiogràfica que vertebrava *La tradició catalana*. Per això ens hi hem entretingut. En el cas de Llorens i Barba, es tracta de la reinterpretació i apropiació d'un cas particular, d'un sistema filosòfic aïllat. En canvi, en el cas de *La tradició catalana*, Torras i Bages reinterpreta i s'apropia de la història de la filosofia als Països Catalans sencera. Tal com han assenyalat gran part dels seus estudiosos, aquesta maniobra de Torras i Bages cal entendre-la com a part d'un moviment catòlic d'abast europeu —i especialment, dels seus alts càrrecs eclesiàstics i intel·lectuals— que seguia les consignes de l'encíclica papal anomenada *Aeterni Patris*, publicada per Lleó XIII l'any 1879. En paraules de Xavier Serra, Lleó XIII, a l'encíclica, «havia recomanat als catòlics seglars i a la immensa maquinària eclesiàstica que promoguessin l'estudi de les doctrines escolàstiques, i preferentment les de Tomàs d'Aquino, i que deixessin de banda les altres tendències filosòfiques».²⁷³

Tot indica que la recepció d'aquesta encíclica va ser desigual, a Catalunya. D'una banda, Miquel Bordas considera que «la publicación de la *Aeterni Patris* no supuso en algunos ámbitos, como el Seminario de Vic, donde acudió Torras i Bages a estudiar un par de cursos tras licenciarse en Derecho por la Universidad de Barcelona, una restauración de la escolástica en Cataluña, toda vez que no se había llegado a producir una verdadera ruptura con la “rancia” escolástica».²⁷⁴ D'altra banda, però, el mateix Serra apunta canvis significatius a partir de l'any 1879, sobretot pel que fa a la confluència de la jerarquia eclesiàstica amb el professorat de filosofia de la Universitat de Barcelona: «A Barcelona —afirma Serra—, l'encíclica hi tingué un ressò immediat. Abans d'acabar l'any, es feren els primers passos per instaurar l'Acadèmia Filosòficocientífica de sant Tomàs, presidida pel bisbe Urquinaona (...) [i] tots els seus membres, que eren directament nomenats pel bisbe, es comprometien en ferm a propagar i defensar incondicionalment les doctrines tomistes».²⁷⁵ Significativament, membres d'aquesta institució en foren Manuel Duran i Bas, Delfí Donadiu —professor de metafísica de la Universitat de Barcelona, substituït de Llorens i Barba— i Manuel

²⁷³ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, p. 43-44.

²⁷⁴ BORDAS, Miquel (2017). «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». *Revista Internacional de Filosofía teórica y práctica*, 1, p. 37.

²⁷⁵ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Vergés, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, p. 44.

Milà i Fontanals.²⁷⁶ Per la seva banda, Torras i Bages, malgrat no ser-ne membre, va participar en diverses publicacions d'aquesta onada tomista iniciada pel pontífex, com per exemple amb un article periodístic de l'any següent, 1880, titulat «L'àngel de les escoles», dedicat a l'encíclica esmentada;²⁷⁷ o, sense anar més lluny, a les mateixes memòries dedicades a Llorens i Barba, on ja es poden trobar elogis d'aquesta política papal i es fa més explícita la intenció apologètica del seu autor. No debades, a la memòria a Llorens i Barba de l'any 1880 — tot just l'any següent de publicar-se l'encíclica—, Torras i Bages afirmava que «la filosofia d'en Llorens podia tenir la seva part flaca, com la té tota obra purament humana, mes nosaltres li devem un agraïment verdader, puix fou la via que ens portà a l'escola del Doctor Angèlic, i no som nosaltres sols els qui havem fet tal via; i filosofia que naturalment condueix al Mestre que ara Lleó XIII ens assenyala, devia ésser una recta filosofia».²⁷⁸ Fins i tot set anys després, encara hi insistiria més al seu assaig *Sant Tomàs i Lleó XIII*, de títol prou explícit.²⁷⁹

Així doncs, cal considerar l'encíclica *Aeterni Patris* com el «desllorigador» de gran part del projecte historiogràfic de la filosofia de Torras i Bages.²⁸⁰ No obstant això, no és l'únic, i quedar-se solament amb aquest impediria entendre l'interès de l'autor en recuperar, concretament, el passat filosòfic dels Països Catalans. L'altre factor important és allò que Eduard Valentí i Fiol va anomenar el «programa antimodernista» de Torras i Bages, i que pot considerar-se la versió *destruens* de l'anterior. Segons Valentí i Fiol, «modernista», en el sentit usat per Torras i Bages, s'usa per designar aquells «innovadors en matèries que directament afecten l'ortodòxia, i no reconeixen a la jerarquia eclesiàstica cap dret de control sobre aquestes innovacions».²⁸¹ En filosofia, el modernisme, entès d'aquesta manera, era el revers del tomisme, és a dir, el conreu, seguiment i pràctica de doctrines que l'església catòlica desaconsellava o directament condemnava. Ja hem assenyalat més amunt el rebuig de Torras i Bages per la filosofia germànica, i especialment pel seu idealisme. Tanmateix, aquests corrents no són els més combatuts per l'autor, o almenys els combatuts amb més virulència. I és que, de bon principi, l'encíclica papal era una reacció a la proliferació, a finals del segle XIX, de doctrines

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ L'article, esmentat per Saranyana, ha estat publicat a les *Obres completes* de l'autor (vol. X, pp. X-X).

²⁷⁸ TORRAS I BAGES, Josep (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d'una filosofia». *Obres completes*, III, p. 553.

²⁷⁹ L'assaig, esmentat per Saranyana, ha estat reeditat als nostres dies a les *Obres completes* de l'autor (vol. III, pp. 656-662).

²⁸⁰ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, p. 44.

²⁸¹ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 11.

considerades encara més perilloses, i amb tan o més èxit a Catalunya que a França o Regne Unit: les doctrines lliurepensadores.

Tal com ha demostrat recentment Albert Palà a la seva tesi doctoral —i diem «demostrar» per la contundència del seu estudi, farcit d'evidència documental—, al Principat, durant el Sexenni Democràtic i la Restauració borbònica:

El lliure pensament tingué un impacte públic notable gràcies a un activisme anticlerical persistent que es manifestà en àmbits molt diversos: liderant nombroses mobilitzacions, generant intensos debats científics i filosòfics, establint múltiples confluències entre espiritualitats alternatives i moviments progressistes i, fins i tot, creant organitzacions en les quals militaven conjuntament, sense aparent contradicció, destacats republicans i anarquistes.²⁸²

D'aquest ambient, destacaven amb escreix «diverses heterodòxies religioses i forces d'oposició —sobretot maçons, espiritistes, republicans i anarquistes, però també, en menor grau, protestants, teòsofs i socialistes», i, sempre segons Palà, eren aquests moviments «la base real de la força del lliure pensament català».²⁸³ Estem parlant de centenars d'institucions i centres arreu del territori —no únicament centralitzats a Barcelona—, que van portar a la pràctica un nou model de ritualització civil, per exemple en els casaments i enterraments, que es volia alternatiu al catolicisme. Especialment, l'espiritisme, que, tal com ha estudiat Dolors Marín, no tan sols va arrelar amb força al país, sinó que va ser un dels centres internacionals de difusió i pràctica d'aquesta doctrina.²⁸⁴ Personatges com Amalia Domingo (1835-1909) —andalusa de naixement, però de vida barcelonina des de ben jove— en són exemple, venerada com és encara avui pels seguidors d'aquesta espiritualitat alternativa, que la consideren una de les majors pensadores de tots els temps.²⁸⁵ Segons Marín: «Amalia Domingo va ser, sens dubte, la cara més visible del moviment espiritista català. Seguidora de la línia

²⁸² PALÀ, Albert (2018) *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*. Cataroja-Barcelona: Afers, p. 11.

²⁸³ *Ibidem*, p. 13-14.

²⁸⁴ MARÍN, Dolors (2018) *Espiritistes i lliurepensadores. Dones pioneres en la lluita pels drets civils*. Barcelona: Angle.

²⁸⁵ Una visita al cementiri laic de Montjuïc dissipa qualsevol dubte sobre la importància de Domingo. La seva làpida està profusament decorada amb homenatges d'associacions espiritistes d'arreu del món, i ens consta que és una de les tombes més visitades del cementiri. Qui sap si Domingo és, en realitat, una de les filòsofes catalanes —d'adopció, almenys— amb major projecció internacional!

clàssica iniciada a l'estat espanyol a mitjan segle XIX, quan s'introdueixen els corrents americans i francesos que parlen de les experiències de persones que han establert diàleg, o comunicació, amb els esperits dels morts». ²⁸⁶ No ens podem estendre en detallar aquest ambient, tan magníficament exposat per Palà, Marín i també Patrícia Gabancho a la seva biografia sobre Domingo. ²⁸⁷ Ara bé, en fem menció perquè aquesta realitat tot sovint ha estat negligida —si no directament ignorada, fins als nostres dies—, malgrat que resulta imprescindible per comprendre l'obra d'autors com Torras i Bages, que des de la jerarquia eclesiàstica van reaccionar violentament a l'eclosió del lliurepensament a Catalunya. D'aquí, en part, la seva urgència pel tomisme i, com veurem tot seguit, la seva insistència en el tradicionalisme.

En l'àmbit estrictament filosòfic, el lliurepensament als Països Catalans havia adoptat clarament la forma del positivisme, més aviat el de Littré que el de Comte. ²⁸⁸ Ja n'hem parlat als capítols precedents, i no fa falta insistir, com aquest positivisme —de la mà del federalisme pimargalià— havia estat, en part, el conformador del catalanisme polític. No obstant això, al parlar de Torras i Bages, és indefugible comentar la seva topada frontal amb Pompeu Gener, precisament l'any 1892, al mateix moment —no casualment, pensem— de la publicació de *La tradició catalana*. Indefugible i il·lustrativa, perquè aquesta topada posa de manifest els fonaments filosòfics del programa antimodernista de Torras i Bages, que dirigeix tot el seu estudi sobre la història de la filosofia als Països Catalans.

La discussió oberta entre Torras i Bages i Pompeu Gener ha estat estudiada per Eduard Valentí i Fiol, Roser Campi i, recentment, Xavier Vall a la seva tesi doctoral. ²⁸⁹ Tot ells coincideixen a qualificar-la d'una raresa en la trajectòria de Torras i Bages, ja que, segons Vall, «és una de les poques ocasions (...) que el futur bisbe de Vic —acostumat més aviat a parlar des de la trona i no pas en combats dialèctics— entra directament

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 166.

²⁸⁷ GABANCHO, Patrícia (2017) *Amalía i els esperits: la vida de la cèlebre espiritista a la Barcelona de l'Exposició Universal de 1888*. Barcelona: Arpa.

²⁸⁸ Sobre la influència de Littré sobre els pensadors catalans del vuit-cents, vegeu: CABRÉ, Rosa & DOMINGO, Josep Maria (eds.) (2007) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*. Eumo.

²⁸⁹ L'estudi base és el de Campi, en el qual es fonamenten els altres dos estudiosos. Vegeu CAMPI, Roser (2007) «La provocació d'Ernest Renan: positivisme, anticlericalisme i nacionalisme (1868-1914)». Dins: CABRÉ, Rosa & DOMINGO, Josep Maria (eds.) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*. Eumo, pp. 99-190.

en polèmica amb els seus enemics intel·lectuals».²⁹⁰ Es tracta d'una resposta irada a un elogi de Gener a Ernest Renan —autor de la polèmica *Vida de Jesús*— apareguda l'octubre del 1892 a *L'Avenç*, «una presentació personal —basada en la seva pròpia experiència amb el mestre— del pensament i l'actitud intel·lectual de Renan, en una Catalunya on pràcticament era desconegut, destacant la seva independència intel·lectual i la seva aristocràcia».²⁹¹ Torras i Bages contesta el dia 11 de desembre d'aquell any, en un article a *La Veu de Catalunya*, tot afirmant que «escrit en llengua catalana aquest compendi, per un literat de la nostra terra resident a París, y haventlo estampat en una Revista d'ací, (...) [les seves idees] exigeixen declarar al públich la llur falta de soliditat y la contradicció y falsedat que enclouen».²⁹² Les argumentacions de l'autor són obertament apològètiques i tomistes, és clar. Segons Vall, «doctrinals»: «[Torras i Bages] defensa les veritats immutables del cristianisme contra les tendències relativistes de Renan, a qui considera només una figura positivista de segon ordre, a qui qualifica d'heretge —contra les protestes que havia expressat Gener— i la influència del qual titlla de perniciosa i perillosa».²⁹³ Valentí i Fiol, malgrat no conèixer els estudis sobre el lliurepensament de què disposem avui, insisteix en el fet «que en una revista catalana sortís un article anticlerical o antireligiós no era pas un fet inusitat», però erra, precisament per no disposar d'aquests estudis, al voler explicar l'excelsionat del gest de Torras i Bages en el fet que «Renan representava per a la fe de Catalunya un perill que fins aleshores s'havia aconseguit neutralitzar: el perill de l'espiritualisme no cristià, o, en tot cas, no sotmès a la supervisió eclesiàstica».²⁹⁴ Contràriament, l'espiritualisme no cristià ja havia arrelat amb força als Països Catalans. Ja hem parlat de l'espiritisme, però també cal tenir en compte una onada orientalista que es va fer també el seu lloc, especialment a través de la doctrina teosòfica. Als cercles barcelonins en concret, membres il·lustres de l'Ateneu Barcelonès llegien, comentaven i divulgaven els textos hindús, budistes i la filosofia índia

²⁹⁰ VALL, Xavier (2012) *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887-1906): la intel·lectualitat, la nació i el poder a Catalunya*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis Doctoral, p. 181.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 180.

²⁹² TORRAS I BAGES, Josep (11/12/1892) «L'Ernest Renan y en Pompeu Gener». *La Veu de Catalunya*, p. 1.

²⁹³ VALL, Xavier (2012) *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887-1906): la intel·lectualitat, la nació i el poder a Catalunya*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis Doctoral, p. 180.

²⁹⁴ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 10.

en general. Només cal tenir en compte la importància de la Biblioteca Orientalista de Barcelona.²⁹⁵ Així doncs, no era pas per la novetat, que Torras i Bages contestava Gener. Més aviat, nosaltres considerem que és la proximitat amb la publicació de *La tradició catalana* allò que li impedeix callar, i això és rellevant perquè posa de manifest contra qui i què estava escrit el llibre que estem comentant.

Al seu article, Torras i Bages qualifica Renan i Gener d'heretges. En concret, apel·la, segons Vall, «a la lluita eterna entre la fe cristiana (veritable, afirmativa) i l'heretgia (falsa, reactiva), per tal de fer veure una aparent contradicció entre l'heretgia i el progressisme predicats per Gener».²⁹⁶ La qualificació no molesta pas a Gener, qui al seu article de contesta a *L'Avenç*, publicat el 15 de gener de 1893, revela que Torras i Bages i ell havien estat condeixebles a l'institut, i on també confessa que:

No em vaig proposar pas fer propaganda a Catalunya del modo de pensar d'en Renan: sols vaig tractar de descriure'l íntimament i de reivindicar-lo, no de l'acusació literal d'eretge, sinó de lo qu'el comú de la gent creu quand pensa qu'un eretge és un malvat, un ome ple de crims i de vicis, una especie de monstre qu'es menja les criatures vives. I jo n'he conegut molts qu'eren uns vertaders sants, i entre ells el que fou el meu mestre. Per això vaig escriure l'article: no per fer propaganda anti-cristiana. En tota ma vida sols he fet propaganda d'una cosa, i no m'en peneixo: dels 18 als 21 anys, en el bull de la primera joventut i de la corrent revolucionaria, vaig fer molta propaganda democràtica republicana federalista.²⁹⁷

Com es pot veure, Gener es desmarca de la immoralitat de què se l'acusa, apel·lant a l'altruisme igualment present a la irreligiositat —l'ateisme, en el seu cas— que no és patrimoni exclusiu de l'església catòlica. Tots dos tenen un enemic comú, afirma Gener:

Lo qu'està distant de nosaltres, lo qu'és el nostro enemic, són els egoistes purs, que no creuen en res de superior; els escèptics pràctics, qu'es burlen de tot lo qu'és elevat; els que tot ho sacrifiquen al diner; els que pensen que l'humanitat és sols materia explotable; els que viuen

²⁹⁵ Sobre la importància d'aquesta biblioteca i del moviment orientalista i teosòfic a Barcelona, vegeu: PENALVA, Vicente (2014) *El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del s. XX. La sociedad teosófica española (1888-1940)*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesi doctoral.

²⁹⁶ VALL, Xavier (2012) *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887-1906): la intel·lectualitat, la nació i el poder a Catalunya*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesi Doctoral, p. 180.

²⁹⁷ GENER, Pompeu (11/01/1893) «Carta a un antig condeixeble». *L'Avenç*, p. 2.

sols pels fins immediats, pels instints nutritius i genésics, procurant sols satisfer-los tant bé com saben; i d'aquèts cregueu que n'hi hà lo meteix de catòlics que de protestants, jueus o lliure-pensadors.²⁹⁸

Per aquesta raó, «nosaltros dos no som contraris més qu'en l'apariencia: en el fondo pensem lo meteix», escriu Gener al seu condeixeble, i també, sense que haguem de dubtar de la seva sinceritat, que «estig ansiós de llegir el vostro llibre *La Tradició Catalana*, del que ting molt bons informes. En arribant a Barcelona serà el primer que compraré. Veieu com ens assemblem?».²⁹⁹

La veritat és que tots dos, tant Torras i Bages com Gener, eren «catalanistes», però amb sensibilitats diametralment oposades. Gener posa de manifest que les verdaderes diferències són més aviat de naturalesa política, i no s'està pas, com hem vist, de fer gala del seu federalisme i sumant-se, sense que faci falta esmentar-ho, a les tendències republicanes (i atees) d'un Francesc Sunyer i Capdevila o d'un Valentí Almirall. No oblidem que Torras i Bages justificava la seva intervenció, i també la seva maniobra tomista amb Llorens i Barba, per patriotisme. La defensa de l'església la considera una qüestió de país, i és en contra d'altres versions que combat, amb l'*Aeterni Patri* com a arma. Valentí i Fiol considera que, en darrer terme, l'objectiu de la seva discussió amb Gener era «mantenir el catalanisme dintre l'ortodòxia catòlica i dintre el respecte a l'església, contribuint així a posar un dic a l'allau revolucionària».³⁰⁰ Es tracta d'un combat, d'una guerra intel·lectual contra el lliurepensament que incorpora un programa polític que vol desmentir les afirmacions d'un Estasén, un Almirall o un Gener. L'obra de Torras i Bages, doncs, s'emmarca plenament en l'esforç combatiu de l'església catalana que, tal com la descriu Ramon Alcoberro, volia «conseguir que el catalanismo ocupase el lugar del viejo federalismo políticamente desarbordado».³⁰¹ I Alcoberro afegeix tot seguit, pensem que amb encert, referint-se a aquest combat, que:

El tópic cultural que da por supuesta la inexistencia del materialismo en Catalunya, y en su caso su radical incompatibilidad con el espíritu “eterno” de esta tierra, fue cuidadosamente construido por el obispo Torras y Bages y su amigo el obispo Morgades como parte de una

²⁹⁸ *Ibíd.*

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ *Ibíd.*

³⁰¹ ALCOBERRO, Ramon (2007) «Sunyer i Capdevila: un clàssic del materialisme en la Catalunya del ochocientos». *Dios. El primer manifesto ateo del pensamiento catalán del siglo XIX*. Cedel, p. 10.

campana consciente y continuada de domesticación y ocultamiento del catalanismo federalista, que incluía la potencialización de santuarios católicos como Montserrat y Ripoll, para despertar la Piedad popular.³⁰²

A nosaltres, la tesi d'Alcoberro ens sembla imprescindible per poder comprendre a fons la maniobra historiogràfica de Torras i Bages. En concret, pensem que Torras i Bages contribueix amb la seva obra sobre filosofia als esforços de Josep Morgades —restaurador del monestir de Ripoll i màxim promotor de la poesia verdagueriana— per «reconstruir Catalunya». Joan Bonet ja va ressaltar al seu moment, i tant d'altres abans i després que ell, que «Morgades i Torras i Bages emprengueren inicialment un camí diferent (...) però es trobaren moltes vegades amb els seus afanys, s'entrecreuren en els seus treballs».³⁰³ Ells mateixos eren conscients de la seva complementarietat, i així ho manifesta la seva correspondència mútua. Morgades, en efecte, poc després de la publicació de *La tradició catalana*, escrivia a Torras i Bages que «si a mí me ha tocado la suerte de levantar la primera piedra, rastaurando Ripoll para la reconquista, algo más difícil que la primitiva que recuerda, V. tiene la dicha de haber publicado su verbo, si es que haya de llevarse a cabo nuestro patriótico y religioso sueño».³⁰⁴ I sentenciava la carta, afirmant: «ya era hora que se plantase la piedra angular de nuestro Regionalismo, y V. la ha plantado».³⁰⁵ La restauració de Santa Maria de Ripoll, *El Canigó* de Verdaguer i *La tradició catalana* de Torras i Bages són, doncs, tres manifestacions diferents —arqueològica, poètica i filosòfica— d'un mateix projecte polític: desbancar el catalanisme d'arrel progressista (i positivista) en favor del regionalisme d'arrel eclesiàstica (i tomista).³⁰⁶

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ BONET, Joan Bonet (2002) «Morgades i Torras i Bages, els creadors del nacionalisme català». *Del Penedès*, 7-7, p. 8.

³⁰⁴ Carta citada per SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 297.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ El paper del poema de Verdaguer en aquest projecte polític queda magníficament exposat per Jordi Figuerola, qui afirma que «la restauració de Ripoll i *Canigó* de Verdaguer van de bracet. De fet, el poema era al carrer des del 21 de desembre de 1885, deu dies abans de la presa de possessió del monestir per part de Morgades. Per tant, el poema i el procés de restauració caminaren paral·lels; el poema era la justificació històrica i programàtica de la restauració, la restauració era la culminació efectiva de les intencions del poema». I conclou, amb un frase lapidària que segueix l'argumentari de Morgades, que *Canigó* és «el gran poema de la reconquesta i de la creació de Catalunya». (FIGUEROLA, Jordi (2001). «Símbols religiosos i símbols polítics: la restauració del monestir de Ripoll i l'estratègia política de l'església catalana de la restauració». *Símbols i mites a l'Espanya contemporània*. Reus: Centre de Lectura de Reus, p. 197).

L'assumpció d'aquest projecte queda explícitament reflectit en una carta a Jaume Collell, de l'any 1886, on Torras i Bages, horroritzat per les pàgines de *La campana de Gràcia*, «una publicació, no solament obscena sinó impia i fins sectària», —acusacions molt similars a les que llançarà contra Pompeu Gener, sis anys després— es lamenta que hi publiquin personatges com Almirall, i sentència aquesta frase que, pensem, resumeix el projecte sencer de la seva obra: «no poden ser aquesta gent los restauradors de Catalunya».³⁰⁷ Dues consideracions se'n segueixen: la primera, un reconeixement que abans que la jerarquia eclesiàstica iniciés la seva activitat nacionalista, el moviment catalanista estava dirigit —almenys, intel·lectualment— pel lliurepensament i l'ateisme; i la segona, en conseqüència, que el projecte polític dels clergues catalans és una reacció per prendre el relleu als federals lliurepensadors en el control del nacionalisme català. D'aquí la seva naturalesa reaccionària. Segons Valentí i Fiol, «la preocupació torrassiana [és] de regir o corregir, d'assenyalar els perills, d'evitar tota revolta i tota innovació que, encara que sigui per implicacions successives, pogués afectar la supervisió que l'església ha d'exercir sobre l'art, com sobre tota activitat humana», inclosa, doncs, la filosofia.³⁰⁸

Aquest combat de Torras i Bages contra el lliurepensament també queda consignat d'una manera especial —i amb ressonàncies històriques posteriors— a la seva obsessiva creuada contra la maçoneria. Tampoc podem entretenir-nos a comentar la forta presència i predicament que tenia la maçoneria als Països Catalans d'aquella època. Ara bé, només cal tenir present la importància històrica de la Biblioteca Arús de Barcelona i el seu *Círculo de la Luz*.³⁰⁹ És innegable la presència de la maçoneria en els cercles catalanistes de finals del segle XIX, en la mesura que era una ideologia vinculada precisament al racionalisme, el lliurepensament, el liberalisme i el republicanisme. No debades, els interlocutors directes de Torras i Bages —Valentí Almirall i Pompeu Gener— n'eren, de maçons. En qualsevol cas, l'obra completa de Torras i Bages està plagada d'atacs contra la maçoneria, inclosa una monografia —*Què és la maçoneria?*, de 1884— i la primera part de *La tradició catalana*. Totes elles, completament influïdes per les consignes de Lleó XIII contra aquesta doctrina.³¹⁰ Dolors

³⁰⁷ TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 207.

³⁰⁸ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 10.

³⁰⁹ Sobre la importància del *Círculo de la Luz* en els cercles lliurepensadors catalans, vegeu: GIRÓN, Álvaro (2014). «¿Ciencia liberadora? Libre pensamiento, darwinismo y religión en el Círculo de la luz». *El nacimiento de la libertad en la península ibérica y Latinoamérica. Actas del XVI Congreso Internacional de AHILA*, pp. 539-551.

³¹⁰ Tal com comenten Joan Bonet i Casimir Martí, el 20 d'abril de 1884, el mateix any que Torras i Bages publica el seu fulletó sobre la maoneria, el papa Lleó XIII havia publicat una altra encíclica on afirmava, en paraules d'aquests autors,

Marín ho explica molt bé quan afirma que l'obra de Torras i Bages —inclosa, doncs, *La tradició catalana*— consisteix en «todo un alegato excluyente en contra de los librepensadores burgueses que dejaban de lado la religión pero que seguían teniendo un sentimiento patriótico importante, como fueron en estos años los masones que contaban con militares o políticos de diverso signo».³¹¹ Per la seva banda, Enric Ucelay també afirma que «el miedo católico a que un triunfo almiralliano trajera las desgracias anticlericales franceses (...) llevó a Torras a subrayar el peligro masónico, en particular en el ingenuo medio *joçfloraleno*».³¹²

A nosaltres, més enllà de les acusacions d'impietat i els contraarguments apologetics d'aquestes obres contra la maçoneria, el que ens interessa ressaltar és que, en darrer terme, Torras i Bages considera, per a desacreditar-la, que la maçoneria és una doctrina estrangera, passatgera, importada a Catalunya, de moda. A la primera part de *La tradició catalana* ho afirma d'aquesta manera: «no sabem el que succeirà amb la contemporània maçoneria; més, a nostre parer, els prosèlits que fa no són entre castissos, sinó principalment entre aquella gent lleugera, enamoradissa de tot el que és nou, a qui agrada ser mona dels estrangers, incapaçs de comprendre l'excel·lència de llur llinatge i ignorants de sa història».³¹³ La maniobra és clara: Torras i Bages vol titllar de «poc catalans» els fundadors del catalanisme polític. No només són heretges —com Gener—, sinó que a més són poc patriotes, deixant-se seduir per una ideologia que no és de la terra. Ucelay afirma, en aquest sentit, que «el influyente sacerdote, pues, considerava que cualquier importación de modelos extranjeros era pernicioso, si bien concedía que el estudio de ejemplos forasteros podía ser aleccionador, siempre que se realizara con extrema prudencia, algo que, a su parecer, no cumplía Almirall» i tota la maçoneria catalana, afegim nosaltres.³¹⁴ Fins i tot, a *Què és la maçoneria?*, Torras i Bages arriba a afirmar que

que «la figura del maçó és el pototipus de l'home inspirat en la filosofia racionalista i anticlerical de la Il·lustració, que dóna impuls i suport als règims liberals, decidits a utilitzar tots els mitjans per tal de contrarestar i d'eliminar la influència social de l'Església». (BONET, Joan & MARTI, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives, p. 605).

³¹¹ MARÍN, Dolors (2009) *La Semana Trágica. Barcelona en llamas, la revuelta popular y la escuela moderna*. La Esfera de los Libros, p. 28.

³¹² UCEDAY-DA, Enric (2003) *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la conquista moral de España*. Edhasa, p. 142.

³¹³ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, p. 1.

³¹⁴ UCEDAY-DA, Enric (2003) *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la conquista moral de España*. Barcelona: Edhasa, p. 136.

«la maçoneria destrueix el sentiment de pàtria».³¹⁵ I a *La tradició catalana*, arriba a invertir els termes i a considerar que el verdader positivisme és tota una altra cosa: «siguem positivistes de debò, veritables observadors de nosaltres mateixos, i admetem la tradició nacional».³¹⁶ Com palesa Valentí i Fiol, «Torras i Bages atribuïa el poc èxit de “les nebulositats germàniques” a Catalunya —i de la maçoneria, afegim nosaltres— (...) al caràcter positiu que, segons ell, ens distingeix. És innegable que, com fa tot sovint, aquí juga amb l’analogia entre “positiu” i “positivista” i amb l’equivoc que d’aquesta analogia pot néixer».³¹⁷ El que estava duent a terme Torras i Bages és una apropiació interessada de les consideracions d’Estasen i Almirall sobre el positivisme pretesament connatural als catalans. I és d’aquesta reelaboració tomista, pastada amb el positivisme lliurepensador que hem estudiat als capítols precedents —que afirmava que els catalans som, per naturalesa, positivistes— i amb el sentit comú escocès professat pel seu mestre Llorens i Barba, que Torras conforma una noció central del seu pensament que impregna tota la seva historiografia: el famós «seny» català. Ho explica Oriol Colomer:

Els elogis que Torras fa de Sant Tomàs, del seu realisme i de la seva concordança amb la nostra manera de ser són evidents, obvis i esperables; de l’Escola Escocesa surt sovint el tema del sentit comú o seny. Torras i Bages estima aquest terme, que li fa venir tot el món del seny català, l’entén, però, d’una manera genèrica: primer, sentit comú com a criteri de veritat, optimitzat per l’intel·lectualisme tomista (...); i segon, sentit comú com a seny o actitud epistemològica assenyada que evita els excessos del subjectivisme hegel·lià i del racionalisme criticista kantià i krausista de l’anomenat “filosofisme madrileny”.³¹⁸

No ha d’estranyar, en conseqüència, que Torras i Bages titlli de desassenyats els pensadors maçons, republicans i positivistes catalans. I encara més, que els consideri els culpables d’un fet històric ben il·lustratiu: la Setmana Tràgica de 1909. Certament, a la seva pastoral «La glòria del martiri», datada del 18 d’agost d’aquell any, Torras i Bages donava la seva versió reduccionista dels esdeveniments —i que seria fortament contestada

³¹⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1984) «Què és la maçoneria?». *Obres completes*, I, p. 102.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

³¹⁷ VALENTÍ I FIOL, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 15.

³¹⁸ COLOMER, Oriol (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, p. 59.

per Joan Maragall, al seu polèmic article «L'església cremada»—,³¹⁹ excoent voluntàriament qualsevol lectura política: «no ha sigut aquella explosió d'odi una manifestació d'antagonisme del treball contra el capital, ni d'un sistema polític contra un altre (...) lo que pretenia era esborrar el Nom de Déu de la societat humana» i afegeix, tot seguit, de manera ben significativa, «com els maçons qui governen França l'esborren de tots els llibres de les escoles de nois i noies d'aquella nació».³²⁰ Tal com confirma Valentí i Fiol, per a Torras i Bages «la maçoneria és, en efecte, la gran inspiradora de la rebel·lió i de la corrupció contemporània», i constata també que l'autor no distingeix entre socialisme i maçoneria, atès que «implícitament suposa que les dues tendències són una mateixa cosa, formant part de la gran heretgia moderna».³²¹ La Setmana Tràgica és, per a Torras i Bages, una qüestió teològica, una «persecució cristana», una verdadera lluita «del Mal contra el Bé».³²² Però malgrat aquest plantejament abstracte, els culpables, aquells qui encarnen el diable, se'ls condemna pel seu activisme polític. Es tracta, en paraules de Valentí i Fiol, de la «col·lusió entre maçoneria, socialisme i intel·lectuals anarquitzants, és a dir, modernistes», aquells que han dut a la Setmana Tràgica.³²³ Això quadra amb la tesi d'Albert Palà segons la qual el lliurepensament català va desarticular-se a partir del 1894, però, especialment, va rebre el cop de gràcia durant la Setmana Tràgica. Palà afirma que «l'edat d'or del lliure pensament català no coincidí amb cap esclat de violència anticlerical significatiu i la Setmana Tràgica tingué lloc en uns moments de franca descomposició del moviment lliurepensador».³²⁴ Torras i Bages i els seus ja havien guanyat el combat, i havien aconseguit, tal com afirma Xavier Serra, que «la filosofia escocesa del sentit comú a Catalunya —i el lliurepensament, afegim nosaltres—, havia estat completament arraconada i

³¹⁹ Sobre la discussió entre Torras i Bages i Margall sobre la Setmana Tràgica, vegeu: VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, pp. 25-32; i especialment, el recull de les fonts primàries recollides a *Torras i Bages i Joan Maragall. Un diàleg començat abans de conèixer-se i que transcendí a la mort*. Ariel, pp. 333-366.

³²⁰ TORRAS I BAGES, Josep (1961) «La glòria del martiri». *Torras i Bages i Joan Maragall. Un diàleg començat abans de conèixer-se i que transcendí a la mort*. Ariel, p. 337.

³²¹ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 26.

³²² TORRAS I BAGES, Josep (1961) «La glòria del martiri». *Torras i Bages i Joan Maragall. Un diàleg començat abans de conèixer-se i que transcendí a la mort*. Ariel, p. 336-38.

³²³ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 29.

³²⁴ PALÀ, Albert (2018) *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*. Afers, p. 300.

substituída per un tomisme encarcerat i bel·ligerant».³²⁵ I el que és més important: havien aconseguit que s'associés catalanisme amb catolicisme i conservadorisme, a través d'una maniobra ben similar a la conversió de Llorens i Barba en un filòsof tomista.

Als capítols següents veurem com aquest monopoli filosòfic de la catalanitat va fer aigües des de l'interior mateix de les files de Torras i Bages, sobretot a través de l'obertura que li atorgà, immediatament després, el seu deixeble Salvador Bové. Però en qualsevol cas, té raó Alexandre Galí quan planteja una hipòtesi que ens sembla crucial per la nostra investigació, i sobre la qual fonamentarem gran part de les nostres consideracions a partir d'ara: «fou la figura imponent de Torras i Bages —afirma Galí—, que no era filòsof, la que va impossibilitar el desplegament de la filosofia a casa nostra».³²⁶ En efecte, segons Galí, «la filosofia de la religió cristiana (...) a casa nostra servia per 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 valor no pas sempre generosos ni sempre dignes d'aïtal sacrifici, com tampoc no sempre amb finalitats veritablement pairals».³²⁷

2.4. El projecte polític de recuperar l'edat mitjana

Saranyana ha volgut ressaltar que el presumpte «pairalisme» assenyat de Torras i Bages —que al seu article, considera el «primer estrat» del pensament torrasià— és, en realitat, una construcció teòrica més complexa: «tot i que hi ha en Torras una enyorança de felicitat infantil esvaïda, mistificada per una forta càrrega d'idealització del món rural vilafranquí, el seu amor a la terra compta també amb altres suports i mena, per altres viranys, cap a un planteig filosòfic de pregones arrels fisiocràtiques i liberals».³²⁸ En concret, Saranyana assenjala —malgrat que no desplega— la influència d'Adam Smith i David Ricardo en la concepció de «la

³²⁵ SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*, p. 45.

³²⁶ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*. Fundació Alexandre Galí, XIX, p. 171.

³²⁷ *Ibidem*, p. 188.

³²⁸ SARANYANA, Josep-Ignasi (2020). «Un "historicista" que estimava la llibertat. Torras i Bages repensa l'univers catalanesc». *Ausa*, 29(185), p. 492.

Terra» de Torras i Bages.³²⁹ No es tracta només d'un deix romàntic, d'atracció pels paisatges, les ruïnes i la vida rural. Contràriament, es tracta de tota una filosofia de la història. De l'exegesi de l'obra torrasiana, Joan Bonet i Casimir Martí han conclòs, al seu llibre *L'integrisme a Catalunya*, que «el procés revolucionari, Torras i Bages el veu arrencar del Renaixement i de l'absolutisme del segle XVIII, i en pronostica un desenllaç fatal: el socialisme».³³⁰ Certament, la fascinació de Torras i Bages pel món rural es fonamenta, en part, en un horror vers la política moderna, especialment el liberalisme, que segons ell condueix, inevitablement, a la revolució política. Segons els estudiosos esmentats:

La concatenació entre liberalisme i socialisme, Torras i Bages no la presenta com a reflex ideològic d'una confrontació (...) el fil seguit per Torras i Bages en el seu raonament no és dialèctic, sinó lineal i doctrinari. Torras i Bages estableix que el procés de centralització política i de racionalització impulsat pel liberalisme inclina inevitablement l'estat centralitzat a aplicar aquella racionalització a la riquesa, altrament dit, cap al socialisme.³³¹

El més greu d'aquest procés revolucionari és, precisament, que es tracta d'una «racionalització de la vida pública i de la riquesa»,³³² és a dir, d'allò que l'autor considera una mera abstracció allunyada de la realitat del país, en especial de la seva fe i obediència a l'església. Aquest allunyament és el que comporta, segons els estudiosos esmentats, «la independència absoluta, tant de l'individu com de la societat, respecte de Déu».³³³ I afegeixen, tot seguit, que «això és el que Torras i Bages presenta com “naturalisme”, nihilisme de les creences, que té com a dogma fonamental, per una banda, la llibertat de consciència o el lliure pensament i la divinització de la humanitat i, per l'altra, la sobirania absoluta de la societat i els drets de l'home».³³⁴ L'uniformisme i l'igualitarisme, que Torras i Bages considera fruits directes de la Revolució Francesa, són els elements que han migrat el paper de l'església a la societat. I sense la guia eclesiàstica, que assegura el respecte a la llei divina, la societat perd el nord, especialment el seu sentit moral. Al seu lloc, ha aparegut l'alternativa lliurepensadora, racionalista, maçona, que Torras i Bages considera «l'Església de la revolució»,³³⁵ ja que, de

³²⁹ *Ibidem*, p. 491.

³³⁰ BONET, Joan & MARTÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives, p. 606.

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ibidem*, p. 607.

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Citat per: *Ibidem*. L'expressió original està consignada a «Què és la maçoneria?», *Obres completes*, I, p. 553.

nou segons paraules de Joan Bonet i Casimir Martí, «ha intentat desplaçar l'Església catòlica del lloc i de la funció d'influència social que havia ocupat durant llarg segles i suplantar-la».³³⁶ L'interès pel ruralisme no és altra, doncs, que un interès reaccionari. El seny, en Torras i Bages, és una apel·lació a l'immobilisme, tant en política com en filosofia. Tal com ja hem dit que defensa Ramon Alcoberro, referint-se a la doctrina del seny conformada pel tomisme català, «con la adaptación a Catalunya de la filosofía escocesa del sentido común (...) se pretendió esconder o por lo menos rebajar el peso de la tradición federal y libertaria en el ámbito de las ideas».³³⁷ Filosofar assenyadament significa perpetuar l'escolàstica de tota la vida, no seguir tendències modernes, com ara el positivisme. D'aquí la tesi de Galí que també hem esmentat més amunt: el pensament de Torras i Bages vol matar la innovació filosòfica als Països Catalans. I per la mateixa raó, la política assenyada la concep necessàriament com antiliberal, que per Torras i Bages és sinònim d'anti-revolucionària i anti-socialista. És aquella política que no pretén canviar l'orde establert, sinó adequar-se a la societat tradicional, rural i, especialment, religiosa. D'això, Torras i Bages en diu «regionalisme», fonamentant-se, tal com ha posat de manifest recentment Abel Miró, en concepcions polítiques provinents del tomisme.³³⁸

Tot plegat, Torras i Bages ho justifica amb una apel·lació al jusnaturalisme, és a dir, a la llei natural divina. Tal com exposa Oriol Colomer, el jusnaturalisme de Torras i Bages «primer, confereix al cristianisme un embolcall de naturalitat, de “cosa de tota la vida”, de res d'estrany o foraster; i segon, reforça el concepte de regionalisme tot fent-lo *natural*, o sigui, no subjecte a les vacil·lacions polítiques del moment».³³⁹ Valentí i Fiol està d'acord amb aquesta interpretació, malgrat que no esmentí el paper del jusnaturalisme, i efectivament considera que «el principi fonamental del regionalisme [de Torras i Bages] és el de no canviar les coses del lloc on han estat sempre, que és on les posà Déu».³⁴⁰ La llei cristiana es considera la llei natural, i per aquesta raó Torras i Bages conclou, en paraules d'Oriol Colomer, que «l'ètica també s'ha de correspondre amb la

³³⁶ BONET, Joan & MARTÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives, p. 607.

³³⁷ ALCOBERRO, Ramon (2007) «Sunyer i Capdevila: un clàssic del materialisme en la Catalunya del ochocientos». *Dios. El primer manifesto ateo del pensamiento catalán del siglo XIX*. Cedel, p. 10.

³³⁸ MIRÓ, Abel (2018) «La Ciutat de la Bellesa. Regionalisme i bellesa en el pensament de Josep Torras i Bages». *Ausa*, 28(181-2), pp. 879-900.

³³⁹ COLOMER, Oriol (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, p. 59.

³⁴⁰ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 21.

teodicea, perquè la llei natural manifesta l'ordre del món com a efecte de la causa creadora, que és Déu». ³⁴¹ Dit d'una altra manera, el liberalisme i la filosofia moderna no només són perjudicials perquè siguin estrangers, sinó també perquè, en el fons, són antinatural, és a dir, atempten contra la llei i l'ordre divins. Per aquesta raó, el famós “tocar de peus a terra” —una expressió que va fer fortuna entre molts pensadors catalans posteriors— no vol dir altra cosa, per al nostre autor, que restringir-se als desigis de la religió catòlica, l'única *natural* i verdadera. No es tracta de desterrar per sempre la raó. Torras i Bages defuig l'irracionalisme i la mística tant o més que el positivisme. Ho veurem quan parlem de Ramon Llull. Del que es tracta és d'usar la raó *solament* amb la finalitat d'interpretar —dins l'ortodòxia— la llei divina. Segons defensa Galí, la filosofia de Torras i Bages es pot resumir precisament en això: en «la Llei i la raó com a instrument per a llegir-la». ³⁴² I això té una traducció intel·lectual i política molt clara: l'obediència als representants, defensor i estudiosos d'aquesta llei a la Terra, a saber, la jerarquia eclesiàstica i els seus intel·lectuals, i més concretament, del Vaticà. És per això que Valentí i Fiol conclou, en el fons com Galí, però estenent la tesi a l'ordre social i polític, que la preocupació fonamental de Torras i Bages, allò que dona cos a tots la seva obra, és el combat contra aquells que neguen el principi d'autoritat. L'objectiu últim de Torras i Bages és, defensa aquest estudiós, «mantenir la societat sota l'obediència de l'Església». ³⁴³

No debades, Saranyana, per esmentar només l'aportació més recent a l'estudi de Torras i Bages, considera la «romanitat» com un altre dels estrats del seu pensament. ³⁴⁴ «Romanitat», en dos sentits diferents: d'una banda, jurídic, canònic, d'obediència al poder papal; i de l'altra, en referència a l'antiga Roma, com a paradigma anti-romàntic. Sobre aquest segon sentit, diversos estudiosos han assenyalat la interpretació que Torras i Bages planteja de l'*Oda a la pàtria* de Bonaventura Carles Aribau. Tal com queda consignat a la mateixa *Tradició catalana*, «el símbol patriòtic de la nacionalitat renaixent, el cant poètic que cridava la morta a resurrecció, l'oda que enclou, per universal aclamació, l'esperit catalanesc, té formes horacianes». ³⁴⁵ Gràcies a aquesta maniobra

³⁴¹ COLOMER, Oriol (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, p. 60.

³⁴² GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*. Fundació Alexandre Galí, XIX, p. 180.

³⁴³ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 20.

³⁴⁴ SARANYANA, Josep-Ignasi (2020). «Un "historicista" que estimava la llibertat. Torras i Bages repensa l'univers catalanesc». *Ausa*, 29(185), pp. 496-498.

³⁴⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, p. 153.

de crítica literària, considera Valentí i Fiol, «queda neutralitzat el romanticisme i afirmada la romanitat intrínseca de Catalunya», ja que, segons aquest estudiós, a Torras i Bages «li interessava desfer-se del romanticisme, perquè aquest suposa sempre un tipus o altre de rebel·lió».³⁴⁶ A l'interpretar la catalanitat renaixent com d'arrel romana, també s'està condicionant el catalanisme a l'obediència catòlica, com a institució que es legitima i es vol hereva de la Roma imperial. En cas contrari, de tendir cap al modernisme romàntic, s'està traint les arrels nacionals, que és l'acusació de Torras i Bages contra els seus enemics; i és també l'acusació sobre la qual es fonamenta tota *La tradició catalana*: en demostrar que aquell que s'allunya de l'església catòlica —és a dir, del tomisme, l'obediència papal, etc.— s'està allunyant de la verdadera essència de la catalanitat.

Tanmateix, i malgrat el que de vegades s'ha afirmat, per a Torras i Bages l'obediència catòlica no ho és tot. En primer lloc, la seva no sembla que fos una postura ultramuntana, tal com ha defensat Oriol Colomer.³⁴⁷ Segons aquest estudiós, malgrat la importància que Torras i Bages dona a la llei i l'obediència catòliques, «l'església ha de mantenir certament un govern magisterial sobre el món, però no pas polític» i «la monarquia espiritual del Papa exigeix una obediència doctrinal, moral, política i pràctica (tàctica) de tots els membres de l'església, però no pas una obediència administrativa dels pobles».³⁴⁸ Tanmateix, també hi ha estudiosos més recents que sí el consideren ultramuntà, com ara Miquel Bordas.³⁴⁹ En segon lloc, cal tenir molt present que els seus textos també estan combatent l'integrisme catòlic —en cap cas sospitós d'impietat— present a la Catalunya de finals del segle XIX. L'intel·lectual que al país encapçalava aquesta tendència era Fèlix Sardà i Salvany (1844-1916), autor de la polèmica obra *El liberalismo es pecado* (1884), criticada amb duresa pel mateix papa Lleó XIII a l'encíclica *Libertas* (1887). La incidència d'aquest llibre, i les polèmiques entre els intransigents i conciliadors catòlics, han estat extensament estudiades per Joan Bonet i Casimir Martí, i no seria pertinent que les reproduíssim aquí.³⁵⁰ Ara bé, el que sí que ens interessa és constatar, tal com fan aquests estudiosos, que el «catalanisme catòlic» de Torras i Bages no és tan sols una arma de combat contra el «catalanisme

³⁴⁶ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, p. 23.

³⁴⁷ COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Claret, p. 61-62.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

³⁴⁹ BORDAS, Miquel (2017). «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». *Revista Internacional de Filosofia teórica y práctica*, 1, p. 33.

³⁵⁰ BONET, Joan & MARTÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives.

lliurepensador» d'Almirall, Gener i Estasén, sinó també una alternativa a les tendències integristes en el si de l'església catalana. Segons Bonet i Martí, Torras i Bages escriu i publica els articles que acabaran conformant la primera part de *La tradició catalana* «en plena efervescència de les reaccions d'entusiasme triomfant que el primer document romà de gener de 1887, relatiu al *Liberalismo es pecado*, despertà en el sector integrista del catolicisme català».³⁵¹ El seu objectiu no era pas enfrontar-se cara a cara amb l'integrisme, sinó, contràriament, proposar una verdadera alternativa política, tenint en compte, en paraules dels estudiosos esmentats, «la convicció de Torras i Bages sobre el gruix escàs que calia atribuir a les confrontacions contemporànies entre els catòlics, i la distància des de la qual les contemplava».³⁵² Contràriament, Torras i Bages sempre «es situà al marge dels enfrontaments entre intransigents i conciliadors», amb l'objectiu de configurar una alternativa catòlica que permetés combatre el liberalisme, el socialisme i el lliurepensament sense haver d'entrar en les polèmiques de la història recent de l'església.³⁵³ La seva proposta, segons Bonet i Martí, «marcà una línia que obrí camí per als catòlics, tan d'una tendència com d'una altra»,³⁵⁴ i per aquesta raó, Bordas l'anomena «el desactivador efectivo del integrismo en Cataluña».³⁵⁵

Torras i Bages construeix aquesta alternativa a partir de la recuperació del patrimoni intel·lectual de l'edat mitjana catalana. Segons Bonet i Martí, amb aquest «salt endarrere vers l'edat mitjana, per damunt de les contingències de la història recent, Torras i Bages s'estalvia d'entrar en la polèmica menuda i circumstancial entre intransigents i mestissos, que es presentava carregada de passió».³⁵⁶ Aquesta maniobra, però, pròpia del romanticisme, en el cas de Torras i Bages pren una dimensió anti-romàntica, de combat contra els modernistes catalans. L'estudi de l'edat mitjana, i concretament del pensament medieval català, per Torras i Bages és concebut com una arma intel·lectual en favor del tradicionalisme catòlic (que no l'integrisme), i especialment de la romanitat, que concep intrínseca a la catalanitat. Tanmateix, la seva és una edat mitjana «presentada en forma totalment acrítica i idealitzada», afirmen Bonet i Martí, «com un veritable paradís perdut, que cal recuperar substancialment».³⁵⁷ Quin interès pot tenir l'edat mitjana, a la contemporaneïtat? Què pot

³⁵¹ *Ibidem*, p. 602.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 617.

³⁵⁵ BORDAS, Miquel (2017). «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». *Revista Internacional de Filosofía teórica y práctica*, 1, p. 32.

³⁵⁶ BONET, Joan & MARTÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives, p. 617.

³⁵⁷ *Ibidem*, pp. 607 i 616.

aportar, als conflictes polítics que vol resoldre Torras i Bages? La resposta la trobem en el presumpte organicisme i jusnaturalisme que l'autor projecta vers la societat catalana dels segles medievals. A diferència del liberalisme, que Torras i Bages considera una conseqüència artificial —és a dir, antinatural— de procedir políticament, el que ell anomena el «regionalisme medieval» és «una organització natural de la societat, neix de les mateixes entranyes de la societat, prové de Déu».³⁵⁸ Segons Colomer, per a Torras i Bages, «allò que a l'edat mitjana era un poble estructurat es converteix en masses híbrides i decadents» a la contemporaneïtat.³⁵⁹ A *La tradició catalana*, Torras i Bages contraposa aquests dos models a partir del pensament de Rousseau: «quina diferència entre el Pacte social rousseunià, quimèric i tirànic, i el pacte social, que podem dir escolàstic, eixit del desenrotllament històric dels pobles i font de la vera llibertat política!».³⁶⁰ I sentència: «Rousseau predica l'error, que és, no la llei, sinó l'enemic de la naturalesa humana».³⁶¹ Contràriament, Torras i Bages entén que el problema és l'atribució antinatural que l'home contemporani s'ha atorgat de poder judicar sobre qüestions que no li pertocuen, perquè responen a l'ordre diví amb què cal organitzar la societat. No és, doncs, una qüestió jurídica, sinó més aviat moral la que convé resoldre. Es tracta de recuperar el lloc natural que cadascú cal que ocupi a la col·lectivitat: «La gran qüestió moderna no és jurídica —afirma l'autor—, sinó moral; ni es resoldrà amb lleis, sinó fonamentant el principi espiritual dels homes».³⁶² I això inclou l'autogovernança dels pobles, com el català, que la voluntat divina ha volgut diferenciar de la resta: d'aquí el regionalisme, i també la necessitat d'acabar amb l'uniformisme jurídic que defensen i reclamen tant l'estat espanyol com els revolucionaris, en favor d'un retorn al dret propi de cada regió. I és que el regionalisme, per a Torras i Bages, no és res més que «un retorn al passat vist com a futur: el regionalisme medieval reeditat, seleccionat i idealitzat», afirma Oriol Colomer, i per aquesta raó «ha de ser necessàriament cristià (...) perquè la regió natural prové de l'organització imperial romana, primer, i dels bisbats cristians, després, que en són successors naturals».³⁶³

³⁵⁸ Citat per *Ibidem*, p. 608.

³⁵⁹ COLOMER, Oriol (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Sabadell: Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, p. 54.

³⁶⁰ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, p. 161.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 269.

³⁶² Citat per BONET, Joan & MATÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives, p. 609.

³⁶³ COLOMER, Oriol (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, p. 64.

Aquesta regeneració moral és la tasca que Torras i Bages adjudica, no sense vacil·lació, al clergat de la seva època. Vacil·lant, diem, perquè malgrat que teòricament no en tenia cap dubte, a la pràctica tenia reticències sobre «les possibilitats pràctiques que el clergat tenia d'assumir aquella tasca», afirmen Bonet i Martí. El lloc on es pot apreciar més obertament aquest dubte és a la carta que l'autor va enviar a Jaume Collell el dia 18 de juny de 1887, en la qual afirma que, sobre el seu article titulat *Qui reconstruirà la regió?* —posteriorment inclòs en la primera part de *La tradició catalana*— «la resposta [és] que sols pot fer-ho el clergat», però afegeix tot seguit que «en mon interior, em contestaré, a més, que, encara que ell deu fer-ho, no crec que ho faci. Mes això m'ho callaré, perquè ningú no està obligat a dir els pecats de la seva classe».³⁶⁴ Independentment d'aquests dubtes, *de facto* Torras i Bages dona a la clerícia de la seva època una nova missió: regenerar moralment Catalunya, combatent el lliurepensament. I per a fer-ho, els dona una nova arma: el patrimoni intel·lectual de la Catalunya medieval, que, segons pretén demostrar a *La tradició catalana*, és on es troba l'essència de la catalanitat, la seva tradició moral, aquella que fa falta que recuperin els clergues per a la verdadera renaixença catalana. D'aquesta manera, per Torras i Bages, afirmen Bonet i Martí, l'edat mitjana «és afirmada altra vegada com la que ofereix el paradigma substancial que, convenientment adaptat, pot ser aplicat a les circumstàncies contemporànies (...) com a punt de referència per a la crítica de l'estat liberal i com a model del futur».³⁶⁵

2.5. *Definició del caràcter filosòfic català*

Tal com afirma Oriol Colomer, màxim estudiós del pensament filosòfic de Torras i Bages, a *La tradició catalana* «l'autor no pretén pas de fer un tractat d'història, sinó una filosofia ideològico-utòpica de la Catalunya que ell desitja i que cal vertebrar lluitant contra les “ideologies actuals racionalistes”».³⁶⁶ La intenció de l'obra és doble. D'una banda, combatre el primer catalanisme, el catalanisme federal, maçó i positivista representat per Almirall i Gener. I de l'altra, argumentar en favor del projecte polític alternatiu, el regionalisme que des dels anys 80 del segle XIX reivindicaven personatges com Collell i Mañé i Flaquer, que pretenia superar els

³⁶⁴ TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 210-211.

³⁶⁵ Citat per BONET, Joan & MARTÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Barcelona: Vicens Vives, p. 610.

³⁶⁶ COLOMER, Oriol, (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Sabadell: Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, p. 53.

problemes de l'integrisme catòlic en el si de l'església catalana i presentar «una alternativa totalment aliena als interessos dinàstics i a la trajectòria política del partit carlí».³⁶⁷ Allò que diferencia Torras i Bages dels seus coetanis és, però, la manera de dur a terme aquest projecte a través d'una selecció i exegesi del que ell mateix anomena «les summitats del pensament català (...) aquells qui foren representació d'època i de raça, educadors d'aquesta, fars brillants que il·luminaren la vida pràctica individual, domèstica i social».³⁶⁸ D'aquí, la inclusió de polítics, juristes i literats a la seva obra, no només de filòsofs. I especialment, com acabem de veure, dels pensadors medievals, models per al regionalisme contemporani.

La tradició catalana pot llegir-se com un llibre amb una complexa dinàmica interna, que considerem divisible en tres maniobres historiogràfiques: contextual, apologètica i política. En primer lloc, hi predomina un mètode historiogràfic contextualista (M1), gràcies al qual s'estudien els pensadors medievals atenint-se a les condicions històriques i intel·lectuals del seu moment. Aquesta dimensió és la que permet afirmar que *La tradició catalana* versa, en part, sobre història del pensament a Catalunya, almenys en un sentit ampli del terme. Contrastant amb aquesta primera maniobra, en segon lloc, s'utilitza un model apologètic i catòlic (M2), que critica tot allò que l'autor considera errors doctrinals per parts dels pensadors estudiats. En aquest cas, més proper a la historiografia racionalista, l'autor jutja els sistemes filosòfics a partir del neotomisme exclusivament, i sense atendre la dimensió sincrònica del pensament als Països Catalans. Finalment, en tercer i últim lloc, Torras i Bages adopta un tercer mètode historiogràfic (M3), consistent a projectar la història intel·lectual que estudia (especialment, la medieval) a la seva contemporaneïtat, a la recerca d'allò que encara és aprofitable d'aquelles èpoques antigues per als conflictes moderns i el deure de regenerar moralment la regió catalana. El criteri per discriminar el que és útil o no per a Catalunya és *a priori*, és a dir, es tracta del mateix encaix amb el projecte polític de Torras i Bages. D'una banda, no contradir, doctrinalment, el tomisme. I d'altra banda, tenir una traducció política i moral immediata a la Catalunya contemporània, promovent un conservadorisme catòlic (alhora que combatent el lliurepensament) i legitimant l'autoritat moral de l'església.

Aquesta dinàmica historiogràfica tripartida de *La tradició catalana*, en què contínuament es va del passat al present de manera indistinta, quadra perfectament amb l'estratègia d'historiografia de la filosofia que Marc Crépon ha denominat «programàtica». La recuperació del patrimoni filosòfic català (M1) no té una mera finalitat historiogràfica, sinó també apologètica (M2) i política (M3). Especialment, una finalitat per conformar una «ontologia de la nacionalitat» a partir de la creació d'una «filosofia nacional catalana», que Torras i Bages no anomena així, sinó «*tradició* de pensament català», posant èmfasi en l'antiguitat i naturalitat de les doctrines que estudia per tal de defensar la seva essencialitat. El programa polític de Torras i Bages, com hem vist, és

³⁶⁷ BONET, Joan & MATÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives, p. 617.

³⁶⁸ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, p. 126.

construir un model nacional alternatiu al del catalanisme d'arrel federal i lliurepensadora. Precisament per fer palesa aquesta oposició, Torras i Bages no n'anomena *nacional*, del seu projecte polític, sinó *regional*. No vol, juntament amb Flaquer i Mañé, que se'l consideri un nacionalista voluntarista, a l'estil de Renan —i ja hem vist la seva polèmica amb Gener sobre aquest aspecte—; ni tampoc vol que se'l prengui per un determinista biològic, aquell que associava l'existència de nacions amb les condicions racials dels pobles. Tal com explica Miquel Bordas, «el regionalismo o catalanismo de Torras i Bages no es nacionalista. Su ortodoxia y su teología de la historia le impidieron caer en innovaciones de “un derecho a decidir” de un pueblo catalán pretendidamente soberano, lo cual sería incompatible con una lectura providencialista de la historia».³⁶⁹ Ben al contrari, doncs, a la «Dissertació preliminar» de la segona part de *La tradició catalana*, Torras i Bages deixa clar el seu desacord amb aquestes tendències científiques i voluntaristes —aquestes últimes, per a ell, sinònimes de revolució i oposades a la llei divina— i aposta, en canvi, per explicar el caràcter diferencial dels catalans a través de mitjans pedagògics i morals. Hi afirma: «la raça, la posició geogràfica, totes les altres condicions materials tenen valor molt relatiu en l'esperit d'un poble», i per aquesta raó, continua un xic més avall, «en l'ordre natural i humà, la llei de l'educació, o sia la tradició nacional, o el sistema intel·lectual del país, és la fórmula de sa existència, sa essència, la que explica la naturalesa, els atributs i l'acció d'una gent».³⁷⁰

Allò que es proposa *La tradició catalana* és precisament la identificació (M1, contextualisme), depuració (M2, apologètica) i recuperació (M3, política) historiogràfiques d'aquest «sistema intel·lectual del país». En les seves pròpies paraules, l'objectiu és «nuar el vell amb el modern, vivificar el cos català, infonent-li sang catalana, continuar la tradició intel·lectual, condició necessària d'una vida pròpia, determinar el caràcter que presenta el pensament en el nostre país durant la successió del temps».³⁷¹ En aquesta frase Torras i Bages ho formula metodològicament a la inversa, però en realitat el que fa primer és determinar el caràcter de pensament català i, segon, recuperar aquest caràcter i totes les seves implicacions polítiques a la contemporaneïtat, això que ell anomena «nuar el vell amb el modern» i que, defensem, consisteix en la dialèctica fonamental del llibre.

La definició del caràcter català és, doncs, crucial per a l'argumentació de l'obra. Torras i Bages pretén que sigui fruit d'una inducció, és a dir, la conclusió d'un argument que es nodreix de les dades històriques. Però com passa en la gran majoria de casos en què es construeix una filosofia nacional, la determinació del caràcter nacional *de facto* juga el paper de premissa, i no pas de conclusió. Es tracta d'una determinació *a priori*, que

³⁶⁹ BORDAS, Miquel (2017). «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». *Revista Internacional de Filosofía teórica y práctica*, 1, p. 48.

³⁷⁰ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, pp. 130-31.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 127.

presumptament es veuria contrastada per les dades. Tanmateix, en Torras i Bages, com veurem tot seguit, la definició del caràcter nacional català determina la selecció de dades històriques que s'estudien al llibre, raó per la qual es pot considerar —almenys en els termes que ell ho planteja— com una fal·làcia. A *La tradició catalana* no hi ha una inducció del caràcter nacional a partir dels pensadors estudiats, sinó una *selecció* de pensadors catalans a partir d'una definició apriorística del caràcter nacional. El caràcter actua com a criteri investigador, com a premissa, com a punt de partida, com a *factum*, i no pas com a objecte de la recerca. Això explica, d'una banda, l'absència d'alguns noms ben significatius de la història de la filosofia als Països Catalans. Segons Bordas, l'essencialisme apriorístic del llibre «lo podemos detectar en Torras i Bages cuando marca distancias o descarta en su catalogo de pensadores tradicionales catalanes a los últimos representantes de dicha escuela en el siglo XIX, a saber, los escritores realistas y carlistas». ³⁷² No és pas ignorància de l'autor, afegeix, sinó que «lo más probable es que estemos ante un silencio deliberado, en si intención de extender su influencia doctrinal a ámbitos liberales, prevenidos frente al carlismo». ³⁷³ Però l'absència de pensadors carlistes no és, ni de bon tros, l'única. També hi són absents un munt de filòsofs i teòlegs medievals, especialment els de religió jueva. Bonastruc ça Porta és l'únic jueu que s'hi esmenta, i tan sols amb relació a la cèlebre Disputa de Barcelona de l'any 1263. ³⁷⁴ Tanmateix, no és pas una sorpresa, tenint en compte la mala opinió que l'autor tenia de «la incredulitat rabínica i mahomètica», en les seves pròpies paraules. ³⁷⁵ Una exclusió que pocs anys després Salvador Bové provaria d'esmenar, parcialment. ³⁷⁶ En qualsevol cas, pensem que la manca d'exhaustivitat de *La tradició catalana* és un indicador fiable de la seva feblesa argumentativa.

Torras i Bages defineix el caràcter català a partir de, principalment, tres elements: (1) el pragmatisme, (2) l'assimilacionisme i (3) la romanitat. Com hem explicat més amunt, a l'època de Torras i Bages el mercantilisme inherent dels catalans ja era tot un tòpic, formulat en termes moderns per Josep de Letamendi i compartit inclús pel lliurepensament. Almirall mateix l'havia utilitzat a *Lo catalanisme* per distingir-se dels castellans. Es tractava d'un al·legat en favor de la practicitat o pragmatisme, dels quals el mercantilisme n'era l'expressió històrica. Segons Torras i Bages, «un element trobem constant a Catalunya, i és l'element mercantil,

³⁷² BORDAS, Miquel (2017). «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». *Revista Internacional de Filosofia teórica y práctica*, 1, p. 45.

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, pp. 158-59.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 154.

³⁷⁶ *Ibidem*, pp. 158-59.

que tanta eficàcia ha tingut en la formació del caràcter nacional, en el sistema social i polític del país i en la determinació i especificació del pensament català». ³⁷⁷ Ell remunta aquest mercantilisme fins als ibers, i hi inclou també els primers pobladors grecs d'Empúries. Però més enllà d'ésser un tòpic, l'al·lusió al mercantilisme català respon també a un interès polític. Segons Valentí i Fiol, amb l'aposta pel mercantilisme, «Torras elimina de la tradició la classe feudal i assenyalava com a element civilitzador la classe mercantil i artesana, que vivia a les viles i ciutats». ³⁷⁸ Tenint sempre present la dialèctica política que Torras i Bages estableix entre edat mitjana i contemporània, aquesta aposta per la burgesia medieval s'ha de llegir com una defensa vers la burgesia industrial catalana. Especialment, apunta l'estudiós esmentat, per desentendre's dels nobles feudals, que «s'aliaren amb les heretgies de començament del segle XIII, destructores de tot ordre i de tota cultura, i unides, per filiació essencial, amb el modern nihilisme». ³⁷⁹ Dit d'una altra manera: la vinculació entre el caràcter nacional català i el mercantilisme no només es tracta d'una maniobra en favor de la classe capitalista del segle XIX —que seria la dipositària, a la contemporaneïtat, de la verdadera catalanitat—, sinó també per titllar de «traïdor a la tradició» a aquells que, fins i tot de classes benestants, s'afilien a una ideologia estrangera i poc ortodoxa en termes catòlics. Segons Valentí i Fiol, que aquesta maniobra de Torras i Bages «s'avingués millor amb la defensa de la burgesia era un fet benvingut i oportú, però secundari. L'interès principal era netejar de tota màcula una tradició que havia tingut el Crist com el seu Orfeu, i que només en Crist podia ésser mantinguda». ³⁸⁰ Torras i Bages esmenta, en aquest sentit, l'heretgia albigena, fortament arrelada en terres catalanes, i que compara, ni més ni menys, que amb la maçoneria dels seus dies. Afirmar, carregant obertament contra els lliurepensadors: «una part de la gent moderna s'ha complagut a fer passar als antics heretges per herois i màrtirs de la llibertat del pensament, mes la història ensenya que per regla quasi universal foren més homes de concupiscència que d'especulació». ³⁸¹ Malgrat la seva gran admiració pel món rural i l'edat mitjana, doncs, allò que alguns estudiosos han anomenat el «pairalisme» de Torras i Bages, la veritat és que la seva anàlisi sobre la història del pensament català és clarament antifeudal, amb l'objectiu

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 133-34.

³⁷⁸ VALENTÍ I FIOI, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, p. 22.

³⁷⁹ *Ibidem*, pp. 22-23.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 23.

³⁸¹ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, p. 154.

d'esborrar del presumpte caràcter català qualsevol distanciament de l'ortodòxia catòlica i allunyar la burgesia catalanista del segle XIX de qualsevol temptació herètica, especialment de la maçoneria.

Essent el mercantilisme i el pragmatisme una presumpta assegurança contra l'heretgia, pot semblar estrany que l'assimilacionisme pugui ser un segon tret amb què Torras i Bages defineix el caràcter català. En efecte, afirma que « cercar sistemes forans, emmanllevar teories forasteres, enamorar-se d'idees novelles, i fer de tot això la base social, és cosa frèvola, contrària a l'escola regionalista i a la il·lustració internacional ». ³⁸² Això, és el que feien els heretges que tant combat, precisament. L'autor, però, no concep que Catalunya sigui una terra on s'assimila tota doctrina d'una manera *acrítica* i *desmesurada*. Contràriament, el caràcter assimilatiu dels catalans, Torras i Bages el planteja com un al·legat en contra de l'originalitat intel·lectual i l'excés. Especialment, de les filosòfiques: « la nostra arrossegada raça —afirma a *La tradició catalana*— no tenia enamoraments precipitats, i tot i posseint una forta potència assimilativa donava a totes les coses l'aire, la forma, l'estil de la terra, les empeltava en el vell tronc de la Pàtria, enriquint aquesta sense detriment de sa pròpia substància ». ³⁸³ El caràcter assimilatiu dels catalans és, doncs, per a Torres i Bages, profundament crític i mesurat, perquè en comptes de donar-se completament a teories foranes, les assimila amb el caràcter pràctic que li atorga el seu mercantilisme històric. És especialment virulenta l'actitud de l'autor contra allò que anomena « enamorament filosòfic ». ³⁸⁴ El català, en comptes de deixar-se enlluernar per les filosofies modernes, sap judicar-les, depurar-les i prendre'n solament allò aprofitable en termes pragmàtics. Torras i Bages parla, en aquest sentit, de « just medi », és a dir, terme mig, una doctrina que fa remuntar a l'aristotelisme inherent al tomisme. I això significa, igualment, que els catalans no són gens donats a confeccionar teories filosòfiques pròpies, originals, innovadores. En les seves pròpies paraules: « la gent catalana marca les coses en fer-se-les seves, la potència, més que de fer les coses noves, de fer-se-les pròpies », negant, doncs, tota possibilitat de creació filosòfica. Torras i Bages assimila l'originalitat amb la supèrbia i l'exageració, amb el desig d'ostentació: « no ama l'esperit de la nostra gent aquella espècie de gimnàstica mental sense altre objecte que una atrevida ostentació de forces per a admirar el pròxim », afirma a *La tradició catalana*. ³⁸⁵

L'exemple que usa Torras i Bages per exemplificar aquesta idea és significativa: la contraposició entre l'art romànic i l'art gòtic. Segons l'autor, « la concentració ascètica que l'exaltació mística, més lluny de la utopia de

³⁸² *Ibidem*, p. 403.

³⁸³ *Ibidem*, p. 138.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 403.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 139.

convertir la terra en el cel que pareix que es proposà l'estil gòtic, l'arquitectura romànica semblava que devia identificar-se més amb la nostra raça pràctica, d'esperit legislatiu, reflexiva i moderada».³⁸⁶ El romànic català, en efecte, Torras i Bages entén que no és una creació originalment catalana, sinó que es tracta d'una importació. Ara bé, d'una importació a la qual els catalans vam saber infondre-li el nostre caràcter pragmàtic i moderat, que busca tan sols allò aprofitable de cada cosa i rebutja les abstraccions i estirabots. D'aquí la senzillesa i presumpte "pairalisme" del nostre romànic. Per aquesta raó, Torras i Bages contraposa aquesta assimilació moderada de l'art romànic amb el presumpte rebuig dels catalans a l'art gòtic, d'origen estranger i desmesurat: «[el romànic] és el símbol d'un pensament humà, creient i compassat. L'arc ogival, nascut en una raça somiadora que de la superstició pretesament passà a l'heretgia i amant de grans construccions intel·lectuals, és el somni celestial d'un esperit místic».³⁸⁷ L'art gòtic és l'art de l'heretgia, que s'allunya de la concreció de la terra i construeix castells a l'aire, tal com feren els albigesos i, també, els protestants, que surten també molt mal parats a *La tradició catalana*. No deixa de ser paradoxal que, d'una banda, Torras i Bages defensi la classe mercantil de la baixa edat mitjana com a model social i, en canvi, rebutgi l'art gòtic, que fou l'art que aquesta classe verdaderament impulsà a les nostres ciutats. Però independentment d'aquesta incoherència, la metàfora de l'autor és prou clara, i ataca també una de les doctrines contra les quals més s'acarnissa al llarg de tota la seva obra escrita: el misticisme.

Segons Torras i Bages, el «sentit místic i la sobrenatural contemplació fan de l'home un vident abans que un raonador i desperten en ell la set inextingible de l'evidència (...) confonent la ràpida volada de son esperit amb el fatigós, però segur, caminar del discurs racional».³⁸⁸ La mística és incontrolable, irracional, fanàtica; i el més important, poc pràctica, moderada i ortodoxa. El místic s'allunya tant de la quotidianitat i el raonament pausat com de l'obediència catòlica, perquè, igual que els protestants, es creu en possessió d'una comunicació més directa amb la divinitat que no pas amb el sacerdot eclesiàstic. La mística s'acosta, doncs, perillosament a les heretgies, i en conseqüències a la voluntat revolucionària. No deixa de ser interessant que a la cita anterior, Torras i Bages relacioni la mística amb l'adquisició d'evidència, fent, al llarg del text, una crítica al cartesianisme. No debades, el considera de tarannà místic, en la mesura que el criteri d'evidència de Descartes s'allunya de l'escolàstica. Així doncs, per a Torras i Bages, el caràcter filosòfic català és diametralment oposat a la mística. És pragmàtic, i això el comporta (1) no inventar filosofies originals; i en conseqüència (2) assimilar tot allò aprofitable, des d'un punt de vista pràctic i moderat, configurant el que podríem anomenar un «eclecticisme pragmàtic».

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 141.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 142.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 177.

Però tant el pragmatisme com l'assimilacionisme no són el tret substantiu del caràcter filosòfic català. El pragmatisme és un tret formal, una condició que prové dels orígens mercantils dels antics pobladors de Catalunya. I l'assimilacionisme, és més aviat un mètode moderat per conformar doctrina, no pas el seu contingut. Falta un tercer element, que doni cos a la tradició de pensament del país. I per a Torras i Bages, aquest element és la romanitat. Segons l'autor, el poble romà «universalment és proclamat posseïdor d'un criteri pràctic greu, ordenador, aprofitador de tots els elements com a destinats per la Providència a servir de base a una civilització universal i eterna».³⁸⁹ Precisament perquè també era pragmàtic, el caràcter intel·lectual dels antics romans va encaixar tan bé amb el dels catalans, que Torras i Bages defineix pràcticament amb els mateixos termes. Però en filosofia, «romanitat» és entesa com a fidelitat al que va venir després de la civilització romana, és a dir, la *philosophia perennis*, i concretament fidelitat al tomisme i la institució que el vetlla, l'església catòlica, hereva de la civilització imperial romana. Segons l'autor, «Catalunya feu tota la creixença sota la benefactora ombra de la Seu apostòlica, fins que arribà al punt màxim l'amor recíproca entre l'Església romana i la Corona aragonesa».³⁹⁰ Afirmar, Torras i Bages, que, a diferència dels països septentrionals:

L'Escola portada a Catalunya i identificada amb la terra pels frares de Sant Domènec, devia produir altres resultats. No seran aquí l'alta especulació filosòfica, ni la resplendent bellesa poètica, les que se'n portaran la primícia del l'esperit d'aquella civilització; la tendència pràctica, l'apetit per als negocis de la vida humana revestiran aquell esperit; i de Catalunya sortiran, no el filòsof ni el poeta de l'època, mes sí el civilitzador i organitzador de pobles: en Jaume el Conqueridor (...) i Sant Vicenç Ferrer.³⁹¹

Els resultats de la romanitat a Catalunya són pràctics, doncs, no filosòfics en un sentit estricte. Donen un rei, donen un predicador. No dona pensadors originals, perquè la veritat ja està resolta. I per aquesta mateixa raó, Catalunya va donar la Inquisició i un grup d'intel·lectuals decidits a defensar la veritat i obediència romana: els frares dominics.

Torras i Bages no reprimeix cap elogi a la institució inquisitorial i a la tasca repressiva que exerciren els dominics. No tan sols la creu necessària, sinó que la concep com a *constitutiva* del caràcter filosòfic dels

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 129.

³⁹⁰ *Ibidem*, pp. 134-35.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 239.

catalans. Afirmar sense embuts que «no tenim dubte de la identificació, ja preparada per la formació dels respectius esperits, entre el criteri dominicà i el criteri català. Clar i català és la divisa del pensament i de la paraula de la nostra gent».³⁹² Allò que Torras i Bages anomena el «zel i caritat dels Frares Predicadors» en la seva tasca inquisitorial és el que va permetre, segons la seva concepció, «arribar a la unitat del pensament nacional».³⁹³ I és que tal com ho planteja, mantenint-se en les seves concepcions pedagògiques —i no naturalistes— dels caràcters i filosofies nacionals, Torras i Bages entén que el caràcter intel·lectual català és una construcció originalment dominica, erigida *contra* l'heretgia mística que poblava Catalunya. Al segle XIII, Catalunya era «un país infestat d'heretges», afirma Torras i Bages;³⁹⁴ i en efecte, molts dels pensadors «caigueren en la superstició i fanatisme, en els somnis de l'astrologia, en utopies socials».³⁹⁵ Segons Torras i Bages, el conjunt d'aquests heretges constituïren una «de les dues principals escoles del moviment intel·lectual» d'un país dividit.³⁹⁶ Com veurem tot seguit, considera que la tendència herètica estava encapçalada per Arnau de Vilanova, i, en canvi, «contra aquesta pesta d'arts supersticioses i malvades, que si bé enclouïen algun element sa, com veïem en els nostres lul·lians, que pervertien els segles mitjos, s'alçà l'ordre de Sant Domènec (...) [que] amb valentia s'oposaren a la fanàtica predicació d'Arnau de Vilanova».³⁹⁷ Un dels líders del front dominic, afirma Torras i Bages, va ser Nicolau Eimeric (1320-1399), inquisidor general de la Corona d'Aragó. I que esmenti Eimeric és, per part del nostre autor, tota una declaració de principis, especialment una declaració antilul·liana, com veurem que, efectivament, ho és per la duríssima crítica contra Llull continguda a *La tradició catalana*.

Conseqüentment, la concepció de Torras i Bages és que el caràcter filosòfic català certament té unes arrels en l'edat antiga (íbers, colonització grega i especialment la romanització) però que, en darrer terme, la part substantiva és fruit d'una guerra intel·lectual —i diem «guerra» en la mesura que Torras i Bages hi involucra i elogia obertament la Inquisició— entre el misticisme herètic (fortament lligada al lul·lisme, com veurem), les teologies no catòliques i el tomisme dominic. Afirmar que «dos principis dissolvents s'oposaven a Catalunya, al començar el segle XIII, a la unitat de pensament, per la qual treballava l'ordre dels Frares

³⁹² *Ibidem*, p. 150.

³⁹³ *Ibidem*, p. 159.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 155.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 151.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 273.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 153.

predicadors amb racional energia: la maldat herètica i la incredulitat rabínica i mahomètica».³⁹⁸ El pensament català, la tradició nacional en filosofia, és aquella amb què l'Ordre dels Predicadors van combatre i perseguir si feia falta els presumptes heretges catalans. Val a dir, tal com hem vist que indiquen els estudiosos, que Torras i Bages va molt errat pel que fa a la concepció que a la Corona es tenia dels lul·lians i els seguidors d'Arnau de Vilanova. En concret, Oriol Colomer afirma que la tesi segons la qual «la nació catalana s'identifica amb l'escolastisme medieval» —segons la hipòtesi de Torras i Bages, com a resultat de la guerra amb l'heretgia— «és històricament difícil de provar», ja que «en l'edat mitjana i en el Renaixement els Països Catalans s'identifiquen més aviat amb el franciscanisme platònic-agustinianà» i no és fins «ben entrada la Il·lustració que es pot parlar d'un notable increment no de l'escolastisme tomista sinó del neo-tomisme, que no és exactament el mateix».³⁹⁹ Però Torras i Bages, malgrat que no tenim motius per dubtar que, en efecte, cregués que allò que defensava fos la realitat històrica, el cert és que usa aquesta reivindicació dels dominics i la inquisició com una eina política per a la seva contemporaneïtat, per a reclamar la censura i legitimar la lluita contra la llibertat de càtedra. En aquesta direcció, afirma, de manera molt contundent, que «la llibertat d'ensenyança, que floria entre la gent catalana, fou el principi, almenys parcialment, del decaïment de la ciència» i que, en conseqüència, «la ciència, com tota criatura de Déu, ha d'ésser en profit del poble, mes convertir cada ciutadà en sacerdot de la ciència és un sofisma paregut al de l'heretgia protestant, que pretén fer de cada cristià un sacerdot i que dona per resultat la desaparició del culte diví; així com la democratització de la ciència deixa aquesta esvaïda i xorca».⁴⁰⁰ No costa gaire imaginar-se quin model universitari concebia Torras i Bages quan, a la mateixa *Tradició catalana*, reclamava que «convé en gran manera encaminar totes les forces a un objecte, a la conquesta de la Universitat: el dia que la Universitat sia de debò catalana, començarà la renaixença de Catalunya».⁴⁰¹ Una universitat «catalana de debò» significava una institució intel·lectual sota la tutela intel·lectual de l'església, i on el tomisme ocupés el centre de l'ensenyament, tal com reivindicava també el papa Lleó XIII. En altres paraules, una universitat pontifícia. Com veurem, no va ser aquest el rumb que va prendre la reivindicació universitària a Catalunya, molt especialment al primer Congrés Universitari Català de l'any 1903, on hi van participar, significativament, Salvador Bové i Eugeni d'Ors. Però si no ho va ser, es deu al fet que Bové, i amb ell pràcticament tots els autors posteriors a Torras i Bages que van treballar la qüestió de la filosofia nacional catalana, van negar la *majorem*, és a dir, la tesi segons la qual el

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 154.

³⁹⁹ COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Barcelona: Claret, p. 52

⁴⁰⁰ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, pp. 380-81.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 381.

tomisme «és la base del nostre pensament nacional». Dit d'una altra manera, la gran majoria dels continuadors de l'obra de Torras i Bages *no* van assumir la romanitat com a tret central del caràcter filosòfic català.

2.6. L'estudi dels filòsofs catalans

2.6.1. Ramon de Penyafort i l'esperit jurídic del pensament català

Un cop estudiada la definició del caràcter filosòfic català com a pragmàtic, assimilatiu i romà que dona Torras i Bages a *La tradició catalana*, creiem que es comprèn fàcilment la tesi d'Alexandre Galí. Torras i Bages va voler condemnar la creació filosòfica a Catalunya, emmanillant-la a un presumpte caràcter filosòfic que defuig les abstraccions i l'irracionalisme i que, davant del dubte, es manté fidel al tomisme i els dictats intel·lectuals de l'església. Tota especulació que vulgui anar més enllà queda, automàticament, descartada per anticatalana. I no perquè hi hagi un vincle *essencial* entre el tomisme i la catalanitat, sinó perquè, argumenta l'autor, aquesta ha estat una tradició intel·lectual erigida al damunt de les víctimes de la inquisició, i que va saber perpetuar-se al llarg dels segles a través de l'aliança moral i política de l'església catalana amb la corona catalano-aragonesa. No hi ha *necessitat* en aquesta mentalitat dels catalans, no hi ha cap seguretat que aquesta manera de pensar i procedir filosòficament s'hagi de mantenir de cara al futur, i per aquesta raó cal defensar la tradició, és a dir, continuar defensant aquest projecte polític per tal de perpetuar un model *natural*, en harmonia amb la Llei divina.

Malgrat tot, doncs, la proposta intel·lectual de Torras i Bages és una aposta antifilosòfica, feta en contra de la lliure especulació. I per aquesta raó, tampoc ha de sorprendre que en el repàs de la història de la filosofia als Països Catalans que ofereix a *La tradició catalana* s'estudiïn més filòsofs que, segons les seves pròpies paraules, siguin «excepció i confirmació en la història del pensament català», que no pas pensadors canònics.⁴⁰² A l'haver establert unes condicions de catalanitat filosòfica tan restrictives, el seu plantejament acaba rebutjant la gran majoria de pensadors de la història de la filosofia als Països Catalans i, *de facto*, les pàgines que els dedica són per demostrar les seves deficiències. Fins i tot, Torras i Bages no dubta a amagar aquesta animadversió per la filosofia quan, després d'haver estudiat tots aquests filòsofs, afirma que el dret, i no la filosofia, és la manifestació més genuïnament catalana. Al final de *La tradició catalana*, assegura que «la

⁴⁰² *Ibidem*, p. 179.

jurisprudència, cosa essencialment pràctica (...) [és] molt adequada a la nostra gent, per les qualitats que propis i estranys han reconegut sempre en l'esperit català»⁴⁰³ i per aquesta raó «[el dret] és la més esplèndida manifestació del caràcter nacional i la demostració més tangible del tremp de l'esperit català».⁴⁰⁴ No hi ha dubte que, en aquest aspecte, Torras i Bages rep una influència directa del seu mestre Manuel Duran i Bas, i també s'aprecien els estudis de dret que, com a segona carrera, va cursar l'autor. Tal com afirma de nou Oriol Colomer, «el fet que Torras i Bages hagués estudiat la carrera de lleis abans que la de teologia —i després que la de filosofia, afegim nosaltres— explica que els seus principals conceptes filosoficoteològics estiguin envoltats d'un clar jusnaturalisme, malgrat que la tradició filosòfica catalana anterior estigui totalment decantada vers el voluntarisme platonicoaugustinà i franciscà, poc amic del jusnaturalisme».⁴⁰⁵ Si Llorens i Barba va despertar en Torras i Bages l'interès per «l'esperit nacional», no hi ha dubte que és el contacte amb Duran i Bas i els estudis de dret a la Universitat de Barcelona allò que l'indueix a defensar que el caràcter català és, més que filosòfic, jurídic. També cal tenir present, en aquest aspecte, la defensa històrica del dret català que, durant les dècades immediatament anteriors, havien encapçalat precisament Duran i Bas, qui, significativament, només tres anys abans de la publicació de *La tradició catalana* havia dedicat una obra sencera a estudiar Ramon de Penyafort, el pensament que Torras i Bages més associa amb l'autèntica filosofia tradicional catalana.⁴⁰⁶

En qualsevol cas, pot interpretar-se l'interès de Torras i Bages pel dret català com una resposta a la «profecia» de Llorens i Barba. Enfront la tesi de l'existència d'un esperit nacional català, Torras i Bages respon: «ni dubtem a afirmar que, entre totes les manifestacions de l'esperit català, la que ve enclosa en la nostra jurisprudència és la més verídica i genuïna de totes».⁴⁰⁷ I és la més genuïna de totes perquè, en les seves pròpies paraules, «el sentit pràctic i la moderació, expressats per una notable potència intel·lectual harmonitzadora i assimilativa, unida a una amor constant a la pròpia llei, resplendeix en els nostres juristes».⁴⁰⁸ Hi ha una manifestació intel·lectual amb una major aplicació pràctica que el dret? En la mesura que el caràcter català és

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 365.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 366.

⁴⁰⁵ COLOMER, Oriol (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, pp. 59-60.

⁴⁰⁶ Ens referim al *San Raimundo de Peñafort* (1889) de Duran i Bas, aparegut tot just tres anys abans de *La tradició catalana*, i on creiem que s'ha de buscar gran part de l'origen del culte de Torras i Bages cap a Penyafort. Desgraciadament, no és un tema que s'hagi estudiat sistemàticament, encara. DURAN I BAS, Manuel (1889) *San Raimundo de Peñafort*. Imp. S. de Núñez.

⁴⁰⁷ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 379.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 369.

pràctic, assimilatiu i romà, el dret històric de Catalunya —que Torras i Bages fa remuntar fins als *Usatges* de Barcelona— n'és el resultat més pur, poc subjecte, a més, a les desviacions pròpies dels teòlegs místics i els heretges.

D'entre totes les variants del dret, però, aquell que més encaixa amb el caràcter català —especialment, amb la seva «romanitat»— és el dret canònic. El dret eclesiàstic té dues avantatges discursives, per a Torras i Bages: (1) té el seu origen a la civilització romana, en la mesura que es fonamenta en el dret romà; i (2) concorda amb el tomisme. És per aquesta raó que Torras i Bages valora molt positivament la tasca de notables bisbes medievals, els seus predecessors directes en el càrrec eclesiàstic, que malgrat no poder-se considerar filòsofs de ple dret, el nostre autor els considera exemples d'exercici jurídic i moral, és a dir, màximes manifestacions de la tradició catalana. És el cas de Pacià de Barcelona († c. 390), el primer autor de qui parla Torras i Bages al seu llibre. Els elogis hi són explícits: «el nostre prelat guarda sempre la templança de l'expressió, el just mitjà en el judici i l'exactitud a consignar el dogma cristià», i per aquesta raó, afirma l'autor, «creiem que se'l pot considerar com a primer representant del pensament català o almenys com un precursor d'ell, com una primerenca florescència que demostra ja les qualitats més nobles que presenta la forma intel·lectual al nostre país (...) que és la mateixa romana amb utilíssimes modificacions».⁴⁰⁹ Si bé cap altre estudiós del pensament nacional català tornarà a estudiar a Pacià de Barcelona, per la manca d'una obra filosòfica *stricto sensu*, sí que s'assentarà precedent amb un altre bisbe a què Torras i Bages dedica algunes línies: l'abat Oliba. Deixant constància de la seva veritable tasca polític-religiosa durant el segle XI, Torras i Bages el considera un representant notable del pensament català —especialment, en el seu aspecte jurídic, com van ser pels seus concilis de Pau i Treva—, en la mesura que forma part d'una «espècie d'escola vigatana», precedent de la balmesiana.⁴¹⁰

Ara bé, tant Pacià com Oliba són tan sols precedents de la figura per qui Torras i Bages manifesta una major admiració al llarg de tota *La tradició catalana*: Ramon de Penyafort (1180-1278). No debades, Penyafort va ser el compilador del dret canònic, per demanda del papa Gregori IX, obra coneguda com a *Decretals de Gregori IX* i en ús fins a la promulgació del codi de País X, l'any 1917. Des de l'òptica eclesiàstica des d'on es situa Torras i Bages, aquesta és una contribució molt més valuosa, substantiva i d'abast indiscutiblement internacional que no pas les especulacions originals d'altres pensadors catalans. Tal com el concep, Penyafort és el contrari d'Arnau de Vilanova. Vilanova lidera els heretges catalans, «gran metge, però dolent teòleg»,

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 136.

que va caure en l'astrologia i la profecia, és a dir, en l'abstracció, la mística, la desmesura i l'extravagància, tot el contrari del caràcter filosòfic català.⁴¹¹ En canvi, Penyafort és un pensador pragmàtic, que va dedicar els seus esforços a dotar a l'església d'un *corpus* jurídic propi a partir del dret romà heretat de l'antiguitat. Penyafort és, per a Torras i Bages, ni més ni menys que el *pendant* de Tomàs d'Aquino en el món jurídic o, en paraules d'Oriol Colomer, Penyafort representa «el tomisme jurídic aplicat a Catalunya».⁴¹² Torras i Bages, en aquest aspecte, es mostra impertorbable: «entre Sant Tomàs d'Aquino i Sant Ramon de Penyafort hi ha més analogia del que sembla», afirma, ja que «no tenen l'obstinació sistemàtica, sinó la flexibilitat del ser vivent; enemics d'exageracions», raó per la qual considera, en efecte, que «Sant Ramon és en l'ordre jurídic el que Sant Tomàs en l'ordre filosòfic i teològic».⁴¹³ Aquest paral·lelisme entre Tomàs i Penyafort serà una constant en els estudis d'història de la filosofia als Països Catalans al llarg del segle XX, i no exclusivament d'aquells que pretenien construir una filosofia nacional.

En aquest sentit, no és casualitat que el mateix Torras i Bages esmenti, al mateix capítol que dedica a Penyafort, un altre teòleg català: Ramon Martí (1230-1284), deixeble de Penyafort i autor de la *Pugio fidei*, l'autoria de la qual va ser discutida al segle passat. En concret, es discutia sobre si Martí havia o no plagiat Tomàs d'Aquino. Als nostres dies, els medievalistes creuen que no es tracta pas d'un plagi, sinó precisament d'una obra emmarcada en un mateix projecte predicador i que, a diferència de Tomàs, conté i demostra un gran coneixement de la teologia jueva.⁴¹⁴ En qualsevol cas, Torras i Bages tan sols esmenta Martí, no l'estudia, ja que ell mateix aclareix que «a Catalunya no existeixen les seves obres», referint-se òbviament al coneixement que es tenia a finals del segle XIX. Però malgrat això, Martí no hi surt molt ben parat, a *La tradició catalana*, perquè Torras i Bages considera que es tracta d'un deixeble massa tolerant, de Penyafort; massa tolerant, en concret, amb els fidels d'altres religions: «és una cosa digna d'estudi —afirma l'autor— les bones relacions d'aquest frare controversista amb els jueus i els alarbs, especialment amb aquests últims; certa amistosa compassió per qui pateix la desgràcia de l'error que veurem durar encara en Sant Vicenç Ferrer».⁴¹⁵ A diferència del seu deixeble Martí, Penyafort va instituir la Inquisició a la corona d'Aragó, essent molt

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 151.

⁴¹² COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Claret, p. 53

⁴¹³ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 159.

⁴¹⁴ COLOMER, Eusebi (1997) *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el Renaixement*. Institut d'Estudis Catalans- Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 31-34.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 157.

contudent i implacable amb els infidels. I a més, Penyafort apareix a la transcripció de la Disputa de Barcelona amb una actitud ben hostil contra Bonastruc ça Porta, rabí major de la Corona.⁴¹⁶ A més, Penyafort va exercir com a conseller i confessor personals del rei Jaume I, amb qui Torras i Bages el relaciona constantment. Si les *Decretals* de Penyafort representen per a Catalunya —i pel món sencer— el mateix que va representar la *Summa theologia* de Tomàs d'Aquino, Jaume I, considera Torras i Bages, és una mena de Penyafort en política; i és que «així fou alletada la intel·ligència del poble català per aquells admirables frares predicadors, deixebles de Sant Ramon de Penyafort, inspiradors i servents del gran En Jaume, que portaren el nostre poble a la unitat del pensament per mitjà de la noble convicció racional».⁴¹⁷ La tasca jurídica de Penyafort només va ser possible per les condicions polítiques en què va desenvolupar-se, i aquestes, interpreta Torras i Bages, són les del regnat de Jaume I, qui hauria donat ales als dominics i a la seva tasca predicadora, fonament del caràcter i pensament catalans posteriors: «Sant Ramon de Penyafort i d'En Jaume el Conqueridor —afirma convençut— donaren forma al pensament nacional».⁴¹⁸

Penyafort: pragmàtic, assimilatiu, romà, tomista i jurídic. Vet aquí l'encarnació del pensament català. Especialment, puntualitza Torras i Bages, perquè no es tracta d'un jurista original, perquè «la filosofia, a Catalunya com a Roma, no ha tingut originalitat».⁴¹⁹ Ni tampoc és una manera de pensar a la castellana, ja que, ben al contrari, «l'entusiasme legislatiu pel Dret romà no escalfà el cap ni de Sant Ramon de Penyafort ni del rei en Jaume (...) no cregueren del cas construir un monument legislatiu, com el savi Alfons de Castella (...) més amics de fer un poble que de fer un codi».⁴²⁰ Per a Torras i Bages, Penyafort i el seu homònim polític representen el tipus de pensador mesurat i modest, que no cerca la fama personal a través de l'originalitat. Contràriament, es tracta de pensadors pragmàtics que a través de la seva intervenció juridicopolítica cerquen el bé comú i que, per aquesta raó, no conformen escola, sinó un «pensament nacional»: construeixen un país. No els «dominava ni l'entusiasme exclusivista del propi jo, ni l'obstinació en el propi pensar», sinó que «la modesta i útil observació era practicada», i d'aquí que se'ls pugui considerar, segons l'autor, els veritables pares de Catalunya.⁴²¹

⁴¹⁶ *Disputa de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià* (1985) Columna, pp. 5 i ss.

⁴¹⁷ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 159

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 139.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 138.

⁴²¹ *Ibidem*.

2.6.2. Els grans heretges catalans

Al pol contrari a Penyafort, la Inquisició i els dominics, vertaders conformadors del caràcter intel·lectual i del pensament del país, Torras i Bages situa tots aquells filòsofs catalans que anomena «heretges», «excepcions», «exòtics», i que, paradoxalment, són majoria dins les pàgines de *La tradició catalana*. Ja hem apuntat més amunt que l'autor considera Arnau de Vilanova com «el *princeps* de la colla»; i és que tots aquests, malgrat tractar-se de pensadors catalans, s'allunyen completament de la definició apriorística amb què Torras i Bages caracteritza el caràcter filosòfic català: «alguns d'ells —afirma l'autor— trobem que formen sistema, i que, si bé sostenen el gran principi de l'estudi directe de la matèria, el procediment de l'observació, l'art de contemplació, no obstant caigueren en la superstició i fanatisme».⁴²² Els trets amb què caracteritza aquests filòsofs —la gran majoria dels quals, paradoxalment, sí tenen obra filosòfica *stricto sensu*— són: (1) el racionalisme (2) l'originalitat, (3) la mística i (4) la pràctica astrològica. Aquests trets poden llegir-se com el revers dels que definien el caràcter filosòfic català. En comptes de pragmatisme, l'heretge català prefereix el racionalisme, l'abstracció i l'especulació, que s'allunyen del món i que procuren explicar-lo per principis transcendents, sense una traducció real —i ni molt menys jurídica— pel país. L'excessiva fe en la raó converteix l'heretge en un personatge excèntric, que el porta a preferir l'originalitat a l'eclecticisme, a preferir un camí personal, innovador i revolucionari, fins i tot quan es tracti de defensar la veritat del catolicisme. No es tracta d'un camí de mesura, que manlleua tot el que és bo de les doctrines, sinó un camí d'ambició, que vol obrir ell mateix camí. Per això fa escola, seguidors, moda, però no pas una tradició, no pas un país. Finalment, precisament per la recerca d'aquesta originalitat racionalista, desmesurada i forassenyada, Torras i Bages considera que l'heretge català ha caigut tot sovint en l'heterodòxia, és a dir, en l'allunyament de l'arrel romana i tomista. En concret, critica especialment dues d'aquestes desviacions: la mística i l'astrologia, que, en efecte, són dues doctrines o pràctiques que van prosperar als Països Catalans durant l'edat mitjana. Per tot plegat, Arnau de Vilanova és, en efecte, l'encarnació perfecta de l'heretge català, segons la definició de Torras i Bages, atès que va cultivar la profecia astrològica i l'exegesi bíblica—especialment, en el seu cas, per a desxifrar la data de la fi del món— però des d'un racionalisme radical i prenent fer una nova escola en el món catòlic. En una situació similar queda Francesc Eiximenis, a qui qualifica «[d']una excepció i confirmació del pensament nacional» perquè, de nou, «preval en ell (...) la imaginació sobre el judici» de qui pràcticament només n'aprofita la filosofia política (contraposant-la a la de Rousseau).⁴²³

⁴²² *Ibidem*, p. 151.

⁴²³ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, pp. 265 i 295.

Val a dir que, com ja hem apuntat, Torras i Bages no esmenta cap nom d'aquests presumptes «heretges» catalans que no sigui de religió cristiana catòlica, amb l'única excepció de Bonastruc ça Porta i Anselm Turmeda, aquest últim convertit a l'Islam i al qual no dedica gaire atenció. Presumptament, o no els coneixia o no els va voler incloure en *La tradició catalana*. I d'entre els catòlics, també prescindeix de força ordres i personatges, tal com es fa palès gràcies al llistat ofert per Jordi Ventura a *Els heretges catalans*.⁴²⁴ Ara bé, si Torras i Bages no dedica un capítol a Arnau de Vilanova, sí que el dedica, en canvi, a aquell qui considera que «representa en aquesta tendència el més noble paper»: Ramon Llull.⁴²⁵

2.6.2.1. Ramon Llull

Tal com ja va fer notar Francesc Pujols, la relació de Torras i Bages envers Llull i el lul·lisme és ambigua, tot i que tallant en alguns punts.⁴²⁶ D'una banda, Torras i Bages admira la tasca de Llull, considerant-lo «un factor fecundíssim en el pensament català, perquè s'ha conformat amb la inclinació racionalment observadora que caracteritza la nostra gent».⁴²⁷ Fins i tot, arriba a afirmar que «la pàtria catalana té en ell el pensador, si no més sòlid, més original, atrevit i fecund, i és de plànyer (...) que més conegut i estudiat sia pels estranys que no pas pels propis».⁴²⁸ Però, d'altra banda, ja sabem que Torras i Bages no valora pas l'originalitat d'un filòsof, sinó més aviat la seva capacitat d'acomodar-se al tomisme. Per aquesta raó, poques pàgines després de lloarlo, podem llegir, a *La tradició catalana*, que el lul·lisme «és una imaginació d'espantosa volada, escalfada per la meditació i contemplació, mes a la qual falta la base d'una educació escolàstica que la subjecti als lligams del raciocini i de la realitat de les coses», raó per la qual tilla a Llull «d'utopista, de somiador, de reformador *a priori*, coses molt impròpies de la nostra raça, i és en ella, segons el nostre humil parer, un pensador exòtic».⁴²⁹ O, tal com afirma encara amb major contundència, però mostrant aquesta ambivalència, Llull consisteix en «una excepció gloriosíssima en la història del pensament català».⁴³⁰

⁴²⁴ VENTURA, Jordi (1963) *Els heretges catalans*. Selecta.

⁴²⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 152.

⁴²⁶ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*, Andana, pp. 1-2.

⁴²⁷ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 196.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 188.

⁴³⁰ *Ibidem*.

Aquesta ambigüitat cal explicar-la pel mateix contrast lul·lià de voler defensar la fe catòlica per raons necessàries, és a dir, demostrant els articles de fe a través de l'*Art* que tants maldecaps va comportar al mateix Llull en vida. No debades, ja hem fet notar els elogis que Torras i Bages ret a Nicolau Eimeric, i que s'han de llegir, és clar, com una oposició al lul·lisme, en la mesura que Eimeric també retriés a Llull aquest pretès racionalisme pietós. El mateix Torras i Bages expressa aquest recel envers el lul·lisme i la seva pretensió d'unitat entre la fe i la raó: «preocupava el mestre Ramon —afirma l'autor— en gran manera la unitat de tots els homes en l'Església per Crist instituïda, i creia que per obtenir-la era mitjà convenient la unitat de la ciència, il·lusió filosòfica en primer lloc, i després novetat perillosa en l'ordre religiós».⁴³¹ La perillositat del lul·lisme, doncs, no rau pas en la seva manca de fe, o de fidelitat a Roma —que Llull sempre va mantenir—, sinó en la seva epistemologia original, en el mètode, en el mitjà. D'aquí l'ambigüitat de Torras i Bages, que no trobem vers la figura d'Arnau de Vilanova, en qui no només el mètode, sinó també el contingut és heterodox. Tomàs Carrera i Artau també se sorprenia d'aquesta ambivalència de Torras i Bages, i afirmava, a la seva *Historia de la filosofia espanyola*, que «son méritos indiscutibles del autor de dicho estudio [*La tradición catalana*] el haber trabajado directamente sobre las obras lulianas; el haber presentado a Llull con su raigambre histórica; (...) el haber proclamado la necesidad de estudiar no sólo las producciones estrictamente filosóficas (...) el haber señalado el criticismo luliano». Però, en canvi, era un greu error de Torras i Bages, o fins i tot una excentricitat, el fet d'admetre «como obras auténticas las de alquímia, y, lo que es peor, afirma que el aspecto alquimista, químico o naturalista de Llull “es su sólida gloria científica”».⁴³² La reivindicació del Llull alquimista —un entusiasme que, curiosament, Torras i Bages comparteix amb Salvador Dalí, tot i que per motius molt diferents— permetia a l'autor desviar l'atenció del Llull místic.

Aquesta originalitat de Llull no hauria hagut de ser un problema si no fos per la lectura política i contemporània que constantment fa Torras i Bages de les doctrines que estudia. En el cas de Llull, el racionalisme excessiu, aplicat a la demostració de la fe, a Torras i Bages li recorda massa al socialisme: «aquest imperi sense fronteres de la demostració, aquesta unificació de la ciència, amb la qual cosa sembla entusiasmar-se un dels més il·lustres i benemèrits savis espanyols, ens fa l'efecte del comunisme, una utopia eterna dels homes».⁴³³ I s'ha d'anar amb compte, en reivindicar utopies, perquè els lliurepensadors ràpidament

⁴³¹ *Ibidem*, p. 186.

⁴³² CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, II, pp. 408-409.

⁴³³ *Ibidem*, p. 189.

s'apropien d'aquests mètodes, com és el cas de Llull, qui, en efecte, havia estat reivindicat per alguns sectors de la maçoneria, tal com en deixa constància una de les decoracions de la Biblioteca Arús de Barcelona on, ni més ni menys que damunt del bust de Darwin, apareix representat pictòricament, amb grisalla, el bust del filòsof des de l'any 1894, obra de Josep Lluís Pellicer.⁴³⁴ En aquest sentit, Torras i Bages s'afanya a desmentir qualsevol relació entre el lul·lisme i el lliurepensament, afirmant que «judiquin també, els qui el voldrien col·locar entre els herois del lliure pensament, la idea equivocadíssima que tenen d'aquest gran doctor catòlic», reivindicant —malgrat la crítica a la seva epistemologia— el catolicisme essencial de Llull.⁴³⁵

2.6.2.2. Ramon Sibiuda

A part de Llull, Torras i Bages retreu els mateixos defectes, i amb més virulència si cap, a un altre dels filòsofs catalans a qui dedica un capítol sencer a *La tradició catalana*: Ramon Sibiuda. Tal com ha fet notar Jaume de Puig, màxim estudiós de Sibiuda, Torras i Bages és «el primer català d'aquest segle que s'ocupa de Ramon Sibiuda i ho fa en català», malgrat que, igual que hem vist amb Llull, «és ben visible (...) el pes que els problemes del seu temps van tenir en la manera d'acostar-se al nostre autor d'aquell bisbe de Vic».⁴³⁶ Certament, segons Torras i Bages, Sibiuda exagera les tendències del lul·lisme, i «converteix en errors les opinions perilloses del mestre», atès que «la demostració de la fe per arguments naturals la presenta amb una cruïra tan gran com desproveïda de sentit filosòfic».⁴³⁷ És per aquesta raó que Torras i Bages, de nou caient en l'anacronisme, qualifica Sibiuda de positivista: «el nostre Sabunde [sic] seguint el Beat Ramon per estendre la religió cristiana, vol naturalitzar el sobrenatural», i és per això que «és Sabunde [sic] un positivista racionalista; del coneixement de si mateix en vol treure la demostració de totes les grans veritats naturals i sobrenaturals».⁴³⁸ En conclusió, Sibiuda és «un positivista piadós i fervorosament cristià» però «capaç de descristianitzar el lector que no s'acontenti de pures congruències», i en aquesta mesura, perillós.⁴³⁹

En aquest sentit, és especialment rellevant la crítica que Torras i Bages aprofita per donar, al capítol dedicat a Sibiuda, contra el cartesianisme. Ja hem anunciat més amunt que la considera una doctrina mística, en la mesura que el criteri d'evidència no segueix les regles sil·logístiques fonamentals de l'escolàstica, sinó l'autoritat de la primera persona. Però independentment d'això, Torras i Bages posa en relació i compara

⁴³⁴ Agraïm aquesta informació a David Domènech, bibliotecari de la Biblioteca Arús de Barcelona.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 206.

⁴³⁶ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 320.

⁴³⁷ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 231.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 231-32.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 231.

l'antropocentrisme metodològic de Sibiuda amb el mètode cartesà i arriba a salvar a Sibiuda per via negativa. Segons l'autor, «el sistema del filòsof català sobrepuja de molt en aquest punt el del filòsof francès, perquè Sabunde [sic] no parteix en dos trossos la humana naturalesa (...) no es funda en un pur psicologisme antinatural i exagerat, sinó que considera tot l'home tal com és en son estat actual». A Sibiuda el salva, doncs, en comparació amb Descartes, el seu presumpte «positivisme», irònicament. Aquest rebuig de l'abstracció, aquest interès per les criatures de carn i ossos, i no per les idees sbjectives solament, deslligades metodològicament de la *res extensa*, és el que permet Torras i Bages, malgrat tot, identificar Sibiuda com a filòsof català, com a seguidor, molt desviat, però seguidor, al cap i a la fi, de la tradició catalana. En aquest sentit, afirma que Sibiuda, «seguint l'esperit d'observació de la nostra gent, admet tot d'una el testimoni de l'home com a verídic i en ell descansa» i que, en canvi, «Descartes comença dubtant, i si accepta l'observació de l'esperit és tan sols per servir de base d'un raciocini dirigit a afirmar l'existència».⁴⁴⁰ Així doncs, malgrat tot, Sibiuda té un pòsit de filòsof català que l'allunya del cartesianisme: la concreció. És per aquesta raó que Torras i Bages arriba a afirmar, de manera absolutament anacrònica, però coherent amb el seu discurs, que Sibiuda «seguint la pràctica de la moderna escola escociana, admet el valor del testimoni de la consciència».⁴⁴¹ La vinculació amb l'escola escocesa permet que l'autor traci un eix més de continuïtat des de Sibiuda fins a Llorens i Barba, és a dir, de la pràctica filosòfica catalana presumptament psicologista des del segle XV fins al segle XIX. Així, Sibiuda —i amb ell, els pensadors verdaderament catalans, seguidor de la presumpta tradició filosòfica— s'oposaria metodològicament a Descartes en el fet de no fundar-se pas «en un pur psicologisme antinatural i exagerat, sinó que considera tot l'home tal com és en son estat actual», fet que posaria de manifest la seva naturalesa pragmàtica típicament catalana.⁴⁴²

Més enllà d'aquest munt d'anacronismes, fruits de la lectura polititzada inherent a *La tradició catalana*, el punt interessant de la crítica que Torras i Bages fa de Sibiuda és la seva vinculació amb el Renaixement, i, especialment, com a predecessor de la filosofia moderna. No el salva pas, el ser més pragmàtic que Descartes. Torras i Bages afirma que, malgrat el seu pòsit català, Sibiuda «caigué de ple en la moda filosòfica del Renaixement de prescindir del tot de la revelació», un moment històric en què, segons l'autor, «començava a alçar el cap, en l'ordre especulatiu, el laïcisme».⁴⁴³ La concepció que Torras i Bages té del Renaixement és

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 234.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 233.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 232.

sorprenentment negativa, però respon a la idealització medieval que hem analitzat més amunt, i especialment al projecte polític que defensa. Per a Torras i Bages, el Renaixement va ser «com tota revolució, una forma *a priori*, un trencament amb la tradició, un acte de la supèrbia humana».⁴⁴⁴ La vinculació de Sibiuda amb el Renaixement, doncs, és suficient per condemnar-lo, però, a més, per titllar-lo també de poc català, en la mesura que el Renaixement és un corrent que, sempre segons la lectura de Torras i Bages, va ser extremadament negatiu per Catalunya, en la mesura que va estroncar-ne parcialment la «tradició» establerta pels frares predicadors. En paraules de l'autor: «Catalunya hi perdé amb la nova moda, i els homes il·lustres dessús dits, en fer-li la guerra, obeïen, potser inconscientment, a un instint de conservació de la forma nacional», entre els quals no s'hi trobava pas Sibiuda, és clar, que defensava la possibilitat de demostrar la fe no tan per raons necessàries, sinó fins i tot prescindint del llibre revelat.⁴⁴⁵ Torras i Bages ataca frontalment el capítol més «renaixentista» del *Llibre de les criatures* de Sibiuda, a saber, el seu pròleg, condemnat pel concili de Trento. L'autor tampoc s'està pas d'elogiar la decisió del concili, perquè —i aquí la comparació és crucial— «s'hi troben errors dogmàtics, com el que després Luter presentà com a principi fonamental de son sistema».⁴⁴⁶ Comparar la doctrina sibiudiana amb la luterana, legitimada per la decisió de Trento, és condemnar obertament Sibiuda a l'heretgia, i, en aquesta mesura, a l'anti-catalanitat filosòfica. Malgrat que estudis actuals han posat en evidència l'existència no tan sols de fidels, sinó també de pensadors catalans protestants, no hi ha dubte que aquests no podien tenir cabuda a *La tradició catalana*.⁴⁴⁷ En primer lloc, per desconeixement de l'època. I, en segon lloc, perquè, en tot cas, tan sols haguessin pogut jugar un rol «herètic», contraris a la «tradició catalana» imposada pels dominics, tal com Torras i Bages l'adjudica a Llull i Sibiuda.

2.6.2.3. Joan-Lluís Vives

Finalment, el tercer gran filòsof que Torras i Bages condemna a *La tradició catalana* és Joan-Lluís Vives. La crítica a aquest pensador recull part de les crítiques donades a Llull i Sibiuda, i de nou amb l'ambivalència comentada, però amb major pietat. D'una banda, afirma que Llull «fou un precursor de l'escriptor valencià, ambdós una pulsació de l'esperit nacional», i que, igual que Sibiuda, Vives prefigura el psicologisme escocès

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 231.

⁴⁴⁷ Per a una perspectiva general dels protestants catalans, vegeu: CAROD-ROVIRA, Josep-Lluís (2016) *Història del protestantisme als Països Catalans*. Tres i Quatre. Més endavant parlarem d'alguns dels pensadors protestants catalans més il·lustres, com ara Pere Galès.

de Llorens i Barba,⁴⁴⁸ en la mesura que com ells «interroga el sentit comú i vol fer planers els alts cims de la contemplació intel·lectuals».⁴⁴⁹ El considera, a més, contrari al cartesianisme.⁴⁵⁰ Vives és, doncs, en les pròpies paraules de Torras i Bages, «un esperit que serva les qualitats inherents a la nostra raça»⁴⁵¹, en qui, en efecte, «resplendeixen en el filòsof valencià les qualitats que comunament adornen l'esperit de la nostra gent: maturitat de judici, moderació de les idees, amor al just medi en la vida pràctica i talent assimilatiu».⁴⁵² Ara bé, d'altra banda, aquesta catalanitat de Vives s'afebleix pel fet de pertànyer de ple al corrent renaixentista, encara més, essent-ne una de les figures principals a nivell internacional. Torras i Bages no pot deixar passar que Vives criticqués durament l'aristotelisme que servia de base Tomàs d'Aquino: «confessant-se i essent en veritat aristotèlic, rebutjà la ciència del filòsof d'Estagira, representada per l'Escola, i prenent-ne la legítima, volgué amb ella fundar una ciència que resulta esquifida i desencolada».⁴⁵³ És rellevant tenir en compte que Vives va viure gran part de la seva vida en terres protestants, i que es va relacionar personalment amb pensadors d'aquesta doctrina. Una doctrina per la qual, com ja hem vist més amunt, Torras i Bages no sentia gens de simpatia, ans al contrari. Si Sibiuda era sospitós per haver estat prohibit a Trento, quins recels no hauria de tenir per un pensador així! En tot cas, Torras i Bages es mofa de la presumpta escola vivista, considerant que «no pot ésser dita restauradora en el bon sentit de la paraula»,⁴⁵⁴ i retraient a Menéndez Pelayo l'excessiva atenció centrada en aquest filòsof al llarg de la seva obra, en especial a la *Ciencia española*.⁴⁵⁵ Per a Torras i Bages, Vives va caure de nou en el «positivisme» *avant la lettre* amb què també havia qualificat a Sibiuda; i no només això, sinó que tanta pretensió d'observació directa, experiència i crítica el va portar a caure en l'escepticisme eixorc, perquè, en les seves pròpies paraules, «els qui exerciten molt ses facultats mentals en la crítica, això és, arriben a una espècie d'escepticisme, són excel·lents per a fer rònegues les humanes disciplines, però curtíssims per a bastir el noble edifici de la ciència».⁴⁵⁶

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 339.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 347.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 332.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 364.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 339.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 340.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, p. 338.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 338.

Així doncs, malgrat els seus trets filosòficament catalans, Torras i Bages també acaba qualificant Vives «d'heretge del regionalisme». ⁴⁵⁷ Especialment, perquè «el Regionalisme i el Renaixement són antitètics», en la mesura que el primer és un sistema natural que s'acomoda a la llei divina i també al «desenrotllament de la primitiva cèl·lula social, que és la família»; i, en canvi, «el Renaixement fou una revolució aristocràtica feta en dany dels pobles». ⁴⁵⁸ En conseqüència, Vives, malgrat la seva nacionalitat, va perjudicar més que no pas beneficiar a l'escola filosòfica catalana i el regionalisme, o, tal com afirma el mateix Torras i Bages, només «podem dir que afavorí aquest de la manera que diem que les heretgies convenen a l'Església, essent instrument d'una seva major perfecció esdevenidora». ⁴⁵⁹

2.6.2.4. Jaume Balmes, profeta del regionalisme

Les lloances de Torras i Bages cap als dominicis (especialment, cap a Ramon de Penyafort) i les dures crítiques cap a Vilanova, Lull, Sibiuda i Vives, titllant-los d'heretges, posen de manifest la maniobra central de *La tradició catalana*: desacreditar la filosofia com a disciplina especulativa, progressiva i innovadora. Al seu lloc, proposa un model de pensament estàtic i jurista, fidel al tomisme i a l'obediència eclesiàstica, presumptament emparat per una tradició intel·lectual dels Països Catalans. Retornant de nou a la tesi d'Alexandre Galí, l'obra de Torras i Bages actua, dins la història del pensament al nostre país, com a fre de la modernització filosòfica que estava duent-se a terme a través dels nuclis lliurepensadors, especialment positivistes. En el moment en què s'estava configurant el catalanisme polític, de la mà d'aquestes tendències lliurepensadores, Torras i Bages va voler —i parcialment, va aconseguir— desvincular el catalanisme de la filosofia contemporània. Va voler que el nacionalisme català, que tot just començava a desenterrar el patrimoni intel·lectual, veiés amb mals ulls la filosofia original, i que no integrés en la seva identitat nacional la pràctica filosòfica moderna. Tal com afirma Galí, Torras i Bages «no sols eliminava la veritable filosofia, sinó que desencaixava tot intent d'escometre'n una represa normal i aciençada». ⁴⁶⁰ El resultat és, en part, el debat que estudiem aquí diacrònicament: el debat sobre la filosofia nacional catalana.

El gran encert de *La tradició catalana* és haver sabut incloure una visió de *longue durée* a l'estudi de la filosofia als Països Catalans. Malgrat que critiqui la gran majoria dels filòsofs esmentats, l'obra de Torras i Bages va quallar fortament als cercles catalanistes per la recuperació de patrimoni intel·lectual que ressenyava. D'aquesta manera, va dotar el moviment no tan sols d'un cànon filosòfic —és a dir, d'un llistat d'autors

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 342.

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

⁴⁶⁰ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, XVIII, p. 188.

oficiosos—, sinó fins i tot d'una «filosofia nacional»: d'una manera genuïnament catalana de pensar. Això permetia situar-se a l'alçada d'altres nacions europees. Sense anar més lluny, de l'espanyola i la francesa. No debades, Torras i Bages va ser llegit per la gran majoria dels seus lectors com l'alternativa catalanista a les especulacions de Menéndez Pelayo sobre la ciència espanyola. Torras i Bages posava de manifest que també hi havia una manera de filosofar a la catalana, i no només al segle XIX, com havien fet els seus predecessors, sinó, com a mínim, des del segle XIII. L'enlluernament que tot això va suposar pels catalanistes va ser un dels factors —el filosòfic— que va fer decantar la balança del catalanisme incipient vers el nacionalisme tradicionalista. Fins i tot, entre els lliurepensadors. És ben significatiu el cas de Santiago Valentí Camp (1875-1934), lliurepensador i sociòleg català pràcticament sense estudiar als nostres dies, malgrat tenir una obra de gran interès per la història de la filosofia als Països Catalans: ser, en paraules de Teresa Torns, el «pioner de la sociologia a Catalunya».⁴⁶¹ Tot i que Torns afirma que la ideologia progressista de Valentí Camp el portà «lluny de les visions d'un Torras i Bages», el cert és que a la seva obra *Ideólogos, teorizantes y videntes* (1922), Valentí Camp dedica tot un capítol de lloança a Torras i Bages, al costat d'autors de l'alçada de Fouillé, Huxley, Bergson o Giner de los Ríos, aquest últim mestre personal de l'autor.⁴⁶² Significativament, l'únic altre català esmentat és August Pi i Sunyer (1879-1965). Valentí Camp afirma, en aquest capítol, que malgrat estar a les seves antípodes ideològiques, Torras i Bages és «uno de los pensadores más eximios de la España contemporánea y acaso el más clarividente de los prestigios de la Iglesia»; que «Torras y Bages fué un hombre apasionado por la sabiduría»;⁴⁶³ i, més important encara, que es tracta d'algú que «conocía como pocos eclesiásticos las corrientes de Positivismo, del Idealismo dinámico y del Pragmatismo».⁴⁶⁴ Precisament per tenir-ne tant bona opinió, no és estranyar que el mateix Valentí Camp ens dissipí l'aparent paradoxa que els lliurepensadors tinguessin en bona consideració l'obra del bisbe, tot afirmant que «no es, pues, de extrañar, que el doctor Torras y Bages gozara de tan sólido prestigio, y que su fama como ideólogo fuese reconocida hasta entre los elementos disidentes y francamente heterodoxos».⁴⁶⁵ Sens dubte, és el cas del mateix Valentí Camp. Sobre *La tradició catalana*, també en té elogis: «*La tradición catalana* —afirma— puede ser considerada como una importantísima contribución a la historia interna de nuestro pueblo, en lo relativo a la valoración

⁴⁶¹ TORNES, Teresa (1989). «Els orígens de la sociologia a Catalunya i la figura de Santiago Valentí i Camp». *Papers: revista de sociologia*, (31), p. 177

⁴⁶² *Ibidem*, p. 179.

⁴⁶³ VALENTÍ CAMP, Santiago (1922) *Ideólogos, teorizantes y videntes*. Minerva, pp. 374-375.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 378.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 377.

de nuestros más insignes ideólogos y moralistas, des de Ramón Lull, Eiximenis y Luis Vives, hasta los contemporáneos, y en especial el autor de *El Criterio* y Francisco Javier Llorens». ⁴⁶⁶ Així doncs, tal com ell mateix ens testimonia, entre els lliurepensadors de finals del segle XIX i principis del XX, *La tradició catalana* suposava una obra important, de referència i de progrés en la recuperació del patrimoni intel·lectual català, que ells valoraven tant o més que el sector tradicionalista i religiós. Tot i que això no significava, i aquí rau la diferència, acceptar els pressupòsits metafísics, apologetics i historiogràfics de l'obra, i, en concret, el seu essencialisme, ja que, afirma el propi Valentí Camps, «hay que decirlo sin ambagues: en Cataluña no existe una tradición intelectual, y, de existir, no la comparte la masa popular urbana, que es, a la postre, la que sanciona los éxitos». ⁴⁶⁷

Així doncs, el voluntarisme de Renan, defensat a Catalunya per Almirall i Estasen, va ser desterrat almenys durant els inicis del segle XX a partir de maniobres com aquesta, i no pas perquè les formulacions voluntaristes no fossin sòlides, sinó en part, defensem en aquest estudi, perquè no va saber integrar el patrimoni intel·lectual català —ni tampoc, l'artístic— en la seva proposta política i identitària. En aquest sentit, coincidim amb Roser Campi quan afirma que «els sectors culturals més progressistes es van mostrar incapaçs de crear un marc alternatiu d'acció col·lectiva capaç de renovar el pensament i constituir-se en base d'acció política, més enllà de les iniciatives republicanes heretades i que havien fracassat del tot el 1874». ⁴⁶⁸ Però el marc catalanista almirallià s'estava desvinculant del federalisme pimargalià, i volia fer de Catalunya un ens polític autònom, i pretenia, de nou en paraules de Campi, «construir el nacionalisme català que no va poder ser: liberal conservador, positivista i d'arrel no tradicionalista». ⁴⁶⁹ Aquest catalanisme va aportar poc, en la recuperació patrimonial, i d'aquí l'èxit de les propostes culturals de l'església catalana —Morgades, Verdaguer, Collell— entre els quals es troba la proposta filosòfica de Torras i Bages. No debades, per aconseguir la seva hegemonia política, Enric Prat de la Riba, en paraules d'Ucelay, «anuló los focos de debate entre izquierda y derecha por la “unidad cultural” de la nación», a saber, la contrarietat regnant, al si del

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 381.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 374-74.

⁴⁶⁸ CAMPÍ, Roser (2007) «La provocació d'Ernest Renan: positivisme, anticlericalisme i nacionalisme (1868-1914)». Dins: CABRÉ, Rosa & DOMINGO, Josep Maria (eds.) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*. Eumo, p. 123.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 133.

nacionalisme català, entre Almirall i Torras i Bages.⁴⁷⁰ Com veurem, Prat de la Riba va assumir completament les tesis de *La tradició catalana*, tal com ell mateix confessa ni més ni menys que a *La nacionalitat catalana*.

La tradició catalana acaba amb la reivindicació d'una Universitat verdaderament catalana, entenent «catalana» com a seguidora de la tradició defensava al llibre, és a dir, tomista i pontificia. Torras i Bages afirma, sense embuts, que «la Universalitat de Catalunya ha d'ésser el complement de la resurrecció regional», ja que «l'actual il·lustració universitària no és il·lustració nostrada».⁴⁷¹ Cal completar la tasca del llibre difonent entre els estudiants del país la tradició catalana, i deixant de banda els heretges que hi surten malparats. Enfortir aquesta tradició, que ja hem fet notar que és apresa, i no racial, ensenyant a la Universitat l'obra de Ramon de Penyafort i l'esperit eminentment jurídic del pensament català. Tal com afirma l'autor, «el jovent intel·lectual de Catalunya convé que doni el degut honor i importància a l'estudi de la Filosofia, a fi d'obtenir una cultura sòlida i fecunda per a la nostra estimada terra».⁴⁷² Però més enllà d'aquesta reivindicació política, que acabarà quallant fortament en les iniciatives catalanistes de la joventut immediata, demanant una «catalanització» de la Universitat, el fet és que Torras i Bages deixava Catalunya quasi orfe no tan sols de filòsofs *stricto sensu*, sinó també de pensadors contemporanis en què es pogues emmirallar la joventut. Tot i que la verdadera catalanitat resideixi en la tradició medieval, que va anar perdent força a patir del Renaixement, no hi havia cap figura aprofitable de la contemporaneïtat, que seguís els principis de la tradició? Ja hem vist la maniobra de Torras i Bages per transformar Llorens i Barba en un pensador d'orientació tomista. Però malgrat això, i l'esforç innegable que va dur a terme als seus articles per reivindicar la figura del seu mestre, que, en les seves pròpies paraules, era «la millor manera d'estimular l'activitat especulativa dels nostres joves paisans», hem vist també les crítiques i dubtes que Torras i Bages mateix tenia envers el psicologisme escocès.⁴⁷³ Llorens i Barba no podia ser el filòsof nacional contemporani, perquè, entre d'altres coses, no complia del tot, o de manera ambivalent, ni amb la practicitat ni amb la romanitat estrictes que Torras i Bages exigeix als pensadors catalans.

L'alternativa a Llorens i Barba la planteja la mateixa *Tradició catalana*, descrivint de manera extremadament elogiosa, però breu, l'obra filosòfica de Jaume Balmes. Tot i que més endavant haurem de parlar amb detall

⁴⁷⁰ UCEDAY-DA, Enric (2003) *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la conquista moral de España*. Edhasa, p. 144.

⁴⁷¹ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Barcelona: Edicions 62, pp. 403-404.

⁴⁷² TORRAS I BAGES, Josep (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d'una filosofia». *Obres completes*, III, p. 596.

⁴⁷³ *Ibidem*.

de la reivindicació de Balmes per part del clergat català de principis del segle XX —especialment, i no per casualitat, per part de Jaume Collell, amic personal de Torras i Bages—, al final de *La tradició catalana* ja s'insinua l'aposta per Balmes en què s'acabarà bolcant tot el moviment eclesiàstic català. Al final de l'obra, fent referència a la Universitat de Cervera, que Torras i Bages considera «la darrera manifestació de l'esperit català fins a arribar a l'actual Renaixement», s'esmenta algunes de les seves figures de passada —Josep Finestres, Ramon Llàtzer de Dou, etc.—, entre les quals l'autor destaca la de Balmes.⁴⁷⁴ Sobre aquest filòsof català, que com veurem portarà tanta o més polèmica que Ramon Llull en la configuració de les diferents propostes de filosofia nacional catalana, Torras i Bages afirma, ni més ni menys, que es tracta de «la llum més clara i penetrant en l'horitzó intel·lectual d'Espanya en el segle XIX», per sobre, doncs, de Llorens i Barba.⁴⁷⁵ Segons el nostre autor, «Balmes serva d'una manera eminent les qualitats de l'esperit català», en la mesura que, continua un mica més avall, «son distintiu és el just medi, i posseeix a més una perspicàcia, un do d'observació, una seguretat de judici, que li feren endevinar el gust científic de la gent moderna, la forma positiva de la ciència contemporània».⁴⁷⁶ Balmes, doncs, segueix la tradició catalana pragmàtica, moderada i observadora, però sap acomodar aquesta tradició amb les tendències contemporànies. Cal tenir present, a més, la condició clerical de Balmes, contraposada a la condició laica de Llorens i Barba. Defensor del tomisme, i crític acèrrim de la filosofia moderna —especialment, del cartesianisme—, Balmes encaixa molt més bé amb el caràcter «assimilacionista» i especialment «romà» que Torras i Bages adjudica al pensament tradicional de Catalunya. Finalment, per si no n'hi havia prou, Balmes es consolida com el representant contemporani de la tradició catalana amb la publicació d'*El Criterio*, una obra per la qual Torras i Bages només té elogis: «com volent demostrar sa naturalesa catalana, —afirma l'autor— la persistència en ella de la qualitat cabdal de la nostra raça, [Balmes] escriu, com el codi del seny, el preciós llibre intítulat *El Criterio*».⁴⁷⁷ I sentència, a la fi del capítol, que Balmes «endevinant amb genial intuïció l'avenir, es fa el profeta del modern Regionalisme».⁴⁷⁸ «Profeta del regionalisme»: vet aquí el títol que concedeix a Balmes, refermant com aquest pensador és un dels capparets del projecte polític que Torras i Bages concebia per a Catalunya, juntament amb Ramon de Penyafort. I és que, tal com afirma Ignasi Roviró, «no és Balmes un profeta; el pensador de Vic no intueix el futur del pensament i de la política catalana regionalista. Aquell que el veu així, que el vol regionalista *avant la*

⁴⁷⁴ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 387.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 401.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 402.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 401.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

lettre, que veu en *El criterio* la cristal·lització del seny català, és Torras». ⁴⁷⁹ Segons afirma Ignasi Roviró, aquesta «és la primera ocasió en què es fa una lectura estrictament catalana de l'obra balmesiana, situada al si d'una tradició que no és la castellana». ⁴⁸⁰ Com veurem als capítols següents, Torras i Bages va desenvolupar amb més detall, al llarg dels seus escrits, aquesta admiració i aposta per Balmes com a filòsof nacional contemporani. L'empenta del seu amic Collell hi va pesar molt, en aquesta empresa, tal com es fa evident l'any 1906 —per la celebració del centenari de redacció del *Criterio*— i també l'any 1910, durant la celebració del centenari del naixement de Balmes i el Congrés apologètic a Vic, tots ells estudiats per Ignasi Roviró. ⁴⁸¹ Es tractava, en paraules d'aquest estudiós, de transformar «Balmes [en] un clàssic nostre i d'*El criterio* un llibre popular, llegit per tothom. Un llibre que expressa allò que som, que sintetitza l'home català, el seny natural del nostre poble». ⁴⁸²

En conclusió, amb *La tradició catalana* Torras i Bages inaugura un paradigma a l'hora d'estudiar la història de la filosofia als Països Catalans. Les discussions posteriors, que estudiarem al llarg d'aquesta tesi, no deixen de ser contestes, revisions, ampliacions, protestes, elogis o esmenes a la totalitat del projecte de Torras i Bages —historiogràfic, filosòfic i polític—, que esdevingué, a partir d'aleshores, una referència obligatòria en aquest àmbit. Precisament per això, no és forassenyat afirmar, parafrasejant la coneguda sentència d'Alfred Whitehead, que la història del debat sobre la filosofia nacional catalana no deixa de ser, en el fons, un conjunt de notes al peu de pàgina de *La tradició catalana*.

⁴⁷⁹ ROVIRÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'El criterio». *Ausa*, 27(178), p. 780.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 781.

2.7. *La recepció immediatada de La tradició catalana (1892-1893)*

2.7.1. *L'elogi de Collell*

Tal com constata el seu biògraf, *La tradició catalana* de Josep Torras i Bages va sortir a la venda als voltants de la celebració dels Jocs Florals de l'any 1892.⁴⁸³ Així doncs, entorn del dia 8 de maig.⁴⁸⁴ Ho confirma una carta del dia 7 del mateix autor, dirigida a Jaume Collell, en la qual afirma que «me penso que demà deurà publicar-se lo meu llibre».⁴⁸⁵ Les reaccions són múltiples i majoritàriament positives, tant en l'àmbit privat com en el públic, per bé que concretades en el catòlic i, especialment, eclesiàstic. Sobre les privades, Fortià Solà n'ofereix una mostra significativa gràcies a la correspondència de Torras i Bages, entre les quals cal destacar Josep Morgades, Anotni Rubió i Lluch, Josep Maria Quadrado i Narcís Verdaguer i Callís — fundador i, en aquells moments, director del setmanari *La Ven de Catalunya*—, per a qui el llibre es tracta, escriu directament al seu autor, «d'una obra magna, que, des de les més elevades altures de la ciència, ve a obrir al Catalanisme camins plens de llum i de profit per la Pàtria».⁴⁸⁶ També és rellevant la correspondència amb Salvador Casañas, en aquells moments bisbe d'Urgell, qui en una ràpida carta del dia 22 de maig, escriu a Torras i Bages que «crea V. que he quedado enamorado de su trabajo. (...) ¡Ojalá nuestros catalanistas de hoy se inspiren en él como en su libro de texto! podría ser esto un elemento poderosísimo que influyera en la regeneración de Cataluña». I afegeix, tot seguit, que «procuraré que se recomiende en el Boletín de este Obispado, y convendría que se recomendase mucho por medio de la prensa».⁴⁸⁷

No debades, just una setmana després d'escriure's aquesta carta, Jaume Collell, amic personal de Torras i Bages, va publicar a *La Ven de Catalunya* una ressenya del llibre en portada, seguint, doncs, les recomanacions episcopals i fent ús dels contactes periodístics amb què comptava Torras i Bages. El mateix Collell afirma en aquest article que «no es avuy lo nostre objecte desflorar ab crítica superficial aquest llibre que mereix un detingut y llarch estudi; no hem pres la ploma sino per saludar la sortida del llibre, senyalarlo á la atenció del

⁴⁸³ SOLÀ, Fortià (1993) *Biografía de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, v. I, p. 293.

⁴⁸⁴ «Acta de la festa». *Jocs Florals de Barcelona* (1892), p. 37.

⁴⁸⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 243.

⁴⁸⁶ SOLÀ, Fortià (1993) *Biografía de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 297-98. La cita, correspon a una carta del dia 10 de juny.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 297-98.

públich y dar la ses coral y ardent enhorabona al autor».⁴⁸⁸ Es tracta, doncs, d'un text més aviat publicitari, però on, malgrat això, s'hi exposen alguns dels llocs comuns compartits per la crítica posterior. En especial, la idea que, en paraules del propi autor, «aquest llibre de la *Tradició Catalana*, nos fa l'efecte de las *Pandectas* del Catalanisme», és a dir, un codi de lleis del moviment nacionalista català.⁴⁸⁹ I no tan sols la llei, sinó que *La tradició catalana* és també, continua Collell, un «arsenal d'arguments» pel catalanisme: «Molts dels catalanistas, en las planas de aquest llibre, hi trobarán no sols la confirmació de sos ideals, sino la ilustració necessaria pera la defensa de sas conviccions, y un arsenal de argurments y de rahons totas ben fundadas, pera fer mes fructífera la propaganda».⁴⁹⁰ Finalment, l'autor no oblida pas que en aquells moments el catalanisme no era pas majoritàriament catòlic, raó per la qual comprén que «á alguns, tal volta, los fes por lo nom de *Tradició* y'l vestir sotana lo autor del llibre».⁴⁹¹ Però a aquests catalanistes —a saber, els lliurepensadors i anticlericals—, Collell els prescriu que «dexen tot prejudici» i no neguin la «terra de la realitat», és a dir, que reconixin que Catalunya té les seves arrels en el catolicisme.⁴⁹² D'aquesta manera, Collell es mostra completament acrític amb la maniobra historiogràfica de Torras i Bages, sense evidenciar que aquest presumpte catolicisme tradicional català és resultat, d'una banda, d'una selecció apriorística dels materials, i, de l'altra, d'una crítica apològica —no pas històrica, no pas filosòfica— dels pensadors catalans. Collell, doncs, va ajudar a assentar la fal·làcia historicista segons la qual el pensament català havia estat completament catòlic al llarg de la seva història, i que, per aquesta raó, el catalanisme contemporani tan sols podria triomfar si assumia políticament —i cultural— aquesta ideologia tradicional consignada al llibre de Torras i Bages.

2.7.2. La crítica del marquès d'Olivart

Tot i això, no totes les crítiques foren tan positives. És el cas d'una carta oberta dirigida a Torras i Bages per Ramon Maria de Dalmau i d'Olivart (1861-1928), publicada a la revista *L'Avenç* en tres parts entre el juny i l'octubre d'aquell mateix any. El marquès d'Olivart —així mateix és com signa l'article— en aquells moments era diputat a les corts espanyoles pel partit conservador, llicenciat en dret civil i canònic i president de

⁴⁸⁸ COLLELL, Jaume (29/05/1892) «La tradició catalana». *La Veu de Catalunya*, any II, 22, p. 1.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ibidem*.

L'Asociación española de derecho internacional.⁴⁹³ A més, tal com ell mateix afirma a l'inici de l'article, «no essent catalanista militant ni regionalista predicador; però essent catòlic de religió, i no d'ofici» fa que la carta, atesa la seva posició ideològica, sigui ben significativa.⁴⁹⁴ Més encara tenint en compte que, en una nota de redacció, els responsables de *L'Avenç* feien constar que el text publicat «resulta fet desde punts de vista bastant oposats an els de *L'Avenç*. Natural és, donques, que no estiguem conformes am bona cosa de les seves afirmacions, apreciacions i conclusions». Malgrat això, però, van decidir publicar-lo perquè «creiem qu'és sentint un om força parers de gent illustrada (...) com millor es forma l'opinió sobre un determinat problema».⁴⁹⁵

La carta d'Olivart és complexa, i centrada més aviat en qüestions polítiques i jurídiques que en filosòfiques o historiogràfiques. Les seves dues primeres seccions tracten sobre la primeta part de *La tradició catalana*, posant en qüestió, sempre des de l'admiració i les lloances a l'autor, la pretesa naturalesa regionalista de l'església, «del mateix modo qu'es ilicit afirmar sigui monàrquica ni republicana».⁴⁹⁶ La llibertat cristiana, afirma, no s'ha de confondre amb la de la regió, no s'ha de barrejar la qüestió moral amb la politicojurídica. Olivart fa una simple esmena a la totalitat del projecte polític de Torras i Bages, criticant-ne, en les seves pròpies paraules, la «federal constitució de l'Església».⁴⁹⁷ Ara bé, de la necessària independència política de l'església no se segueix, afirma Olivart, «que condemni el regionalisme com a partit politic ni administratiu, i més diré, ni tampoc el separatisme, am monarquia o sense, mentres no sigui amb elecció i ús de medis contraris a la justícia».⁴⁹⁸ S'aprecia, doncs, la posició ambivalent del text d'Olivart.

Per al nostre estudi, l'última és la part més rellevant de la carta. Olivart hi critica la segona part de *La tradició catalana*, que considera, precisament, la menys reeixida de tota l'obra. La crítica és ben directa: «llegint aquêt capítul es veu clarament reduida en sa atinença al dret la grossa contredicció i petició de principis que té per fi el més ferm troç del vostro volum».⁴⁹⁹ Per al marquès, jurista de formació, no hi ha tal cosa com una escola jurídica catalana; i precisament per això, la gran insistència de Torras i Bages a reduir el pensament

⁴⁹³ «Ramon de Dalmau i d'Olivart» *Gran enciclopèdia catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0021321.xml> [Consultat el 11 de juliol de 2021]

⁴⁹⁴ OLIVART (06/1892) «La tradició catalana. Carta oberta a mossèn Josep Torras i Bages (1)». *L'Avenç*, p. 186.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*

⁴⁹⁶ OLIVART (09/1892) «La tradició catalana. Carta oberta a mossèn Josep Torras i Bages. (2)». *L'Avenç*, p. 268.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, p. 269.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 270.

⁴⁹⁹ OLIVART (10/1892) «La tradició catalana. Carta oberta a mossèn Josep Torras i Bages. (3)». *L'Avenç*, p. 310.

català a pensament jurídic fa concloure a Olivart que no hi ha tampoc tal cosa com una «tradicció catalana» en filosofia. Si no, no hauria calgut aquesta reducció de la filosofia al dret, tal com, a la primera part, es volia reduir l'església a la política. Sense embuts, Olivart retreu a Torras i Bages que «no heu pogut demostrar el valor racional de la tradició catalana, és a dir, l'existència d'un pensament català suma i compendi de la tradició científica de la terra».⁵⁰⁰ Referint-se a tots els filòsofs esmenats a l'obra, Olivart pregunta, retòricament: «una idea comú a tots, els temes del pensament per tots discorreguts, aont són?».⁵⁰¹ I enfront de la rèplica formalista, segons la qual un pensament nacional no es conforma pel tractament explícit d'unes mateixes qüestions, sinó d'una mateixa forma d'aproximar-s'hi, d'un caràcter comú a l'hora de filosofar, Olivart contesta que «si hà de ser el contingut no més que l'expressió d'aquél sentiment [patriotic] i algunes semblances de forma i procedir, no val grand pena pels estranys investigar-ho».⁵⁰² Així doncs, el marquès defensa una *versió forta* sobre les condicions constitutives d'una unitat filosòfica nacional que assevera la necessitat d'una coincidència doctrinal, i no només de forma o mètode, entre els seus representants històrics. En conseqüència, en la mesura que els filòsofs catalans esmentats a *La tradició catalana* defensen tesis dispars —«l'un —assevera el marquès— escolàstic sever; l'altre, elegant clàssic; aquell, místic fins al panteisme quasi; va al costat del predicador fervorós i eminent polític que commogué la terra»—, no conformen pas una filosofia nacional.⁵⁰³ O almenys, una filosofia que tingui interès més enllà dels límits nacionals. Aquesta absència d'una tradició científica autòctona és la que, segons Olivart, ha portat a Torras i Bages a voler, d'una manera fal·laç —«una petició de principi», en diu ell—, a identificar el pensament català amb una pretesa tradició jurídica que, afirma també el marquès, és inexistent. Així doncs, atesa l'alta defectuositat argumentativa de la segona part de *La tradició catalana*, Olivart s'atreveix a suggerir una de les majors pors editorials del mateix Torras i Bages: que ambdues parts del llibre «pod-ser agüera sigut millor la seva divisió en dugués obres separades»,⁵⁰⁴ la segona de les quals, a més, més aviat s'hauria d'haver titulat «Estudi crític

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ En efecte, a la correspondència privada entre Torras i Bages i Collell hi ha indicis que la integració d'ambdues parts del llibre en un sol volum no va ser pas una decisió fàcil. Tal com assenyala Fortià Solà, a la carta de Torras i Bages al seu amic del dia 16 de setembre de 1891, l'autor ja afirmava que «respecta a la publicació (quan sia hora) me decanto més a fer un volum, com ja em sembla t'havia dit. En les necessitats, per mon temperament, trista, de mirar lo efecte de la publicació, me semebla que el meu llibre necessita la simultaneïtat per a produir bona impressió». Així doncs,

sobre alguns catalans eminents», expurgant-la així: (1) de cap pretensió política —al separar-la de la primera part—; (2) de cap pretensió científica —seria tan sols un treball *crític*—; i (3) de cap pretensió d'exhaustivitat —tan sols seria un *recull*—. ⁵⁰⁵ D'haver estat així, afirma el crític de Torras i Bages, «l'ús material d'un llibre qu'hà d'esser el *vade-mecum* inseparable de tots els regionalistes catalans sencers, en la seva primera part sobre tot, hi auria guanyat, mentres qu'are resulta quasi un poc manejable *lexicom*». ⁵⁰⁶

2.7.3. La rèplica d'un «Escolástich» a Olivart

Tanmateix, i malgrat les discrepàncies teòriques —especialment, historiogràfiques, pel que fa a la qüestió de la filosofia nacional— l'article del marquès d'Olivart no deixa de ser extremadament lloador de l'obra de Torras i Bages. Ell mateix acaba confessant a l'autor, continuant el tòpic iniciat per Collell, que «aquestes i les grosses excusades pel vostre zel i patriotisme queden ignotes per la claror del pensament d'un llibre que no exagero al considerar com la *Suma del catalanisme vertaders*». ⁵⁰⁷ Collell n'havia dit «les *Pandectas* del catalanisme», i ara Olivart anomena *La tradició catalana* «la *Summa*» del catalanisme, potser d'una manera encara més encertada, atès el tomisme inherent a l'obra. Però malgrat això, l'esmena d'Olivart no va passar pas desapercibuda per la premsa catalanista. La reacció no va ser immediata, però va ser virulenta. En concret, ens referim a un article de contesta aparegut a *La Veu de Catalunya* en tres parts, entre el febrer i el març de l'any següent, 1893. Es titula «Lo pensament català», indicant ja d'entrada que no s'ocupa pas del debat sobre la primera part de *La tradició catalana* —el debat sobre el paper polític de l'església—, sinó sobre la pretesa defectuositat argumentativa de la segona, entorn de la filosofia nacional catalana. A més, l'article està signat amb un pseudònim ben significatiu, «Escolástich», que indica de manera inequívoca la presa de partit favorable a Torras i Bages. Tot i que no tenim constància que ningú hagi identificat mai l'autor d'aquest article, ens atrevim a suggerir que es tracta de Jaume Collell mateix, qui sortiria a la defensa del seu amic. A part del pseudònim, i de les similituds de contingut —tant amb el primer article de Collell, com amb el pensament d'aquest autor en general—, tenim dos indicis que ens ho fan pensar. El primer, l'estil bel·ligerant, propi dels escrits de polèmica de Collell. I el segon, i més significatiu, l'ús d'una cita bíblica —Is. 51:1— repetida en ambdós textos —l'article de Collell de 1892 i aquest—, que sembla que fou usada com a

sembla que Collell hagués sigut més partidari de separar-les, i d'aquí el tema de la carta. La carta pot trobar-se a: TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 231. I l'altre referència a: SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 294.

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 311.

encapçalament en les primeres edicions de *La tradició catalana*. En qualsevol cas, i sigui o no de Collell, l'article té un gran interès per al nostre estudi, perquè s'ocupa de les qüestions constitutives: (1) de tot discurs historiogràfic nacionalista en general; i (2) del cas de la filosofia nacional catalana, en concret.

La crítica principal de l'«Escolástich» contra el marquès d'Olivart és l'assumpció d'allò que nosaltres hem anomenat una unitat filosòfica doctrinal. Critica la versió *dura* del marquès per a construir una filosofia nacional, segons la qual hi ha d'haver tesis i conclusions —continguts—compartides i invariables al llarg del temps entre els filòsofs d'una tradició per tal de poder parlar amb propietat d'un «pensament nacional», i perquè, segons el propi Olivart, hi pugui haver interès de *per se* en l'estudi d'aquest pensament —no només un interès merament nacionalista—. Ara bé, segons l'Escolástich, aquest criteri és tant estricte que impossibilitaria que cap nació tingués pensament propi: «si axó —afirma— vol dir una serie de pensados que hajan sempre anat desenrollant un sistema, que hajan resistit á todas las influencias del temps, axó es, de las épocas diferents en que ha tingut de desplegar, ja des d'ara dihém que no; com tampoch lo té en aquest sentit França, ni Alemanya, ni Italia, ni Escocia».⁵⁰⁸ L'Escolástich afirma que la raó de tal impossibilitat reposa en què els filòsofs, i l'esperit nacional, no són capaços d'esquivar mai «la influencia de l'esperit de la época y de las naciones vehinas».⁵⁰⁹ Dit d'una altra manera, les etapes de la història general de la filosofia tenen preeminència material —és a dir, a l'hora de determinar els continguts— per sobre de la pretesa uniformitat diacrònica d'un pensament nacional. Per aquesta raó, l'Escolástich reivindica una versió *feble* per a defensar l'existència d'una filosofia nacional catalana, una versió formalista, com la usada per Torras i Bages —malgrat que a *La tradició catalana* no es faci explícita aquesta elecció ni el debat que suposa. Així doncs, per a l'autor de l'article, els «nostres pensadors están encadenats per unas matexas tendencias, y presentan igual carácter, igual fesomía, encara que's diferencien per las diferentes influencias que han rebut».⁵¹⁰ El seu recurs historiogràfic és, doncs, el de les «tendències», que concreta en «caràcter» i «fesomia». Per a l'Escolástich, «lo esperit de assimilació, de conciliació, lo just medi en lo judici, lo sentit práctic, l'análisis y observació, son las notas dominants en tots los conreadors de la ciencia, aquí á Catalunya»; els mateixos trets formals —metodològics, a l'hora de filosofar— que Torras i Bages havia usat a *La tradició catalana*.⁵¹¹

En resum, l'argument de l'Escolástich té una forma de reducció a l'absurd: si se suposa un criteri historiogràfic material, caldrà negar que hi hagi hagut mai filosofia nacional enlloc, atesa la mutabilitat de contingut de la història general de la filosofia. Ara bé, en la mesura que és un *factum* que hi ha pensament

⁵⁰⁸ ESCOLÁSTICH (19/02/1893) «Lo pensament català (2)». *La Veu de Catalunya*, p. 92.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ *Ibidem*.

nacional a d'altres territoris—i aquesta és la petició de principi de l'argument—, el criteri material ha de ser necessàriament incorrecte. En conseqüència, és el cas que el pensament nacional es regeix per un criteri formal; i, per tant, que l'exposició formalista de Torras i Bages sobre el pensament català és correcte en la seva forma. Que el «caràcter» filosòfic nacional sigui efectivament el que ha defensat Torras i Bages, és discutible, i el mateix Escolástich reconeix que només les dades històriques ho poden contrastar —malgrat que, com ja sabem, la maniobra de Torras i Bages no té res a veure amb una contrastació, sinó amb una petició de principi que li permet seleccionar els materials desitjats—. Com a bon escolàstic, però, l'autor de l'article no planteja pas la seva crítica en termes historiogràfics, com ho analitzem nosaltres. Contràriament, fa una apel·lació a la distinció entre substància i accident: «lo pensament, esperit, ésser d' un poble —afirma— grifolará per entre mitj las variacions y las mil y una formas que prenga; porque aytal inmutabilitat es propia de las substancias».⁵¹² La seva és una visió *ontològica* i *essencialista* del debat, no pas historiogràfica i contingent, com la nostra.

Però a més d'ontològica, també és una visió *messiànica*. Per al nostre Escolástich, *La tradició catalana* «a més de venir providencialment á complir una missió, ha fet que's remoga certa afició al estudi del pensament català».⁵¹³ Aquesta «missió» consisteix precisament a fer entrar el moviment catalanista —en la seva dimensió cultural i política— en «una nova fase de desenrotllament racional».⁵¹⁴ Fins aleshores, el catalanisme no havia estat més que un «ideal que escalfa cors y exalta fantasías»; però amb l'arribada de *La tradició catalana*, el moviment «ha rebut novas forçes, al fonamentarlo en principis filosófichs».⁵¹⁵ D'aquí, la importància de l'estudi de Torras i Bages, que, segons l'Escolástich, inaugura una nova etapa dins la història del catalanisme, una en la qual, per fi, el catalanisme trobarà una manifestació que s'adeqüi correctament al seu caràcter nacional, «práctich y positiu» per naturalesa.⁵¹⁶ Així doncs, l'Escolástich considera que la política catalanista s'ha de basar en els ensenyaments que doni la seva tradició filosòfica, és a dir, en allò que el pensament nacional català —el seu caràcter, però també les seves tendències polítiques— mostri a través de la seva història, atès que «la política sense aquella [la filosofia] no será may sino un textit de teorías mes ó menys

⁵¹² *Ibidem*, p. 93.

⁵¹³ ESCOLÁSTICH (12/02/1893) «Lo pensament català (1)». *La Veu de Catalunya*, p. 81.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

brillants, mes ó menys veras, però may amotlladas á la essencia, á l'ánima dels pobles».⁵¹⁷ Un exemple que remarca contínuament al llarg de l'article és, precisament, el de Jaume Balmes, a qui considera un «pacificador» d'Espanya: la «moderació traspúa en todas las obras d'En Balmes—afirma—; lo distingeix la serenitat y equilibri en la frase de tal manera que 's feu simpátich al segle que tan poch confiava en vanas teorías y discursos».⁵¹⁸ Per aquesta raó, l'autor considera que *La tradició catalana* és més que un llibre sobre el pensament nacional: per a l'Escolástich —i el sector que representa socialment— és més aviat una guia (també política) pel catalanisme futur a través del “catalanisme” del passat. I en això, malgrat les discrepàncies teòriques, està d'acord amb el marquès d'Olivart.

2.7.4. La vetllada literària de Vilafranca del Penedès

El mateix mes d'octubre de 1892, s'acaba afirmant públicament, i assumint d'una manera pràcticament unànime a la premsa conservadora de l'època, que «*La tradició* ha de ésser pera'ls catalans com una Bíblia».⁵¹⁹ La cita és de Pere Sacases, president del Centre Català de Vilafranca del Penedès, ciutat natal de Torras i Bages. En aquest cas, el fet més important és el context de la cita. Tal com relata un dels redactors de *La Veu de Catalunya*, el dia 2 d'octubre el Centre Català esmentat va celebrar una vetllada «en honor al sabi compatrici Dr. Don Joseph Torras y Bages, autor de *La tradició catalana*», i afegeix que «fou de les mes lluhidas que ha celebrat lo Centre Catalá Vilafranquí».⁵²⁰ Es tractava d'una festa d'encomi a Torras i Bages i la seva obra apareguda tot just feia mig any, en la qual s'hi va recitar poesia original, s'hi va tocar música i òbviament, com a tot bon acte polític, hi van haver parlaments d'autoritats.⁵²¹ D'entre aquests parlaments, i a part del de Sacases, cal esmentar la lectura de «l'hermosa carta que'l Rvrt. Joseph Torras y Bages dirigí al president del Centre Catalá donant compte de que no li era fâcil poder-hi assistir y regaciant al Centre Catalá per l'obsequi que á ell y á la seva obra se li feya».⁵²² Així doncs, Torras i Bages no hi va ser present. Però malgrat això, la

⁵¹⁷ *Ibíd.*

⁵¹⁸ ESCOLÁSTICH (05/03/1893) «Lo pensament català (3)». *La Veu de Catalunya*, p. 116.

⁵¹⁹ P. B. (09/10/1892), «Moviment regionalista», *La Veu de Catalunya*, p. 487.

⁵²⁰ *Ibíd.*, p. 486.

⁵²¹ Per poder consultar els poetes i lectors que hi participaren —que no ens han semblat d'especial rellevància per a l'estudi que estem duent a terme—, consulti's el mateix article: P. B. (09/10/1892), «Moviment regionalista», *La Veu de Catalunya*, p. 487.

⁵²² *Ibíd.*

festa sembla que fou tot un èxit, i, tal com relata Fortià Solà, se li va fer «el nomenament de soci honorari a favor d'ell mateix, el qual li és ofert en un artístic diploma». ⁵²³

L'interès d'una «vetllada literària» d'aquesta mena —tal com l'anomena Solà— rau en tractar-se d'un indicador sociològic sobre la rapidesa amb què l'argumentari de *La tradició catalana* va ser assumit —acríticament, encara— per una part ben significativa de la comunitat catalanista, des dels intel·lectuals fins als obrers. Tal com va constatar ja fa una colla d'anys Joan-Lluís Marfany al seu magnífic estudi *La cultura del catalanisme*, «la forma més típica d'activitat social dels catalanistes era la “vetllada literàrio-musical”, en la qual es barrejaven els discursos, la lectura de versos i proses literàries, i la interpretació de peces musicals o cantades». ⁵²⁴ Com es pot comprovar, el format de la festa de 1892 a *La tradició catalana* encaixa perfectament amb un model propi dels orígens del catalanisme polític. Segons explica el mateix Marfany, «la conferència i el discurs tenen així, per als joves catalanistes, el valor d'un ritu iniciàtic» en el qual «no es debatia pas algun punt fosc o controvertit de la pròpia doctrina o estratègia, sinó que es repetien, en els mateixos termes, les mateixes veritats fonamentals». ⁵²⁵ Altrament dit, es tractava d'una «manera de confirmar i reforçar la pròpia convicció». ⁵²⁶ En el cas que ens ocupa, tampoc es va posar en qüestió res del contingut de *La tradició catalana*. No era el lloc, el moment ni el format adequats. Es tractava de celebrar l'arribada d'aquell nou «arsenal d'arguments», que havia dit Collell; d'aquella nova «etapa racional del catalanisme», que en deia l'Escolàstich; i d'una manera ritualista —si ens posem ara, momentàniament, les ulleres de sociòlegs— d'integrar públicament l'obra dins l'imaginari col·lectiu del catalanisme.

2.7.5. La revista *La tradició catalana* (1893-1894)

L'any següent de la publicació de l'obra de Torras i Bages, va aparèixer a Barcelona una revista de títol homònim: *La tradició catalana*. La tria d'aquest nom ja posa en evidència el deute ideològic que assumien els seus impulsors, entre els quals hi havia Gaietà Soler (1863-1914) com a director, protegit de Jaume Collell i

⁵²³ SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 357.

⁵²⁴ MARFANY, Joan-Lluís (1996) *La cultura del catalanisme. El nacionalisme català en els seus inicis*. Empúries, p. 256.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 254.

⁵²⁶ *Ibidem*.

«fill espiritual del cèlebre Fèlix Sardà i Salvany».⁵²⁷ Al primer article publicat a la revista, durant la diada de Sant Jordi de l'any 1893, titulat «Clá y catalá», la redacció es declarava catalanista, però puntualitzava que «volem ésser quelcom més que la *turba multa* de catalanistes al present á la moda».⁵²⁸ Seguint les passes de Torras i Bages, i de la seva batalla contra el lliurepensament, volien construir un catalanisme que posés «per davant de tots nostres programes y propagandes lo Nom Santíssim de Nostre Senyor Jesucrist».⁵²⁹ Des dels seus inicis, la revista reivindicava la novetat i necessitat d'un regionalisme cristià, d'aquí que manllevessin el títol de l'obra de Torras i Bages. El nou catalanisme havia de ser antiliberal i antirevolucionari, «a l'antiga catalana», afirmaven. Per aquesta raó, declaraven que «volem tornar á ésser com forem en temps de nostres glories; això ó res».⁵³⁰

D'entre aquestes «glories» catalanes, incloïen també la filosofia, encara que fos en el sentit restringit —i jurídic— de Torras i Bages. La revista dedica alguns articles a la qüestió del dret català, que ja hem vist que era un tema de reivindicació nacional en aquell moment i, també, allò que Torras i Bages considerava l'essència de la tradició del pensament català. En aquest sentit, és ben interessant l'anàlisi simbòlica de la capçalera de la revista. Hi apareixia un vell pergamí, als extrems del qual hi trobem representats, a l'esquerre, un jove hereu català —vestit amb espadenyes, faixa i barretina— i, la dreta, una vella filadora amb una creu a la fi del cabdell. Al bell mig del pergamí, un llibre obert, envoltat d'una corona de llorer, amb una espasa al damunt (aquí, símbol del poder i la política) i una mà amb el signe de la benedicció (aquí, símbol del cristianisme i l'església). Dins el llibre, trobem inscrita en majúscula la paraula «FURS». Aquesta il·lustració, d'autor desconegut, ja dona compte del valor polític i intel·lectual que donaven al dret català, que, igual que Torras i Bages, entenien com la màxima manifestació del geni racial. Finalment, pel damunt del llibre, s'erigeix un escut amb la senyera, que es representa talment com un sol ixent. Al fons, la muntanya de Montserrat. L'al·lusió és inequívoca: el ressorgiment —catòlic— de la nació catalana.

La resta de la revista no té massa interès filosòfic. D'entre els 20 números que van sortir publicats entre 1893-1894, no hi abunden gens els articles sobre pensadors catalans, cosa que no deixa de ser il·lustrativa sobre la influència que majoritàriament va tenir *La tradició catalana* de Torras i Bages entre els seus lectors més favorables: un rebuig explícit de la filosofia en favor de qüestions jurídiques. Tanmateix, val la pena remarcar

⁵²⁷ MASSOT, Josep (2003) *Església i societat a la Catalunya contemporània*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 86.

⁵²⁸ «Clá y catalá» *La tradició catalana*, any I, n°1, p. 2. Josep Massot afirma que és possible que el text pertanyi a Soler mateix. MASSOT, Josep (2003) *Església i societat a la Catalunya contemporània*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 86.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ *Ibidem*.

i estudiar dues col·laboracions especials. Es tracta d'aquelles fetes per Frederic Clascar i Salvador Bové, dos autors joves, de formació i ofici eclesiàstic, que publiquen per primer cop sobre filosofia catalana a la revista *La tradició catalana* i que, com anirem explicant, tindran un important paper en el desenrotllament del debat sobre la filosofia nacional catalana.

3. Frederic Clascar: un projecte vivista per la filosofia catalana (1895-1896)

Tal com va escriure Miquel Batllori, «resulta difícilós parlar de mossèn Clascar» perquè «té tants vessants, que és molt difícil d'esbrinar quin n'és el més important».⁵³¹ En efecte, Frederic Clascar i Sanou (1873-1919) va ser un intel·lectual polifacètic. L'admiració que els seus contemporanis sentien per la seva obra, i especialment per la seva interdisciplinarietat, va ser molt notable. Lluís Nicolau d'Olwer, per exemple, amic personal de l'autor, va escriure, des del seu exili mexicà, que «ningú no ha sentit més que ell la voluptuositat de la tasca intel·lectual, el goig de la producció, la febre de les galerades i del llibre a punt de sortir».⁵³² També Agustí Calvet, “Gaziel”, va arribar a afirmar que Clascar «ha sido entre nosotros, especialmente durante los últimos años de su vida, una cosa rara en Cataluña, una cosa casi imposible de ser: un *homme de lettres* perfecto».⁵³³ Al costat d'aquestes lloances, però, entre els admiradors de Clascar —amics, contemporanis, estudiosos— hi ha un lament compartit: que «si hagués assolit una visió i una formació netament universitària, o parauniversitària, hauria estat més assequible, el podríem aferrar millor».⁵³⁴ Partint d'una formació netament eclesiàstica, Clascar va ocupar-se de temes com les llengües orientals, la filologia catalana, la litúrgia, la bíblica, la pedagogia i la història de la filosofia, però la gran majoria de vegades —

⁵³¹ BATLLORI, Miquel (2003) «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents». Dins: MONSERRAT, Josep, & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya (1900-1923)* INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, I, p. 64.

⁵³² NICOLAU D'OLWER, Lluís (1958) *Caliu. Record de mestres i amics*. Institut Català de Cultura, p. 116.

⁵³³ L'article original va ser publicat a *La Vanguardia* (25/02/1919). Nosaltres el citem indirectament de: MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 44.

⁵³⁴ BATLLORI, Miquel (2003) «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents». Dins: MONSERRAT, Josep, & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, I, p. 64.

menys en el cas estrictament canònic— des de l'autodidàctica. La més significativa d'aquestes tasques va ser, sens dubte, la primera traducció de la Bíblia a la llengua catalana, tasca pel qual se'l sol recordar més. Això ha dut a alguns, com ara Carles Cardó, a arribar a suggerir que «aquesta obra ingent, al costat de les activitats marginals dels articles i conferències, explica que la vida s'extingís abans d'hora, majorment si es té en compte que per a emprendre aquestes tasques (...) hagué de formar-se ell mateix amb un esforç constant, amb un dispendi d'hores de descans, amb sacrifici potser conscient d'una longevitat gloriosa i tranquil·la».⁵³⁵ El cert és que, sense treure mèrit a la tasca de Clascar —ni dubtar dels testimonis coetanis de l'autor, que donen fe del seu treball incansable—, sospitem que es tracta d'un altre cas de menyspreu cap a l'autodidactisme, tant comú entre els acadèmics catalans. Clascar va morir als 46 anys, una edat certament prematura, però la premsa de l'època deixa ben clar que no va morir pas d'esgotament, sinó de grip espanyola, tal com ho van fer 100 milions de persones a tot el món entre els anys 1918-1919. Fins i tot, Ramon Rucabado, a *La Veu de Catalunya* de 1919, va deixar constància que Clascar era «un diabètic perdut, no en feia cas, no es cuidava», i que això ja li havia causat problemes greus de salut abans d'infectar-se de la grip espanyola.⁵³⁶

Més enllà d'aquesta mitificació, doncs —i del prejudici contra la formació no reglada—, avui tenim la sort de disposar de dos bons estudis sobre la vida i l'obra de Clascar. Si l'any 2003, poc abans de morir, Miquel Batllori es preguntava «per què, sobre mossèn Clascar, no existeix cap estudi biogràfic ben fet?», dos anys després es va donar el cas sorprenent que Josep Massot i Josep M^a Mas i Solench van publicar a l'hora —i de comú acord, compartint les seves seves respectives investigacions i, fins i tot, prologant-se les obres— una monografia sobre Clascar cadascú.⁵³⁷ A més, un resum de l'obra de Massot, impartit en forma de conferència, va ser publicat l'any 2012 dins la col·lecció *Semblances biogràfiques* de l'Institut d'Estudis Catalans.⁵³⁸ Tot plegat,

⁵³⁵ CARDÓ, Carles (1959) *La moral de la derrota i altres assaigs*. Ariel, p. 109. La cita també es pot trobar indirectament a MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 43.

⁵³⁶ L'article en qüestió, publicat el 27/04/1919, pot trobar-se citat indirectament a MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 68.

⁵³⁷ Aquesta notable coincidència l'explica el mateix Massot al pròleg del llibre de Mas: «mentre enllestia aquest treball, el senyor Josep M^a Mas i Solench, company meu a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona (...) i a l'Institut d'Estudis Catalans —on és el president de la Societat Catalana d'Estudis Jurídics—, em va comentar que havia emprès l'edició d'una biografia de Frederic Clascar adreçada a un gran públic, a fi de donar a conèixer millor la vida i l'obra d'un eclesiàstic nascut al seu poble de Santa Coloma de Farners i massa oblidat fins avui. No cal dir que la iniciativa em va alegrar i amb molt de gust el vaig fer participant de les meves recerques». (MASSOT, Josep (2005) «Pròleg». Dins: MAS I SOLENCH, Josep M^a *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 10)

⁵³⁸ MASSOT, Josep (2012) *Frederic Clascar i Sanou. Semblança biogràfica*. Institut d'Estudis Catalans.

fa que avui puguem tenir un coneixement històric rigorós sobre l'obra de Clascar. Però malauradament, aquests dos estudiosos —que de vegades es contradiuen, tot s'ha de dir— han dedicat ben poques pàgines a la faceta de l'obra de Clascar que és rellevant per al nostre estudi: les seves investigacions sobre la història de la filosofia catalana. D'una banda, el text principal de Massot es titula «Frederic Clascar, traductor de la Bíblia», i a part d'un estudi biogràfic, es dedica únicament a la faceta biblista de l'autor, en concret a la seva empresa de traduir la Bíblia al català. D'altra banda, Mas i Solench, si bé dedica un capítol sencer a Clascar com «estudis de la filosofia catalana», només li ocupa onze pàgines, i consisteix en un conjunt de breus ressenyes descriptives —no interpretatives, és a dir, acrítiques— de les publicacions de Clascar sobre aquesta temàtica. Finalment, l'únic estudi de qui coneixem un treball crític sobre els estudis filosòfics de Clascar és Joaquim Prats, autor d'una monografia titulada *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*, en la qual, en efecte, tracta sobre els estudis filosòfics de Clascar amb relació al segle XVIII català. Així doncs, malgrat l'esforç acadèmic més recent, es continua no disposant d'un estudi sobre Clascar com a historiador de la filosofia —que correspon al Clascar més jove—, i, especialment, com a un dels protagonistes del debat sobre la filosofia nacional catalana. Precisament, amb aquest capítol pretenem esmenar aquest buit.

3.1. Clascar, deixeble de Torras i Bages

Nascut a Santa Coloma de Farners, Frederic Clascar va iniciar els seus estudis al Seminari de Vic l'any 1885, amb tan sols dotze anys.⁵³⁹ Tal com constaten els seus biògrafs, hi cursà humanitats durant els cursos 1885-86 i 1889-90, amb unes qualificacions excel·lents.⁵⁴⁰ Malauradament, l'any 1890 va quedar-se orfe de pare i mare, i per aquesta raó va quedar al càrrec de les teves ties, residents a Vilafranca del Penedès. Tot indica que és degut a aquestes estades al Penedès que Clascar va entrar en contacte amb dues persones que influïrien decisivament en els seus interessos intel·lectuals i, també, la seva orientació política. D'una banda, amb el seu cosí, Salvador Barris, un «entusiasta catalanista» mort prematurament a Vilafranca l'any 1890.⁵⁴¹ De Barris no en sabem pràcticament res més, a part que fou un «col·laborador en varies publicacions

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁴⁰ MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 29.

⁵⁴¹ «En Frederic Clascar y Sanou» (12/05/1895) *La Veu de Catalunya*, p. 230.

catalanistes»,⁵⁴² i especialment, tal com va deixar constància la premsa de l'època, que «fou qui determiná sa vocació filosófica y regionalista», referint-se a Frederic Clascar.⁵⁴³ D'altra banda, a Vilafranca del Penedès Clascar va establir amistat amb Josep Torras i Bages just al moment en què estava redactant *La tradició catalana*. La repercussió immediata d'aquesta relació va ser, tal com afirma Mas i Solench, que «aconsellat per Torras i Bages, va continuar els seus estudis al Seminari Conciliar del bisbat de Barcelona».⁵⁴⁴ En efecte, Clascar va estudiar filosofia i teologia al Seminari de Barcelona durant el curs 1890-91, i el curs següent va aconseguir una beca que li permetria continuar estudiant-hi fins a l'any 1895. Durant aquest període, Massot constata, basant-se en la documentació inèdita disponible a l'arxiu del monestir de Montserrat, que al Seminari de Barcelona també prengué part com a «arguyente en Filosofía» en una festa dedicada a Tomàs d'Aquino celebrada el curs 1891-92, i com a «arguyente de teología» a la mateixa festa de 1892-93.⁵⁴⁵ Finalment, cal tenir present que a partir de 1894, Clascar va exercir com a substitut de l'assignatura de «filosofía llatina a completa satisfacció de los Sres. Superiores y alumnos».⁵⁴⁶

Tot plegat, evidència que Clascar va formar-se «sota la influència del Dr. Torras i Bages, que patrocina la idea d'una filosofia catalana» i, continua Mas i Solench, és natural que en aquell ambient d'esclat del catalanisme «se sentís atret per l'expressió del mestre».⁵⁴⁷ El mateix Torras i Bages va reconèixer públicament aquest mestratge, afirmant, en un sermó dirigit a Clascar, que havia «tingut amb vós relacions molt íntimes i espirituals».⁵⁴⁸ Igualment, s'ha conservat una mostra prou significativa de la correspondència mútua com per

⁵⁴² LAPORTA, J. (31/07/1890) «Crónica general». *La Ilustració catalana*, p. 218.

⁵⁴³ «En Frederic Clascar y Sanou» (12/05/1895) *La Veu de Catalunya*, p. 230.

⁵⁴⁴ MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 29.

⁵⁴⁵ *Ibidem*.

⁵⁴⁶ MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 50.

⁵⁴⁷ MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 113-14.

⁵⁴⁸ Com veurem més endavant, es tracta del sermó que l'any 1899 Torras i Bages va pronunciar durant la primera missa de Clascar, fet ja prou significatiu. El sermó es pot trobar a TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Obres completes*, X, pp. 252-54. De nou, nosaltres el citem indirectament de MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 52.

a afirmar que efectivament la relació de mentoria va establir-se ben d'hora.⁵⁴⁹ En qualsevol cas, allò que és més important per al nostre estudi és constatar el deute efectiu de Clascar vers *La tradició catalana* de Torras i Bages i, en conseqüència, cap a la seva historiografia filosòfica. No debades, Miquel Costa i Llobera va arribar a qualificar a Clascar com «el millor deixeble» de Torras i Bages, probablement concebut-lo com aquell qui més fidel havia estat als seus plantejaments.⁵⁵⁰

A diferència d'altres deixebles de Torras i Bages al Seminari —que viraren cap a les tasca exclusivament eclesiàstica o apologètica—, Clascar, afirma Mas i Solench, «se sentí atret per la filosofia i en els darrers anys dels seus estudis, esperonat pel mestratge i els escrits del Dr. Torras i Bages, especialment per *La tradició catalana*, molt aviat va començar a escriure assaigs d'indubtable interès».⁵⁵¹ De fet, la correspondència entre mestre i deixeble deixa constància que Clascar no estava gens interessat en la vida eclesiàstica. Tal com li escriurà anys més tard Torras i Bages, «no sentint vocació per la vida parroquial (...) de totes maneres procura sempre fer vida eclesiàstica i dedicar-te als misteris espirituals. No et deixis enganyar per la vida literària (...) los grans esperits no els cria ni la literatura ni la filosofia».⁵⁵² Però malgrat les prescripcions del mestre, Clascar, i així ho afirmaven els seus contemporanis, era més aviat un intel·lectual, un home de lletres, pel qual la seva futura condició d'eclesiàstic no significaria altra cosa, de nou segons el testimoni de Gaziell, que «las facilidades que le dejaban entregar-se enteramente al ensueño de su vida», que era investigar i escriure.⁵⁵³ Lògicament, això no posa pas en dubte la fe de Clascar. Simplement, els testimonis al·ludits i la seva pròpia trajectòria intel·lectual posen de manifest que la seva vocació intel·lectual —i aquí, hi trobem la filosòfica— traspassava de llarg el Seminari i la vida eclesiàstica, igual que la d'altres dels seus condeixebles, com és el cas de Salvador Bové, en tantes coses paral·lel a Clascar.

⁵⁴⁹ Les 3 cartes conservades de Torras i Bages a Clascar poden trobar-se a TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, I, pp. 333-34; II, pp.160-61, 422.

⁵⁵⁰ La citem indirectament de MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 50.

⁵⁵¹ MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 113.

⁵⁵² TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, II, p. 422.

⁵⁵³ L'article original va ser publicat a *La Vanguardia* (25/02/1919). Nosaltres el citem indirectament de: MASSOT, Josep (2005) *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 45.

Més enllà de les primeres poesies i relats publicats a revistes catalanistes de Vilafranca del Penedès, i d'un primer article sobre el pensament polític de l'església a *La Veu de Catalunya*,⁵⁵⁴ Clascar s'estrena en el món filosòfic amb un article publicat l'any 1894 a la revista *La tradició catalana*, titulat «En Lluís Vives».⁵⁵⁵ D'entrada, Clascar expressa la seva admiració per la tasca de «lo senyor Menéndez Pelayo y lo doctor Torras, [que] han sigut los qui de nou nos ho han recordat que aixís com eram grans també eram sabís».⁵⁵⁶ En concret, Clascar constata que han sigut «ells [qui] nos han fet habituals los noms d'en Llull, Arnau de Vilanova y Sabunde», i que gràcies a aquesta tasca de recuperació del patrimoni filosòfic català «en nostres matexos dies no dexam de veure qualche flamarada que potser, sinó prengué en los caps y cors dels qui's deyen conreudors de la ciencia, se deu á a la ignorancia general de tot lo nostre y al quasi ple convenciment de nostra nul·litat científica».⁵⁵⁷ Recolzant i estant fascinat per aquest nou programa d'investigació, el jove Clascar afirma voler contribuir amb «nostra humil pedreta en la gran obra de reconstrucció de nostra personalitat científica», i, en concret, contribuir-hi a partir del paradigma i els materials oferts pel seu mestre a *La tradició catalana*, que en aquest mateix article qualifica de «la millor [obra] tal vegada que ha brotat en lo sí de nostre renaxement».⁵⁵⁸

3.2. *El prematur vivisme de Clascar*

A l'article sobre Vives que acabem d'esmentar, Clascar constata que «lo [nom] d'en Vives l'havíam sentit alguns cops en les aules de nostres seminaris, mes sempre com un nom fréstech y de mal patró, ò com lo d'un semi-heretge».⁵⁵⁹ Aquesta també era la consideració de Torras i Bages, qui no s'ha d'oblidar que havia qualificat a Vives d'«heretge del regionalisme»⁵⁶⁰ i, a més, l'havia titllat de ser un filòsof desarrelat, «més cosmopolita que no pas català».⁵⁶¹ I malgrat tot, Vives possiblement és «l'heretge» que surt més ben parat a les pàgines de *La tradició catalana*, en comparació amb Llull o Sibiuda.

⁵⁵⁴ CLASCAR, Frederic (12/11/1893) «Lo pensament polítich de la Iglesia». *La Veu de Catalunya*, pp. 547-49.

⁵⁵⁵ CLASCAR, Frederic (01/06/1894) «En Lluís Vives». *La tradició catalana*, pp. 100-103.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 100-101.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 342.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 364.

Com ha posat de manifest Enrique González, un dels màxims estudiosos internacionals de Vives actualment, l'interès dels historiadors catalans de la filosofia envers Vives durant el segle XIX va ser, d'una banda, el combat contra el racionalisme —germanisme i positivisme, en general—; i, d'altra banda, justificar l'ascendència vivista de l'escola escocesa. El primer és un interès compartit per Menéndez Pelayo, dirigit contra el krausisme madrileny. I el segon, ja el trobem present a Catalunya als anys 60 del segle XIX a l'obra de Feu, però —i aquí hi ha el punt interessant— *no* el trobem pas a *La tradició catalana* de Torras i Bages.⁵⁶² Com hem explicat més amunt, per a Torras i Bages la filosofia nacional de Catalunya és el tomisme, raó per la qual interpreta els esforços dels pretesos representants de l'escola escocesa a Catalunya —i en concret, del seu mestre, Llorens i Barba— com un intent per retornar a la deu tomista original. Ja hem exposat la maniobra de conversió de Llorens i Barba en un filòsof tomista, i la inconsistència historiogràfica d'aquesta postura. El que és significatiu, referint-nos al cas de Vives, és que Torras i Bages defensa a la seva obra que «a pesar d'haver viscut enterament separat de l'escola tomística, la seva filosofia substancialment es conforma amb la de Sant Tomàs».⁵⁶³ La maniobra de Torras i Bages és la següent: si des dels anys seixanta s'havia bastit una maniobra historiogràfica per fer remuntar l'escola escocesa, i, d'aquesta manera, contraposar-se al racionalisme, present tant a Catalunya com a la resta d'Espanya, Torras i Bages, en canvi, fa remuntar Vives *del* tomisme, negant que existeixi una diferència doctrinal entre les dues. D'aquesta manera, Torras i Bages aconsegueix que ambdues doctrines —vivisme i escola escocesa— puguin llegir-se com a una manifestació moderna d'un tomisme originari, al qual els catalans de la Universitat de Barcelona haurien volgut retornar. No cal dir que, de nou, la maniobra historiogràfica de Torras i Bages no té fonament científic ni historiogràfic, i que respon a una voluntat apologètica i de «tomització» del pensament català. Però a diferència de la versió que vol fer de Vives el pare de l'escola escocesa, la versió tomista de Vives proposada per Torras i Bages no va quallar pas entre els historiadors catalans de la filosofia. I allò que ara ens interessa: ni tan sols va quallar *totalment* entre els seus deixebles més directes, tal com posa de manifest l'article de Clascar de 1894.

Clascar parteix de la tesi de Torras i Bages, i, referint-se a Vives, afirma que «en sa doctrina essencialment no se diferencia pas gens ni mica de la escolàstica».⁵⁶⁴ Així doncs, d'entrada sembla que hagués de defensar el tomisme enfront del vivisme. Però malgrat assumir aquesta simetria doctrinal, Clascar considera que

⁵⁶² GONZÁLEZ, Enrique (1992) «La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días». Vives, Joan Lluís. *Opera omnia*. València: Edicions Alfons el Magnànim [etc.], I, pp. 31-32.

⁵⁶³ TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 364.

⁵⁶⁴ CLASCAR, Frederic (01/06/1894) «En Lluís Vives». *La tradició catalana*, pp. 102.

formalment Vives és superior a Tomàs. Aquesta és la tesi principal de l'article: «per nosaltres la qüestió d'en Vives es una qüestió purament humanística; (...) la forma; veus aquí la diferencia».⁵⁶⁵ Segons Clascar, la causa que Vives «esgrimi la ploma més d'una volta injustament, contra una escola menada per un Sant», és a dir, contra el tomisme, es deu a la necessitat de depurar el llenguatge escolàstic i, en concret, el seu llatí deficient. Clascar afirma, en efecte, que malgrat que «no volem disputar-li a Sant Tomàs la claredat y calma de son estil didàctic» el cert és que «no creyem que pugua ningú posarlo com exemple de puresa en les formes».⁵⁶⁶ Cal tenir en compte que l'any 1894, al mateix moment en què publica aquest article, Clascar estava exercint com a professor substitut de l'assignatura de «filosofia llatina», raó per la qual estava ben familiaritzat amb els textos filosòfics redactats en llatí clàssic. És per això que no ha de sorprendre que considerés el llenguatge escolàstic com una «decadència y casi total ruina del llatí».⁵⁶⁷ En concret, afirma que el llatí medieval «es de formes retumbants, massa oratori, coses totes elles sobrerres pera la espressió clara, seca y senzilla del sistema cristià».⁵⁶⁸ Però el que d'entrada podria semblar una mera distinció estètica, per a Clascar té conseqüències històriques irreparables, especialment per la història de la filosofia. Segons l'autor, la decadència de la llengua llatina durant l'edat mitjana «era cosa d'ennfadar als amants del bon gust literari», raó per la qual, durant el Renaixement, «se tirá sempre més cap als clàssichs del paganisme y als Sants Pares que cap als doctors Escolàstichs, sobre'ls qui descarrega ses anatemes literaris».⁵⁶⁹ Ara bé: aquesta reacció estilística, que *formalment* va ser positiva, va ser, tanmateix, la que va induir als autors renaixentistes —amants de la cultura clàssica— a confondre forma amb contingut, és a dir, a no tan sols rebutjar *l'estil* escolàstic, sinó també la seva *doctrina*. Segons Clascar, els renaixentistes van fer una esmena a la totalitat del pensament medieval, però no pas com a resultat d'un estudi crític de les seves doctrines, sinó empesos més aviat per la deficiència del seu llenguatge que no pas per la falsedat dels seus continguts. Aquesta confusió és el que va portar als filòsofs del Renaixement, afirma Clascar, a defensar les «impietats y follies que s'encomanà de ferse tan ab los autors del paganisme», atrets, doncs, no tant pel paganisme en si —ni, en concret, per la filosofia antiga—, sinó per la perfecció del seu llenguatge literari.⁵⁷⁰ Com es pot veure, Clascar comparteix també amb el seu mestre la mala consideració envers el Renaixement i els seus representants filosòfics. D'entre aquests, hi ha Vives, per a qui

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ *Ibidem*.

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

el verdader detonant per a escriure la seva crítica a l'escolàstica va ser, en efecte, interpreta Clascar, la constatació d'una deficiència lingüística. Per tot plegat, Clascar conclou una tesi historicista (en concret, en forma d'ucronia) que posa al descobert els seus pressupòsits historiogràfics: afirma que «si lo doctor Angélich així com de aquells [dels clàssics] n'aprofità les doctrines n'hagués aprofitat la forma (...) qui sab, tal volta lo Renaxement no s'hauria presentat ab lo caràcter d'una revolució literaria».⁵⁷¹

Així doncs, per a Clascar el sorgiment del Renaixement és fruit d'una desafortunada confusió entre la forma i el contingut de les doctrines escolàstiques medievals. Però si aquest és el cas de la gran majoria dels seus pensadors —que van acabar caient en l'heretgia—, no és pas el cas de Vives. Malgrat els il·legítims atacs contra el tomisme, Clascar accepta que Vives continua defensant una doctrina escolàstica. Però a diferència de Tomàs d'Aquino, Vives la defensa d'una manera *estilísticament* superior: a través del retorn a un llatí clàssic. Per aquesta raó, Clascar considera que Vives és superior a Tomàs, perquè pretesament defensa les mateixes tesis però, a més, a través d'un estil i una llengua depurats. Una tesi, aquesta, que considera asseverada «no sé si un poch injusta», però que en tot cas, aclareix, està dirigida «contra la decadència de la escolàstica, no pas contra la escola de Sant Tomás y Suárez», perquè, afegeix al final de l'article, el que Vives es proposava realment era combatre «contra la petulància en que la tombaren les vicissituds històriques no sempre properes á les grans idees».⁵⁷²

Però aquesta no és l'última paraula de Clascar sobre Vives, ni de bon tros. Ni tampoc, l'última crítica —o revisionisme— cap a l'obra de Torras i Bages. Tot just un any després d'aparèixer el seu primer article filosòfic, Clascar va publicar un segon article sobre Vives, aquesta vegada a *La Ven de Catalunya*, titulat «Lluís Vives y les llengües vulgars». L'article va sortir publicat en dues entregues consecutives durant l'estiu de 1895, i reprenia la relació de Vives amb la qüestió estilística i filològica, fins al punt que aquest text pot considerar-se la continuació o el complement del primer article. En aquesta ocasió, a més, l'enfrontament amb Torras i Bages és frontal, i presumiblement per aquesta raó no n'esmenta el nom, tot i que cita un fragment de *La tradició catalana* que tot lector atent de l'època devia reconèixer fàcilment. En conseqüència, l'omissió del nom dona la sensació de ser una maniobra més aviat pudorosa que no pas substantiva.

L'excusa d'aquest segon article és precisament la crítica a aquest «autor dels nostres dies», com l'anomena Clascar; i si bé hem vist que el primer article pot interpretar-se igualment com un atac a Torras i Bages, no es

⁵⁷¹ *Ibidem*.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 103.

tracta pas d'un atac més velat. Clascar posa en qüestió l'opinió d'aquest «autor dels nostres dies» segons la qual «desgraciadament, el Vives no havem vist que en sos sistemes d'educació literària es recordi de les llengües vulgars parlades per les nacions modernes», en la mesura que, continua Torras i Bages, «l'antiguitat era son ideal».⁵⁷³ Es tracta d'una crítica anacrònica, no hi ha dubte, inspirada pel nacionalisme. D'una banda, Clascar retreu a Torras i Bages aquest anacronisme, en la mesura que «per esser En Vives de una época de refinat gust literari, en lo qual era de moda lo menyspreu de les llengües vulgars en contraposició á les dites sabies ó erudites» és forassenyat jutjar-lo per no usar la llengua catalana.⁵⁷⁴ No és pas que Clascar s'hagués desdit de la seva crítica doctrinal al Renaixement, sinó que, precisament per tenir una concepció molt estricta de les etapes de la història intel·lectual, veu impossible que Vives hagués pogut ni tan sols optar per l'ús del català com a llengua de cultura. Això, Clascar ho projecta a la història de Catalunya, entenent que «la unió de les dues corones», referint-se a l'aragonesa i la castellana, «no tant sols fou la mort de nostra llibertat com la de nostra llengua».⁵⁷⁵ I afegeix, tot seguit, seguint aquesta línia interpretativa, que el «Renaxement fou la mort de nostra personalitat literaria. Lo mateix Vives es la prova».⁵⁷⁶

Així doncs, Clascar no es desdiu de la seva crítica al Renaixement, ben propera a la del seu mestre. Ara bé, critica a Torras i Bages tot dient que «molt respectám la opinió de aquest ilustre escriptor, però qui sab si li ha escapat algún passatge que'ns dexará endevinar la mens del Vives sobre les llengües en la educació».⁵⁷⁷ I en efecte, la resta de l'article consisteix en una investigació sobre les consideracions de Vives entorn dels beneficis d'usar la llengua materna per educar els infants. Clascar tradueix al català uns quants fragments del *De Christiana Femina* i del *De Disciplinis* de Vives on, en efecte, posa d'exemple la llengua vulgar parlada a la seva València materna, «llurs fills aprengheren y conservaren la parla de les mares, aquella que després de més de 250 anys parlám encara».⁵⁷⁸ No seria pertinent que entréssim ara a veure amb detall l'argumentació de l'article, en la mesura que acaba esdevenint una reivindicació política de la llengua catalana com a llengua oficial de Catalunya. Però sí que és significatiu esmentar que Clascar, al referir-se a la demanda de Vives per

⁵⁷³ CLASCAR, Frederic (29/06/1895) «Lluís Vives y les llengües vulgars». *La Ven de Catalunya*, any V, n° 26, p. 312. La cita original correspon a TORRAS I BAGES, Josep (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62, p. 356.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 311.

⁵⁷⁵ *Ibidem*.

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 312.

⁵⁷⁸ *Ibidem*. La traducció del llatí al català és original de Clascar.

educar els missioners en llengua vulgar —per tal d'ésser més efectius en la seva tasca evangelitzadora—, afirma que «es imposible que al escriure en Lluís Vives aquestes últimes paraulas no li acudís al pensament En Ramón Llull qui, portant aquella idea fins al heroisme, no pará fins á donar la vida entre'ls infidels».⁵⁷⁹ No s'ha d'oblidar que Torras i Bages ja havia defensat que Llull «fou un precursor de l'escriptor valencià», i, en aquesta mesura, aquí Clascar referma encara més aquesta pretesa continuïtat entre els pensadors catalans que, al cap i a la fi, és la unitat filosòfica que permet configurar un discurs historiogràfic sobre una filosofia nacional.

Així doncs, creiem que aquest esment a Llull, com la resta de consideracions sobre Vives, són prou il·lustratius de l'autèntic objectiu de les publicacions en premsa del Clascar més jove: fer servir el patrimoni intel·lectual català —i específicament, el filosòfic— per tal de legitimar el catalanisme polític que estava configurant-se en aquell moment. I és especialment rellevant que Clascar ho dugui a terme centrant-se en la figura de Vives, en la mesura que constitueix el filòsof nacional de la «Ciència espanyola» de Menéndez Pelayo. Clascar, a diferència de Torras i Bages, té un interès en «catalanitzar» la figura de Vives i reubicar-la dels marges herètics —on Torras i Bages l'havia relegat— al centre de la construcció d'una filosofia nacional catalana. D'una banda, doncs, respecta l'opinió de Torras i Bages, i utilitza el paradigma historiogràfic exposat a la seva obra. Però, de l'altra, sent un zel nacionalista per reconstruir «nostra personalitat científica» que el mou a superar el model restrictiu de *La tradició catalana* i reivindicar el valor genuí dels pensadors catalans. Clascar encara no s'atreveix a posar en qüestió la superioritat del tomisme, és a dir, a rebutjar l'eix central de la historiografia apologètica de Torras i Bages. Però malgrat tot, l'exemple de Clascar aporta un primer cas *lleu* de qüestionament que anirà esclatant progressivament al llarg dels anys.

3.3. La proposta historiogràfica de Clascar

Els articles vivistes de Clascar a la premsa de l'època van quedar ràpidament eclipsats pel reconeixement públic i la publicació dels seus dos immediats monogràfics sobre història de la filosofia als Països Catalans. Es tracta de dos estudis premiats als Jocs Florals de Barcelona de 1895 i 1896, respectivament, que van aconseguir introduir la personalitat de Clascar entre els cercles intel·lectuals de la ciutat. No pensem que sigui una casualitat el fet que el primer premi fos *ofert* als Jocs Florals (*subvencionat*, diríem avui) precisament pel Centre Català vilafranquí.⁵⁸⁰ Tot indica que aquesta entitat va voler exercir de mecenes de l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans, aprofitant el renom del seu fill il·lustre, Torras i Bages. Que gràcies a això

⁵⁷⁹ CLASCAR, Frederic (07/07/1895) «Lluís Vives y les llengües vulgars». *La Ven de Catalunya*, p. 327.

⁵⁸⁰ «Acta de la festa» (1895) *Jocs Florals de Barcelona*, p. 37.

es premiés un altre vilafranquí, encara que fos d'adopció, ben segur que va ser una gran alegria per als seus socis.

Els estudis de Clascar, d'una extensió superior, ara ja en un marc de *longue durée* i amb una major sistematització de les seves idees, es titulen *Estudi de la filosofia a Catalunya en lo segle XVIII* (1895) i *Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual* (1896), aquest últim escrit conjuntament amb Norbert Font i Sagué (1874-1910), company d'estudis de Clascar al Seminari. Malgrat publicar-se en moments diferents, van ser escrites des d'un mateix paradigma historiogràfic (a saber, el nacionalista). Aquest fet creiem que és demostrable per dues raons: (1) l'ínfima diferència de temps amb què van publicar-se —un any exacte, de fet— i, consegüentment, la seva inevitable redacció estrictament consecutiva, també dels articles vivistes a la premsa; i (2) la dependència argumentativa d'ambdós textos en relació a *La tradició catalana* de Torras i Bages. A més, en la mesura que el segon estudi és una obra estrictament d'historiografia nacionalista —i que conté un capítol sencer sobre filosofia nacional que encaixa perfectament amb la descripció que hem ofert a la primera part de la tesi—, defensem que l'*Estudi de la filosofia a Catalunya en lo segle XVIII* cal interpretar-lo com una aplicació de cas.

3.3.1. Definició del caràcter filosòfic català

Ucelay-Da Cal considera que cal emmarcar l'estudi de Clascar i Font i Sagué⁵⁸¹ de l'any 1896 en una producció «sobre la primàcia catalana y su avanzada modernizadora» que va sorgir a la dècada dels 80 del segle XIX, quan encara «el racismo era una auténtica novedad científica».⁵⁸² Lluny encara del desastre colonial del 1898, autors tant dispars —i amb premisses tant diferents— com Valentí Almirall, Frederic Rahola, Josep Pella i Forgas, Pompeu Gener i, és clar, el mateix Josep Torras i Bages, tenien en comú una defensa de la superioritat del caràcter etnològic català respecte el castellà.⁵⁸³ L'obra de Clascar és una manifestació tardana d'aquesta producció, i en aquesta mesura es tracta d'un híbrid que assimila i vol compatibilitzar les tesis

⁵⁸¹ Desconeixem —i creiem difícil de poder discriminar— l'aportació de Font i Sagué a l'*Estudi sobre'l caràcter del poble català*. En qualsevol cas, creiem que el capítol dedicat al pensament filosòfic es deu sobretot a Clascar, en la mesura que les idees exposades encaixen amb els articles vivistes anteriors publicats a la premsa. Així doncs, per tal d'agilitzar el redactat, a partir d'ara ens referirem al llibre com si fos obra únicament de Clascar.

⁵⁸² UCEDAY-DA CAL, Enric (2003) *El imperialismo catalán. Prat de la Ribera, Cambó, d'Ors y la Conquista moral de España*. Edhasa, p. 270.

⁵⁸³ *Ibidem*.

esgrimides pels autors anteriors. Molt deutora de *La tradició catalana*, l'argumentació de Clascar parteix del fet que «la raça, lo clima, la topografia de la terra, les costums, la civilització, etc., etc., tot açó son factors poderosissims» a l'hora de determinar el caràcter català.⁵⁸⁴ És més, arriba a afirmar que «la raça es la deu d'hon brolla lo caràcter d'un poble, y la posició geogràfica es lo llit ahon pren forma» i que, en conseqüència, «pera saber lo caràcter d'un poble s'hagen d'estudiar les vicissituds materials é històriques per les que ha passat; y entre elles ocupen lo primer lloch la raça y la posició geogràfica».⁵⁸⁵ No nega pas, doncs, l'origen *material* del caràcter català. Ara bé, a diferència de Gener (racista) o Almirall (positivista), Clascar no aprofundeix més en aquest vincle causal entre la matèria i l'esperit etnològic. Contràriament, concep que «examinar les principals manifestacions de nostre geni y caràcter en les obres y en la cultura artística é intelectual es ben be estudiar lo caràcter del poble del qual son filles».⁵⁸⁶ En conseqüència, l'*Estudi* consisteix —segons afirmen els seus autors— en una definició del caràcter etnològic català a partir de l'anàlisi de les seves manifestacions històriques: lingüístiques (llengua catalana), artístiques (arts plàstiques, literatura, folklore i música), jurídiques (dret català) i filosòfiques. No cal dir que, igual que el seu mestre, Clascar afirma que el seu es tracta d'un raonament à posteriori que sempre val més que un apriorisme infundat y rutinari» i que permet dibuixar «la fesomia moral é intelectual del poble català».⁵⁸⁷ Però tal com hem posat de manifest a la primera part del nostre estudi, la fenomenologia historiogràfica de l'autor —en aquest cas, de Clascar— no té per què coincidir amb allò que *de facto* duu a terme, metodològicament parlant. I en efecte, tant Clascar com Torras i Bages, malgrat la seva reiterada crítica als apriorismes, parteixen d'una definició *a priori* del caràcter català, en la mesura que la selecció dels materials —en el cas de la història de la filosofia, dels filòsofs i de les obres comentades— s'efectua a partir d'un criteri formal de filiació que pressuposa, precisament, algun dels atributs amb què defineixen el caràcter etnològic de la nació.

No seria pertinent que a continuació passéssim a estudiar les diferents definicions que Clascar dona del caràcter català, atenet-se a si es tracta de la manifestació literària, musical, etc. A nosaltres tan sols ens interessa la seva anàlisi sobre el caràcter filosòfic dels catalans. Però val la pena remarcar que en totes elles hi ha present el component d'oposició al caràcter castellà, tal com advertia Ucelay-Da Cal. Per exemple, al final del capítol

⁵⁸⁴ CLASCAR, Frederic; FONT I SAGUÉ, Norbert (1896) «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 166.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

dedicat al dret català, Clascar afirma que «Castella, la terra dels *Quijotes* y de totes les utopies, terra de somnis y metafísiques, s'ha estimat més del concepte abstracte del dret y de la justícia trauren tot un castell de lleys y disposicions que no se aveirien pera res ab lo carácter del poble».⁵⁸⁸ En canvi, sobre el dret català, escriu: «Catalunya, terra del seny y del esperit práctic y positiu, dexant á una part lo concepte abstracte del dret (...) no ha partit del principi abstracte de que l'home es igual en essència, sinó que ha mirat bé que l'home, després d'ésser una essència igual á la dels demás homens, es un ser históric».⁵⁸⁹ Aquesta és una distinció que ja trobem, pràcticament en els mateixos termes, a *La tradició catalana*, i que mostra una vegada més el deute de l'obra de Clascar amb el seu mestre. Una altra argumentació manllevada de l'obra de Torras i Bages la trobem quan Clascar parla de l'art romànic. Clascar acaba afirmant que l'*autor* de la portalada del monestir de Ripoll —tot just acabat de restaurar per Josep Morgades— «están plenament convençuts que no era català», a causa de la seva exuberància decorativa, en comparació amb l'interior del monestir, més auster. Així, la portalada, afirma Clascar, «es una flor exòtica, transplantada de l'altra part dels Pirineus, qui ha tingut de viure sola en terra estranya», i, per contrast, la resta del cenobi és una de les major manifestacions del romànic català, i, en conseqüència, de la personalitat artística de Catalunya, que Clascar defineix a través de la fórmula següent: «naturalitat en les concepcions, senzillesa en la forma, individualitat en los caràcters y sempre veritat en lo fons».⁵⁹⁰

Són només alguns exemples. El que és rellevant per nosaltres és que es tracta d'una maniobra similar —completament apriorista— a la que duu a terme a l'hora de caracteritzar el caràcter filosòfic català a partir del qual interpreta la història de la filosofia als Països Catalans. L'argumentació de Clascar en aquest aspecte parteix de dues fonts d'autoritat principals: (1) Torras i Bages i (2) Anne-Louise de Staël (1766-1817). De Torras i Bages, Clascar n'assumeix la interpretació «assenyada» del pensament català, és a dir, l'afirmació segons la qual «tots los filosofhs catalans no passen més enllá de lo que dicta'l seny» i en conseqüència, que es tracta de pensadors «gens partidaris de les escentricitats del principi racional, [que] no's dexen enlluhernar per una originalitat estravagant, y per çó los representants de nostra filosofia no son pas de aquells qui trastornen y volquen èpoques».⁵⁹¹ A més, Clascar fa explícit aquest deute en Torras i Bages al citar uns paràgrafs ben llargs de *La tradició catalana*. En heretar aquesta concepció, Clascar es lliga també a una visió *doxogràfica* dels pensadors catalans, continuant la pràctica de criticar la filosofia d'un autor a partir d'una filosofia pròpia que s'està defensant. En el cas de Torras i Bages, es tractava del tomisme i el dogma catòlic.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 204.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 219.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 206.

I en Clascar, en principi també; però aquesta crítica maniquea i el menyspreu per alguns autors que tant caracteritzava l'obra de Torras i Bages, a la de Clascar s'aprecia simplement en la poca atenció que dedica a alguns, sumada a algun retret discret, especialment cap a Lull i Sibiuda, però no violent, com veurem en detall a continuació.

Pel que fa al deute de Clascar amb *madame* de Staël, tampoc es tracta d'una novetat, però sí en els termes amb què ho presenta l'autor. És rellevant que Clascar citi a Staël, en la mesura que es tracta d'una de les autores que més van contribuir —i de manera més prematura— a la conformació de «filosofies nacionals», a saber, a considerar que existien diferències substantives entre els pensadors en funció de la nació a la qual pertanyen. Clascar utilitza una distinció que la notable escriptora *madame* Staël, molt cèlebre i llegida al segle XIX, fa a la seva obra *De l'Allemagne* (1810). Segons Staël, «la philosophie spéculative a toujours trouvé beaucoup de partisans parmi les nations germaniques, et la philosophie expérimentale parmi les nations latines». ⁵⁹² L'autora fa remuntar aquesta distinció entre nacions europees a la major o menor influència que a l'edat antiga haguessin tingut amb l'imperi romà, els filòsofs del qual considera genis pràctics per excel·lència: «Les Romains —continua—, très habiles dans les affaires de la vie, n'étaient point métaphysiciens (...) l'influence de Rome ne s'exerça pas sur les peuples septentrionaux. Ils ont été civilisés presque en entier par le christianisme, et leur antique religion, qui contenait en elle les principes de la chevalerie, ne ressemblait en rien au paganisme du Midi». ⁵⁹³ Així doncs, per Staël els territoris que havien format part de l'imperi romà —més ben dit, que van ser “civilitzats” per ell, usant el vocabulari de l'autora— a la contemporaneïtat tenen una tendència pragmàtica en filosofia, tendència que la mateixa Staël identifica amb l'experimentalisme i un cert escepticisme. L'única excepció que ella mateixa assenyala és la Grècia antiga, que explica per la influència de la filosofia Índia sobre els filòsofs grecs —especialment, sobre els presocràtics— exercida a través dels seus viatges a Egipte. ⁵⁹⁴ En qualsevol cas, allò que és més rellevant per a Clascar són els territoris que Staël identifica com paradigmes contemporanis d'aquest experimentalisme d'arrel romana: «cette disposition — afirma Staël— se montre en France dans sa plus grande force», però a continuació afegeix que «les Italiens et les Espagnols y ont aussi participé». ⁵⁹⁵ És a aquesta referència —que Staël no concreta més— a què Clascar

⁵⁹² STAËL, Anne-Louis (1908) *De l'Allemagne*. Flammarion, cap. V, p. 138. Aquest fragment és citat indirectament per Clascar, sense esmentar-ne la referència bibliogràfica exacta.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 138-39.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 138.

s'aferra fortament com a premissa d'una argumentació ben senzilla, que li permet defensar la superioritat filosòfica dels Països Catalans respecta Castella. Segons Clascar, «nostra Catalunya fou de bon troç més influïda per la civilització llatina que no pas les altres terres d'Espanya», raó per la qual, atenent-se a la distinció de Staël, conclou que l'experimentalisme, a Catalunya, és una «tendència més marcada que en les demés regions espanyoles».⁵⁹⁶ Val a dir que la distinció entre «filosofia germànica» i «filosofia llatina» va tenir una gran influència en molts pensadors de l'època, i, pel que fa al debat sobre la filosofia nacional catalana, la veurem reaparèixer amb força a l'obra de Francesc Pujols i Jaume Serra Húnter, on juga un paper central a l'hora de caracteritzar —per oposició a l'espanyola— la «ciència catalana».

Aquesta deducció de Clascar pressuposa una certa interpretació de la història antiga de la península Ibèrica que, malgrat reconèixer que és problemàtica, ara no podem entrar a considerar. Allò que sí que hem de constatar, gràcies a l'estudi del doctor Francesc Gracia Alonso, és que a Catalunya l'ús de l'arqueologia i la història antiga en favor de catalanisme polític —tal com passa amb la història de la filosofia— «se inicià durante el último cuarto del siglo XIX a partir del trabajo asociativo realizado por entidades culturales y excursionistas que focalizaron en el conocimiento del pasado la construcción del relato sobre los orígenes del territorio».⁵⁹⁷ Es tracta d'un cas paral·lel al filosòfic que, tal com assenyalava aquest estudiós, consisteix en «la ideologització de la investigació» i que en el cas de l'arqueologia als Països Catalans «alcanzó su punto máximo en el inicio de la estructuración de la investigación a partir de la influencia de Prat de la Riba y que decayó rápidamente incluso antes de la muerte de Prat, para perder la mayor parte de su influencia en la construcción del relato historiográfico catalán a manos de Puig i Cadafalch».⁵⁹⁸ L'*Estudi sobre'l caràcter del poble català* de Clascar se situa en un moment immediatament anterior a aquest punt màxim, i no ens estranyaria gens ni mica que precisament hagués tingut una forta influència en la configuració del pensament de Prat de la Riba pel que fa a la identificació del caràcter català amb la seva herència greco-romana, en la mesura, com veurem més endavant, que Clascar i Prat van ser amics íntims (i gràcies a Eugeni d'Ors, també sabem que Clascar va exercir de confessor personal de Prat durant molt de temps), tal com acredita la seva

⁵⁹⁶ CLASCAR, Frederic; FONT I SAGUÉ, Norbert (1896). «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 209.

⁵⁹⁷ GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona, p. 682.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 689.

correspondència.⁵⁹⁹ Precisament, la visió de Prat de la Riba es contraposava, assenyala de nou Gracia, a la dels «partidarios del estudio y referenciación de la formación de la identidad catalana en la Edad Media y no en el mundo clásico, y apostaban además por la importancia del ruralismo tradicional, entendido como la base de las esencias de la Cataluña ancestral, que había sido enunciado por Torras i Bages».⁶⁰⁰ Així doncs, és possible assenyalar, pensem, una línia de continuïtat —i de progressiva ruptura— entre Torras i Bages, Clascar i Prat de la Riba pel que fa al tractament de la història antiga i l'arqueologia als Països Catalans. Torras i Bages elogiava l'origen romà dels catalans, però considerava que el pragmatisme inherent a aquesta civilització havia encaixat bé amb el substrat ibèric anterior, que ja, de *per se*, era mercantilista i pràctic. I, més important encara, que la catalanitat no es trobava plenament conformada fins a l'edat mitjana, sota la tutela de l'església catòlica. En canvi, Clascar usa a Staël per concloure que el pragmatisme català és *resultat* de la romanització, almenys pel que fa al seu caràcter filosòfic, restant-li importància al substrat ibèric i a la posterior influència catòlica en el pensament.⁶⁰¹ Finalment, Prat de la Riba, a partir de l'any 1906, identificarà la catalanitat amb la cultura clàssica, configurant la versió preeminent del Noucentisme pel que fa als orígens etnològics del catalanisme fins que, amb la mort prematura de Prat, el debat torni a reorientar-se cap a l'edat mitjana, de la mà de Puig i Cadafalch, a causa que, assenyala Gracia Alonso, «en el caso catalán, la suma de lenguas, tradiciones e instituciones podía buscarse a partir del análisis de la documentación textual en el

⁵⁹⁹ MASSOT, Josep (2005) «Frederic Clascar, traductor de la Bíblia». *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 58.

⁶⁰⁰ GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona, p. 684.

⁶⁰¹ Clascar tampoc nega la influència de la raça preromana a Catalunya. Al text que estem comentant, afirma que «la raça celta, barrejada més endavant ab la germànica, son los elements qui més sobreixen en lo poble català. La una ab sa rudesia, energia y gravetat, qualitats que clarament nos mostren llurs monuments, y l'altra ab sa independència, valor y cavallerositat formaren un compost admirable que no pogueren desnaturalisar les invasions successives». (CLASCAR, Frederic; FONT, Norbert (1896). «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 219). Simplement, pel que fa al cas específic de la filosofia, dona preeminència a la romanització. Això es pot entendre com una contradicció del mateix text, que pel que fa al caràcter etnològic general dona importància a les races preromanes i, pel que fa a la filosofia, en dona més a la influència romana. Tanmateix, és molt probable que els autors no ho visquessin com una contradicció, sinó com una *concreció* del cas filosòfic, el qual, a diferència d'altres manifestacions, hauria rebut més influència de Roma.

Medievalo (...) y no en la etapa de la colonización griega debido a la ausencia de textos». ⁶⁰² Així doncs, *l'Estudi* de Clascar està emmarcat, d'una banda, en una producció pseudocientífica per distingir l'esperit català del castellà; i, de l'altra, emmarcat en un interès creixent del catalanisme pel seu patrimoni arqueològic. Clascar argüeix que els Països Catalans tenen una ascendència romana major que la resta d'Espanya, raó per la qual els catalans tenen una tirada «general al carácter positiu y práctic» major que la resta de nacions espanyoles. ⁶⁰³

La conclusió de Clascar és que el caràcter filosòfic català pot definir-se a través del que anomena dues «tendències»: (1) la tendència al seny i (2) la tendència a l'observació psicològica. La primera és completament deutora de Torras i Bages, i per tant coincideix amb la caracterització del «pragmatisme filosòfic» dels filòsofs catalans que trobem a *La tradició catalana*. Fins i tot, tractant d'aquest tema, el mateix Clascar fa referència, d'una banda, al mercantilisme històric dels catalans, i, de l'altra, al conreu presumptament excepcional que a Catalunya s'hauria fet de l'alquímia, exactament igual que el seu mestre. En canvi, la consideració de l'observació psicològica per tal de definir el caràcter filosòfic català pot considerar-se una certa innovació de Clascar. No hi ha dubte que aquells que havien intentat revelar els trets definitoris del pensament català del segle XIX —és a dir, d'allò que volien denominar «escola catalana» fonamentalment en Martí d'Eixalà i Llorens i Barba — ja havien fet gala d'una tendència catalana a la introspecció, partint de l'escola escocesa. Però ningú havia pretès, encara, projectar aquesta tendència dels pensadors del segle XIX a la plena totalitat de la història de la filosofia als Països Catalans. Ja hem vist que Torras i Bages valorava positivament l'observació directa en filosofia —en Sibüda, per exemple—, però sempre tenia present el perill del positivisme i l'heretgia, que renunciaven a la revelació, i per aquesta raó acabava apostant pel tomisme com a teoria «realista». No obstant això, Clascar recupera aquesta noció d'observació i la reinterpreta en la línia més aviat escocesa. Segons ell mateix afirma a *l'Estudi*, «la observació de la naturalesa ha trobat en la gent catalana unes aptituds que no'ls hi cal envejar á cap altra de les terres espanyoles», inclús a la contemporaneïtat. ⁶⁰⁴ I tot plegat, es deu a que, continua, «la observació psicològica, no es més que la mateixa aptitud que en altres se manifesta pera la observació de la naturalesa ó pera la medicina en la que te Catalunya una notable

⁶⁰² GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona, p. 684.

⁶⁰³ CLASCAR, Frederic; FONT, Norbert (1896). «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 209.

⁶⁰⁴ *Ibidem*.

representació».⁶⁰⁵ Per aquesta raó, Clascar assimila la tendència filosòfica catalana a «la observació interna de l'ànima» amb la de la resta de les ciències, com si es tracés de l'estudi de «la historia natural de l'ànima, un curs d'Anatomia espiritual, molt semblant a la Anatomia del cos humà, per la semblança de sistemes y la observació y classificació de fenòmens».⁶⁰⁶ En resum: es tracta de la manifestació filosòfica del caràcter «positiu»—«experimentalista», segons Staël— dels catalans en general, igual que el «seny» n'és del caràcter pràctic, d'origen romà.

Tot plegat, porta a Clascar a la conclusió que els filòsofs catalans no han estat mai grans conreadors de la metafísica. I, com Torras i Bages, gràcies a això creu estar legitimat a considerar com a «poc català» als que sí que ho feren, com si en comptes de contraexemples es tractessin de meres excepcions. Segons Clascar, «no, Catalunya no es metafísica», per la simple raó que «la metafísica es la part més abstracta de la filosofia y, encara que molt certa y molt necessària, es al cap y a la fi, la menys positiva».⁶⁰⁷ De nou, aquesta caracterització s'usa com una arma contra Castella, en la mesura que «lo poble català, positiu de valent, y no de bon troç tan somiador com lo castellà, may ha congeniat ab aquella part de la filosofia», perquè, reafirma, consisteix en «la part la menys palpable, la mes abstracta, la que menys se toca y la que més fàcilment embranca ab la utopía y la hipòtesis».⁶⁰⁸ De manera prou significativa, Clascar personalitza tota la filosofia castellana en la persona de Francisco Suárez, que considera el filòsof metafísic —i “castellà”, malgrat ser granadí de naixement— per excel·lència. Per això, Clascar denomina a la filosofia castellana una «filosofia metafísica», en la mesura que «s'ha enfilat (...) per aquelles disquisicions metafísiques ó teològiques que feren les delícies de nostres germans de les Castelles».⁶⁰⁹ En canvi, denomina a la filosofia catalana una «filosofia espiritualista», perquè «arreplegats en lo més pregon de l'ànima nostres pensadors catalans, s'han entretingut com en un taller de anatomía, en analisar los moviments, les passions de l'ànima, les lleys del pensament y la classificació de les facultats anímiques».⁶¹⁰ No pensem que sigui causalitat que la denominació de «filosofia espiritualista» faci fortuna durant la dècada dels anys 20 i 30 del segle XX per a referir-se a la filosofia exercida a la Universitat de Barcelona sota el mestratge de Jaume Serra Hunter, qui es considerava un seguidor de la «filosofia catalana» del segle XIX. Ho explicarem al capítol corresponent.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 211.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 211.

3.3.2. L'estudi dels filòsofs catalans

3.3.2.1. L'escolàstica

Partint d'una concepció antimetafísica del pensament filosòfic català, i que considera que l'observació psicològica —«l'espiritualisme»— n'és el tret més significatiu, no és d'estranyar que Clascar critiqui durament l'escolàstica. Com hem vist al parlar dels seus articles primerencs a la premsa catalanista, Clascar ja havia criticat el tomisme de Torras i Bages, però ho havia fet, sobretot, per raons estilístiques, no pas doctrinals. Un parell d'anys després, al seu *Estudi sobre'l caràcter del poble català*, Clascar reprèn la crítica i aquesta vegada la porta al terreny material.

Arremetent directament contra la concepció defensada per Torras i Bages, Clascar afirma que «per lo mateix que havem assenyalat de la metafísica, tampoch hi ha pogut arrelar may ací á Catalunya la Teologia Escolástica, al revés de Castella y altres punts d'Espanya d'hont han surtit aquell estol de teòlechs qui son la admiració del mon cristià».⁶¹¹ Prescindint, doncs, de noms com els de Ramon Martí, per exemple —que no esmenta en tota l'obra—, Clascar considera que l'escolàstica no ha tingut representants significatius als Països Catalans. Per a justificar aquesta afirmació, fa un joc de mans: «si teòlechs hi ha entre nosaltres —afirma—, no han seguit la corrent escolástica, sinó que, decantantse dret á un racionalisme (perdones la paraula) sá y prudent, ha pretès assolir ab les mans la veritat amagada en les ombres del misteri, y s'ha servit de la matexa realitat de la vida, de la naturalesa, de la consciencia, de la observació del mon sensible ó psicológich pera la, adquisió de la veritat teològica y sobrenatura».⁶¹² Així doncs, Clascar no nega l'existència de teòlegs catalans, sinó de teòlegs *metafísics*, que s'hagin deixat portar, no pas per «la part dogmática de la Teología, sinó més aviat de aquella part lliure y probable de la matexa, quals qüestions han omplert los volums *in folio* dels grans teòlechs de la Escolástica».⁶¹³ La distinció entre part «dogmática» —és a dir, el dogma catòlic— i part «lliure» de la teologia permet a Clascar sortir del pas, és a dir, poder negar l'existència d'escolàstics catalans i, d'aquesta manera, justificar la seva caracterització antimetafísica. Es tracta d'una distinció entre contingut i forma (o més ben dit, «metodologia») similar a la que havia utilitzat als seus articles vivistes a la premsa per conciliar Vives amb el tomisme i poder defensar una mera diferència estilística. La part «lliure» de la teologia no és altra que l'enfocament metodològic. En cas d'usar-se un mètode abstracte —que Clascar assimila amb l'*a priori*—, sorgeix una teologia com l'escolàstica, és a dir metafísica, afina al caràcter germànic i castellà. En canvi, si s'usa un mètode «positiu» —tot i que, com s'ha vist, Clascar es disculpa pel terme, volent-se

⁶¹¹ *Ibíd.*, p. 210.

⁶¹² *Ibíd.*, p. 211.

⁶¹³ *Ibíd.*

desmarcar del positivisme com a doctrina—, sorgeix una teologia espiritualista o realista, que es fonamenta en l'observació psicològica o empírica. És aquesta última accepció, defensa Clascar, la que conreen majoritàriament els teòlegs catalans de l'edat mitjana, al tractar-se d'un enfocament metodològic molt més afí al seu caràcter nacional.

3.3.2.2. Ramon Llull i Ramon Sibiuda

Com no podria ser d'una altra manera, per a il·lustrar aquesta aposta per una teologia positiva dels catalans durant l'edat mitjana, Clascar esmenta a Ramon Llull i Ramon Sibiuda. De nou obviant figures tals com Arnau de Vilanova —que ja sabem la mala consideració que va despertar al seu mestre Torras i Bages—, Clascar afirma que Llull i Sibiuda són «los únics qui verament poden dirse teòlegs de nostra patria», perquè són els únics que encaixen amb la definició del caràcter filosòfic català.⁶¹⁴ Convenientment, Eiximenis i Turmeda no s'esmenten al capítol de l'*Estudi* dedicat a la filosofia, sinó al de la literatura, on són considerats «una personificació de la nostra literatura moralista», però no pas de la filosòfica.⁶¹⁵

Malgrat que, tal com va fer notar Miquel Batllori, «les escasses al·lusions que Clascar fa de Ramon Llull són sempre d'admiració»,⁶¹⁶ el cert és que a l'*Estudi* és considerat l'únic filòsof català amb «una creació metafísica».⁶¹⁷ Llull hi és titllat d'«esperit atrevit», que «cregué atrapar les veritats sobrenaturals ab la sola llum de la rahó», caracterització que, en el context d'un deixeble de Torras i Bages, en cap cas pot ser elogiosa.⁶¹⁸ No obstant això, Clascar passa d'un extrem a l'altra quan afirma que «pot considerarse la tentativa luliana com l'últim esforç de la humana pensa», en la mesura que demostrar els dogmes és una tasca d'una gran potència racional, però, al cap i a la fi, impossible.⁶¹⁹ Per tant, d'una banda, Llull és presentat com la *rara avis* del pensament català, com l'únic teòleg que hauria bastit una filosofia metafísica i, en aquest sentit, allunyat de la nostra tradició de pensament. Però, d'altra banda, també hi és considerat un filòsof excepcional, potser el

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 179.

⁶¹⁶ BATLLORI, Miquel (2003) «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents». MONSERRAT, Josep, i CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, I, p. 78.

⁶¹⁷ CLASCAR, Frederic; FONT, Norbert (1896). «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 209.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 211.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

més important de la història de la filosofia, i malgrat tot, prou proper al caràcter positiu dels catalans. Que aquesta sigui una caracterització contradictòria, no ho podem pas negar.

Pel que fa a la consideració de Clascar cap a Sibiuda, a l'*Estudi* encara és molt sobri. Com veurem, ben poc després de publicar-lo va esdevenir-se un conflicte eclesiàstic en el qual Clascar va tenir l'oportunitat de parlar-ne més obertament, i no pas de manera elogiosa. Al text publicat el maig de 1896, però, tan sols contempla a Sibiuda com a precedent de Descartes i Bacon a l'hora d'«endinsantse en lo més pregon de la consciència» per tal de trobar «la rahó de la existencia divina», una consideració que en aquella època ja era tot un tòpic.⁶²⁰ Segons Clascar, «que la psicològica observació es un caràcter permanent y constant de la filosofia catalana, nos ho diu ja lo mateix Sabunde».⁶²¹ Però, a més, Sibiuda «somiá arribar més amunt encara qu'en Llull» i en aquest sentit el situa, encertadament, en completa continuïtat amb el lul·lisme.⁶²² En qualsevol cas, aquesta assimilació amb el lul·lisme —sense que anomeni mai a Sibiuda «deixeble» de Llull— fa que també s'estengui l'admiració de Clascar per l'obra sibiudiana, en la mesura que el seu mètode teològic va ser, igualment, un mètode positiu, “experimentalista” *avant la lettre*, coincident, doncs, amb el caràcter filosòfic català. Com es fa palès, en aquestes consideracions Clascar continua sent deutor de Torras i Bages.

3.3.2.3. Joan-Lluís Vives, filòsof nacional de Catalunya

Per a Clascar, ni Llull ni Sibiuda encarnen completament el caràcter filosòfic català. Llull és massa metafísic i Sibiuda, malgrat el seu «positivisme», continua essent un teòleg, és a dir, un pensador donat a l'especulació. A més, tant un com l'altre ambicionaren un ideal forassenyat, la demostració racional del dogma catòlic, raó per la qual no encaixen amb la caracterització de «pragmàtica» o «assenyada» del pensament català. Però al descartar aquests dos filòsofs, Clascar està descartant tota l'edat mitjana —que anomena l'etapa «escolàstica» del pensament català—, en la mesura que són els únics autors que esmenta d'aquesta època.⁶²³ A diferència de Torras i Bages, Clascar infereix que l'edat mitjana no és pas el paradigma filosòfic de Catalunya, és a dir, on es va manifestar d'una manera més exacta el seu caràcter etnològic. Els filòsofs medievals catalans, ja siguin pseudoescolàstics o lul·lians, no encaixaven encara amb el caràcter del poble català, pragmàtic i positiu. Les raons ja les hem exposat. Contràriament, Clascar afirma que l'etapa en què els pensadors catalans van

⁶²⁰ *Ibidem*.

⁶²¹ *Ibidem*.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ *Ibidem*, p. 206.

filosofar d'una manera que encaixava perfectament amb el seu caràcter etnològic va ser durant el Renaixement. I en concret, Clascar es refereix estrictament a Joan-Lluís Vives, ja que no esmenta cap altre filòsof renaixentista català.

Vista des d'una òptica descriptiva, i no fenomenològica, la definició del caràcter filosòfic català oferta per Clascar està feta a mida per a coronar Vives com el filòsof nacional. Vives és l'encarnació del seny, atès que durant el Renaixement en «temps de revolucions y reformes, s'axeca nostre polígraf valencià y al revés de gayré be lots los reformistes y revolucionaris de son temps».⁶²⁴ L'obra vivista és concebuda com a anti-revolucionària, en la mesura que, afirma Clascar, «al revés fins de son amich Erasme, ell, de una mànera suau va preparant lo cambi de les idees».⁶²⁵ En comptes de caure en l'heretgia renaixentista més comuna —el paganisme, el panteisme, etc.—, que ja hem vist que Clascar criticava tant o més que Torras i Bages, Vives és un autor pragmàtic i ortodox, amic del «just medi» i enemic de les exageracions, «qui aparegué —afirma Clascar— quan lo mon anava á mudar de viaranys y les idees tombaven dret á un altre cantó, quan la antiga Escola qui havia caygut del alt seti hon la asseguera lo geni de Aquino, anava á desapareixer de les càtedres y dexava de influir per allavores en les costums y en lo modo de pujar los pobles».⁶²⁶ Així doncs, una primera raó que fa que Vives encarni el geni filosòfic català és el seu pretès conservadorisme, que l'hauria impulsat a combatre el mateix moviment del qual ell n'era una figura cabdal: el Renaixement. No cal dir que aquesta tesi depèn argumentativament dels articles de Clascar dels anys 1894-95 a la premsa catalanista, els quals, al seu torn, ja hem vist que depenen de Torras i Bages. D'altra manera, no pot entendre's com es podria caracteritzar a Vives com un autor, en el fons, anti-renaixentista i defensor d'un tomisme estilitzat. Però en qualsevol cas, avui la interpretació de Clascar no té cap fonament: Vives no va ser un filòsof tomista i, encara menys, anti-renaixentista.

La segona raó que dona Clascar en favor del perfecte encaix entre Vives i el caràcter català és, en les seves pròpies paraules, que «personificà aquesta tendència psicològica de nostra raça».⁶²⁷ A més d'assenyat, Vives és el filòsof internacional que va donar forma per primera vegada, d'una manera rigorosa, al psicologisme filosòfic. Tal com Clascar s'enorgulleix i no es cansa mai de repetir, Vives «lo més gran reformador de la filosofia del seu temps, ha de mirársel á la vegada com a precursor de Bacon y com á precursor de Descartes»

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ *Ibidem*.

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 212.

pel que fa al psicologisme.⁶²⁸ Considera que Vives precedeix Descartes pel que fa a «enlanyar molt per amunt la inducció y la experimentació pera l'estudi de les ciències físiques».⁶²⁹ I amb relació a Bacon, Vives és el precedent de l'empirisme, en la mesura que «aplica lo mateix método de observació y d'experiencia als fenòmens de l'ànima» però amb un segle de diferència.⁶³⁰ Aquestes consideracions no són pas originals de Clascar, sinó un calc de les opinions de Martí d'Eixalà, Menéndez Pelayo i, en última instància, de Ricardo González Múzquiz, autor d'una obra titulada *Vindicación del il·lustre filósofo español Juan Luis Vives, primer reformador de la filosofía moderna* (1839) on, segons explica Enrique González, ja hi trobem plantejada «la posibilidad de que Vives hubiera influido en los pensamientos de Bacon, Descartes, Locke, Condillac y otros»⁶³¹ i a partir de la qual, «el nombre de Vives quedaba expresamente asociado a las polémicas acerca de la historia intelectual de España. Porque, ante el innegable atraso cultural, y ante la perspectiva inédita de un régimen político más o menos constitucional, a los españoles del siglo XIX se les impuso la necesidad de un reexamen de su pasado para explicar las tareas de su época».⁶³²

La consideració de Vives com antimetafísic —i en això, Clascar sí que coincideix amb la crítica actual— és la clau teòrica per qualificar-lo del cappare del «catalanisme filosòfic». Segons Clascar, «la metafísica d'en Lluís Vives es pobra» i, per contra, «sa psicologia es tota una creació», raó per la qual no dubta en considerar-la «de lo millor que té».⁶³³ I atès que l'obra de Vives és ingent, Clascar es veu obligat a identificar aquella part on presumptament s'exposa millor aquesta observació psicològica d'arrel empírica. La seva tria és significativa: en comptes d'elegir els grans tractats, com ara el *De disciplinis*, Clascar assenyala el breu *De anima et vita*, que considera, en conseqüència, «la més alta personificació de nostre pensament filosòfic».⁶³⁴ El Vives del *De anima et vita*, afirma Clascar, representa el mateix per als Països Catalans que Descartes per a França (en el seu cas, el *Discours de la méthode*), Leibniz per a Alemanya (en el seu cas, és ben possible que Clascar tingués al cap *La Monadologie*) i Bacon per Anglaterra (en aquest cas, el *Novum Organum*) —i no pas per a Regne Unit, perquè Escòcia té la seva pròpia filosofia nacional—. Tots ells són les encarnacions filosòfiques del caràcter etnològic de les seves respectives nacions, els seus «filòsofs nacionals».

⁶²⁸ Ibídem, p. 213.

⁶²⁹ Ibídem.

⁶³⁰ Ibídem.

⁶³¹ GONZÁLEZ, Enrique (1987) *Juan Luis Vives. De la escolástica al humanismo*. Generalitat Valenciana, p. 63.

⁶³² Ibídem, p. 64.

⁶³³ Ibídem, p. 210.

⁶³⁴ Ibídem, p. 214.

De la llista anterior, però, que aconseguix equiparar els Països Catalans amb algunes de les principals nacions europees, Clascar n'exclou Espanya. D'una banda, perquè no considera Espanya com una nació, sinó com un conjunt de nacions unides políticament i històrica. De Castella, ja hem vist que Clascar assenyala Suárez com el seu pensador principal, que encarnava les tendències metafísiques i utopistes —«quixotesques», les anomena— amb què tant discrepa un Vives. Però el cert és que aquesta identificació aparentment simètrica a la resta de nacions (França, Alemanya, etc.) amaga una maniobra historiogràfica més complexa. Es tracta ni més ni menys que d'una contesta a Menéndez Pelayo, qui a la seva *Ciencia española* havia identificat a Vives com a filòsof nacional, però de tota Espanya. En paraules del mateix Clascar: «No creyém ab en Menéndez que sia lo filosof valenciá la personificación de la filosofía espanyola. Vives es català en lo carácter y en la filosofía; demuestra ben claramente totes les facultats propies de la nostra raça y per çó havém dit que en Lluís Vives era la encarnació de nostre pensament filosófic que sols á Catalunya troba tradición y escola».⁶³⁵ Per aquesta raó, la maniobra de Clascar cal interpretar-la com una reivindicació de l'autonomia intel·lectual dels Països Catalans a través de la «catalanització» de la figura de Vives.

Ara bé, aquesta maniobra pot interpretar-se de dues maneres. D'una banda, com una apropiació de Vives com a filòsof nacional català. En aquest cas, Clascar estaria *negant* la tesi de Menéndez Pelayo segons la qual Vives és el filòsof nacional d'Espanya. Tan simple com això. Però, d'altra banda, també pot interpretar-se com una maniobra d'un abast més ambiciós: Menéndez Pelayo assegura que Vives és el filòsof que millor encarna el caràcter general de tots els espanyols, inclosos els catalans, en tant que són ciutadans espanyols (tesi que pressuposa, doncs, una perspectiva regionalista de la nacionalitat catalana); però un cop estudiat en profunditat, Clascar assegura que Vives és l'encarnació *concreta* del geni filosòfic de la nació catalana, i només de la resta de nacions espanyoles (castellana, andalusa, basca, etc.) en un segon terme, més en *abstracte*. En conseqüència, es conclou que el geni filosòfic català és el geni filosòfic concret i principal de tota Espanya, és a dir, la seva terra filosòfica per excel·lència. Aquest segon argument depèn lògicament de la concepció política que Clascar té d'Espanya, a saber, que no és una nació en si mateixa. La seva diferència principal amb el primer és que, en cas de ser així, Clascar no estaria pas negant la tesi de Menéndez Pelayo, sinó compatibilitzant-la preciament amb una visió plurinacional de l'estat espanyol. Si és així, Clascar, a diferència de Torras i Bages, estaria creant la filosofia catalana com una línia alternativa *de* filosofia espanyola, a saber,

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 214.

la “verdadera” filosofia espanyola. D’aquí que aquesta maniobra sigui, de fet, la que més s’apropia del discurs de Menéndez Pelayo, precisament perquè no nega el valor de veritat de les seves tesis.

3.3.2.4. La filosofia catalana del segle XVIII: la Universitat de Cervera

A diferència del seu mestre, Clascar va dedicar-se a estudiar en profunditat la història de la filosofia als Països Catalans durant l’edat Moderna posterior a Vives (mort l’any 1540). Especialment, la del segle XVIII, perquè sempre va considerar que el segle anterior havia estat «el més mort per nosaltres»,⁶³⁶ degut, aclareix ell mateix, a «la infinitat de centres d’ensenyança sense lligams que els unissin ni plans generals que els uniformessin ni lleis governatives que els regissin ni reformes salvadores que hi valgessin». ⁶³⁷ Aquest prejudici contra el segle XVII —i en concret, sobre el seu sistema universitari— contrasta amb la bona consideració que els historiadors vuitcentistes tenien cap a l’època de Pau Claris, considerant-la la darrera època de llibertat política per Catalunya. I malgrat tot, com veurem a continuació, Clascar heretava aquest prejudici de Torras i Bages; un prejudici que, malauradament, arriba fins als nostres dies, ja que encara no hi ha ni un sol estudi sobre la producció catalana estrictament filosòfica del segle XVII.⁶³⁸

A *La tradició catalana*, Torras i Bages tan sols dedica un capítol, relativament curt, al segle XVIII: el capítol sobre «l’Escola cerverina», el qual acaba dividint en tres breus monografies sobre Josep Finestres, Ramon Llàtzer de Dou i Jaume Balmes. Les dues primeres no tenen interès pròpiament filosòfic, i l’última, la de Balmes, ja hem tingut l’oportunitat de comentar-la en detall. Val a dir, però, que el mateix Torras i Bages reconeixia la brevetat d’aquesta última monografia —i de tot el capítol, en general—, tal com li confessava al seu amic Collell a la carta del 16 de setembre de 1891: «al darrer poso un paràgraf pel Balmes, deixeble de la Universitat Filipina, mes és molt curt, puix me sembla ocios parlar del conegudíssim pensador del nostre temps». ⁶³⁹ Amb la idea de no estendre’s sobre els autors més recents, doncs, Torras i Bages va deixar pràcticament verge l’estudi de la filosofia del set-cents, reconeixent, inclús, la mala consideració que en tenia,

⁶³⁶ CLASCAR, Frederic (1918). *Estudi sobre la filosofia a Catalunya al segle XVIII*. Publicacions de La Revista, p. 22.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁶³⁸ En el moment en què escrivim aquestes línies, Ivette Roig —companya nostra de la facultat de Girona— està duent a la primera tesi doctoral sobre Jaume Rebullosa (1560-1621), dominic català amb una notable contribució al pensament polític dels Països Catalans. Gràcies a Roig, podem confirmar el buit que encara hi ha a la nostra historiografia filosòfica entorn el sis-cents català, que no ha millorat pas des de l’època de Clascar.

⁶³⁹ TORRAS I BAGES, Josep (1994). *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l’Abadia de Montserrat, I, p. 231.

afirmant, a la mateixa carta que acabem de citar, que «és un mal per los aires que venturosament corren per Catalunya».⁶⁴⁰

Tot i això, l'aportació de Torras i Bages té el seu valor històric. A l'última dècada del segle XIX, ningú havia estudiat encara en profunditat una de les institucions que encarna la vida intel·lectual del set-cents català: la Universitat de Cervera. Tal com exposa Joaquim Prats, un dels estudiosos que més recentment s'hi ha dedicat, «es tracta d'un exemple curiós de com un tema del passat sobrepassa els límits historiogràfics, es converteix en una qüestió que conté connotacions allunyades de la problemàtica científica, i ens situa en un àmbit predominantment ideològic».⁶⁴¹ Com en qualsevol estudi nacionalista del passat, la Universitat de Cervera va ser víctima d'una ideologització del discurs. En alguns casos, aquest enfocament ideològic va esperonar el seu estudi —com és el cas, per exemple, del pensament de Ramon Llull—, en la mesura que es tractava de reivindicar un passat gloriós o un caràcter etnològic concret. Però en d'altres, la ideologia nacionalista va significar l'ostracisme d'alguns temes, que quedaven relegats del cànon historiogràfic i es convertien en tòpics usats com a boc expiatori. En el cas de la Universitat de Cervera, Prats afirma que va ser «com si el tema cerverí hagués arribat a convertir-se en una espècie de catalitzador, que servís per a definir les diverses posicions davant del fet nacional català».⁶⁴²

De posicions, n'hi hagué dues: la primera va ser aquella segons la qual «tant romàntics com positivistes van tractar quasi exclusivament l'únic aspecte que semblava interessar-los de la història de la Universitat: la creació del centre».⁶⁴³ Fundada l'any 1717, fruit de la victòria borbònica a Catalunya, la majoria dels catalanistes del segle XIX la consideraven un símbol d'opressió. Segons Prats, es tractava de «la tendència historiogràfica naixent i cada cop més imperant d'orientació regionalista que mitificava el passat català pre-borbònic»,⁶⁴⁴ i per la qual, en efecte, la fundació de la universitat era «entès sempre com part d'un pla repressiu perfectament maquinat pels qui es consideren enemics de Catalunya».⁶⁴⁵ Partint d'aquest punt de vista, no pot estranyar que, majoritàriament, els catalanistes no tinguessin gens d'interès en la institució. A tot plegat, cal afegir-li la polèmica vigent al XIX entorn del trasllat de la universitat catalana de Cervera a Barcelona altra

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ PRATS, Joaquim (1993) *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*. Pagès, p. 43.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, 46.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, 49.

vegada, una empresa que van encapçalar Martí d'Eixalà i Albert Pujol, i que va materialitzar-se l'any 1837.⁶⁴⁶ Que aquell qui va ser considerat el fundador de l'escola filosòfica catalana contemporània fos, al mateix temps, el màxim opositor a Cervera, també va influir profundament als catalanistes, malgrat que Martí d'Eixalà ni fos catalanista ni promogués el trasllat universitari per motius de reparació històrica. Més aviat, darrere d'aquest trasllat i del rebuig ideològic cap a Cervera hi havia, apunta de nou Prats, «els interessos de la burgesia barcelonina, el vell i constant contenciós de l'Església catalana contra la Universitat de Cervera, i l'afany de capitalitat al qual mai no havia renunciat la Ciutat Comtal».⁶⁴⁷

Ara bé, a finals del segle XIX va començar a sorgir una segona posició historiogràfica amb relació a la Universitat de Cervera. Es tractava d'una tendència contrària, que venia a valorar positivament l'aportació d'aquesta institució a la història intel·lectual dels Països Catalans i que, en conseqüència, en va promoure l'estudi historiogràfic, tant institucional, com científic i filosòfic. Precisament, Prats considera que aquesta segona tendència neix l'any 1892 amb la publicació de *La tradició catalana*, i especifica que «els iniciadors de la reivindicació de la Universitat van ser dos eclesiàstics: d'una banda, el famós bisbe de Vic, Torras i Bages, i, de l'altra, el principal impulsor de la “Fulla Parroquial Catalana”, el pare Frederic Clascar».⁶⁴⁸ A diferència dels positivistes que dirigien el catalanisme de final de segle, Torras i Bages volgué veure en la Universitat de Cervera, malgrat tot, «el bressol del que ell entenia com a catalanisme moderat del segle XIX», afirma Prats, i, al mateix temps, li atorgava el mèrit d'«haver combatut les idees impies i contràries del dogma catòlic» de mà dels jesuïtes.⁶⁴⁹ Així doncs, l'aportació de Torras i Bages —tot i la seva ambivalència— va inaugurar una nova línia interpretativa sobre aquesta universitat, i, per extensió, sobre tot el segle XVIII en general. Una oportunitat que Clascar no va deixar escapar, i per la qual es convertirà, encara als nostres dies, com el màxim estudiós d'aquesta etapa de la nostra història intel·lectual, en la mesura, confirma Mas i Solench, que «en realitat, fins avui, si bé hi ha estudis fragmentaris, l'aportació de conjunt de Clascar sobre el tema no ha estat superada, potser perquè la matèria ha estat considerada pels estudiosos d'escàs interès».⁶⁵⁰ Certament, ja al seu moment, Jordi Maragall també va considerar valuosa l'aportació de Clascar en aquest àmbit. Al seu estudi

⁶⁴⁶ *Ibidem*, pp. 44-45.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 50.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁶⁵⁰ MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar: entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 114.

titulat *El pensament filosòfic. Segles XVIII i XIX* (1978) — fins avui, l'altra única monografia dedicada a la història de la filosofia als Països Catalans del segle XVIII, i només li dedica 17 pàgines!— Maragall cita sovint l'estudi de Clascar, i el té en consideració pel fet de «revaloritzar els esforços realitzats pels il·lustrats i pels mateixos jesuïtes i benedictins per donar entrada als nous corrents de pensament europeu». ⁶⁵¹ Ara bé: l'interès general d'aquesta aportació de Clascar, en comparació amb la del seu mestre, rau, assenyala Prats altra vegada, a què «Frederic Clascar, en el seu estudi sobre la filosofia catalana setcentista, matisa la tesi de Torras i Bages» i que, a més, «l'aportació de Clascar (...) és molt més tècnica i raonada». ⁶⁵²

Prats no aclareix gaire en què consisteix aquesta «matisació» de Clascar a les consideracions de *La tradició catalana*. D'entrada, com a la resta de textos de Clascar, un lector despistat pot tenir la sensació que és una obra completament deutora de Torras i Bages. Se l'esmenta des del principi, elogiant, d'una banda, que «l'insigne regionalista Torras i Bages es desentengué d'aquest mal costum introduït», d'excloure «el regne de València de la tradicional germanor» amb el Principat. ⁶⁵³ La perspectiva d'allò que avui anomenem els Països Catalans és crucial per al projecte historiogràfic de Clascar, en la mesura que, sense ella, no pot justificar-se la inclusió de Vives dins el cànon de la filosofia nacional. Aquest és el criteri que a la primera part de la tesi, seguint la proposta de Frédéric Worms, hem anomenat «criteri d'unitat històrica», que és allò que determina, abans d'una unitat filosòfica, què cal entendre com a membre de la comunitat nacional. Igualment, Clascar esmenta a Torras i Bages en una nota de l'estudi, en la qual Clascar confessa tenir en compte l'opinió del mestre —per una qüestió menor que ara no ve al cas— i l'anomena, significativament, el «benemèrit renovellador de nostra ciència». ⁶⁵⁴ Tots aquests apel·latius són una mostra que Clascar, en efecte, és conscient del deute conceptual; però això no treu que no en sigui crític, sempre des d'aquesta ambivalència que hem exposat a l'estudiar la resta de les seves obres.

3.3.2.5. La contemporaneïtat: Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba

Un cop estudiat el segle XVIII, tan sols queda considerar les afirmacions de Clascar entorn la seva contemporaneïtat filosòfica. A diferència de la profunditat amb què havia analitzat el segle anterior, Clascar judica d'una manera molt superficial i breu el vuit-cents català, fent ús tot sovint dels tòpics historiogràfics

⁶⁵¹ MARAGALL, Jordi (1978). *El pensament filosòfic. Segles XVIII i XIX*. Dopesa, p. 25.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 52.

⁶⁵³ CLASCAR, Frederic (1918). *Estudi sobre la filosofia a Catalunya al segle XVIII*. Publicacions de La Revista, p. 8.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 84, n. 3.

establerts per Feu. A l'*Estudi sobre el caràcter del poble català*, Clascar tan sols esmenta a tres pensadors: Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba. I de tots ells, tan sols en fa ús per a pretesament demostrar que són continuadors i conreadors d'un cert vivisme —historiogràficament problemàtic, és clar— i, d'aquesta manera, reafirmar la seva tesi de Vives com a filòsof nacional de Catalunya.

L'any 1896, Clascar encara és sobri, parlant de Balmes. Més endavant, se n'ocuparà amb molta més atenció. Però en aquell moment, malgrat les denominacions grandiloqüents que li dedica —«d'immortal Balmes», l'anomena—, el fa completament deutor del vivisme.⁶⁵⁵ Per aconseguir-ho, recorre a la mateixa maniobra que, com hem explicat més amunt, esdevingué un tòpic abans de Torras i Bages: l'ascendència vivista de l'escola escocesa. L'argument és senzill. D'una banda, Clascar considera que Balmes «se ressent molt y molt de la influencia escociana en la qüestió del sentit comú»,⁶⁵⁶ en la mesura que hi comparteix tres tesis: (1) l'innatisme; (2) «la objectivitat dels fenòmens íntims de la consciència»; i (3) l'existència d'un instint intel·lectual (o sentit comú) que, en les paraules del propi Clascar, ens «força á creure en la obgetivitat de les idees y demés fenòmens de la consciència».⁶⁵⁷ No cal dir que aquesta versió d'un Balmes “escocès” no és pas la interpretació avui acceptada, i tampoc ho era a finals del vuit-cents, raó per la qual el propi Clascar reconeix que al mateix text que «no volém pas dir que en Balmes professés la doctrina dels escocians ab la claretat y rigor de sistema que en Llorens y altres».⁶⁵⁸ Ell mateix és conscient de la problemàtica. Ara bé, tan sols assenyalant aquesta afinitat doctrinal, Clascar assenta la base argumentativa per poder, en últim terme, fer remuntar el pensament de Balmes al de Vives. I és que, d'altra banda, Clascar considera —com, ara sí, molts dels seus coetanis— que l'escola escocesa no és altra cosa que «una petita guspira» de l'escola de Vives, és a dir, una derivació històrica posterior i a l'estranger.⁶⁵⁹ Aquesta opinió venia avalada, aparentment, pels elogis que els mateixos representants d'Escòcia —especialment, Reid, Dugald Stewart i Hamilton— havia retut al vivisme, reconeixent-ne obertament la seva influència. Així doncs, la maniobra argumentativa de Clascar és la següent: en la mesura que Vives és el pare de l'escola escocesa, la qual, al seu torn, va influenciar a Balmes, es pot afirmar que, en conseqüència, Balmes és «una verdadera continuació de la escola vivista», i afegeix que,

⁶⁵⁵ CLASCAR, Frederic; FONT, Norbert (1896). «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 214.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 218.

inclús, «potser més clara y manifesta que la escola escòciana».⁶⁶⁰ En aquest sentit, val la pena tenir en compte els elogis de Clascar a *El Criterio*, que és, malgrat tot, l'única obra que esmenta de Balmes a l'*Estudi*. Segons Clascar, «Lo *Criteri* será sempre una mostra del seny de la terra catalana», perquè és també el text on màximament «hi veyém en lo nostre Balmes la continuació de la escola vivista».⁶⁶¹ No ho diu, però per l'atenció que els dedica creiem versemblant que Clascar considerés com a *pendants* històrics, l'*Anima et vita* de Vives i *El Criterio* de Balmes, en la mesura que els dos llibres, «obehint á la ley de nostre pensament històrich» han conincidit a donar «importancia al testimoni psicológich de la conciencia», sense que això signifiqui que Balmes ho concebés expressament, «sense adonar-sen tal volta», afegeix Clascar, que «responia á n'aquesta ley històrica de nostre pensament».⁶⁶² Dit d'una altra manera: per a Clascar, l'*Anima et vita* de Vives i *El Criterio* de Balmes serien les dues obres que més bé expressarien —amb més de tres segles de diferència— l'autèntic caràcter filosòfic català, per naturalesa assenyat i màximament dotat per a l'observació psicològica.

Pel que fa a Martí d'Eixalà i Llorens i Barba, Clascar encara és més breu i tòpic. Com Feu i Torras i Bages abans que ell, afirma que els dos catedràtics van refugiar-se en l'escola escocesa perquè era «la que més s'assemblava, la que més deya ab nostre caràcter, ab nostra historia, y la que resultava ésser més armónica ab lo pensament de la terra catalana».⁶⁶³ D'aquesta manera, Clascar aconsegueix «catalanitar» els dos mestres universitaris argumentant que, en el fons, «responien á una ley històrica de la terra» quan pretesament van adoptar les teories estrangeres de Reid i Hammilton.⁶⁶⁴ Aquesta maniobra respon a una forta insistència de Clascar al llarg del text per negar la contribució filosòfica de Martí d'Eixalà i Llorens i Barba en la construcció de cap identitat o filosofia espanyoles. Dit d'una altra manera, per negar les tesis de Menéndez Pelayo. Segons Clascar, «en Ramon Martí de Eixalà y en Xavier Llorens deuen considerarse com á restauradors de la filosofia catalana; y no dihém de la espanyola, perquè no influïren pas gens ni mica en lo moviment intelectual de la gent de més enllà del Ebre».⁶⁶⁵ Les raons són, com en el cas de Torras i Bages, plenament de combat. En el seu cas, de combat contra el krausisme madrileny, que considera una doctrina «verinosa»: «La gent de Castella —afirma— anaren á abeurarse en les doctrines verinoses de la Alemanya, y ja sabem tots quan fundament hi

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 214.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 214-16.

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 217.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 216.

arrelà en aquella terra aquell verinós tany, donchs encara avuy, per llur desdita, trau lluchs á la ombra de les Universitats y del mateix govern».⁶⁶⁶ El verí del krausisme és el de l'apriorisme i l'abstracció, trets propis de les filosofies especulatives del septentrió, segons la concepció de Stäel que Clascar adopta. Són filosofies que s'allunyen del sentit comú i el psicologisme, les dues característiques a què Martí d'Eixalà i Llorens i Barba no van voler renunciar, ja que, segons Clascar, «s'estimaren més conreuar aquella filosofia que prenia'l nom modest de sentit comú que no pas aquella altra que, volent enlayrarse per los espays de la abstracció y del apriorisme, rebutjava la filosofia del seny que ells creyen oposada á la certesa y veritat filosòfiques».⁶⁶⁷ Una decisió «molt en harmonía ab lo nostre passat»,⁶⁶⁸ afirma Clascar, malgrat que si hagueren de recórrer als filòsofs escocesos, i no pas als catalans, va ser a causa que «s'havia com estroncat la deu de nostra energía intelectual, s'havia perdut lo fil de nostra tradició científica», comportant l'oblit general de les seves obres capdevanteres, especialment de les de Vives.⁶⁶⁹

No obstant això, Clascar no cita gairebé cap dels textos de Martí d'Eixalà o de Llorens i Barba. De Llorens i Barba, lògicament, només pot fer esment del *Discurso inaugural* de 1854, tot i que fent omissió —com gairebé tothom, d'altra banda— de l'espanyolisme explícit que s'hi defensa. A més, reprèn el tòpic de Feu d'equiparar Llorens i Barba amb Sòcrates.⁶⁷⁰ Pel que fa a Martí d'Eixalà, només n'esmenta l'apèndix a la traducció del *Manual de historia de la filosofía* d'Amicie, un text que inaugura la discussió nacionalista de la filosofia espanyola, no pas la de la catalana.⁶⁷¹

3.3.2.6. La futura conformació d'una escola filosòfica nacional (vivista)

En conclusió, les tesis principals dels estudis historiogràfics de Clascar són: (1) l'existència d'un caràcter filosòfic català demostrable *a posteriori*, és a dir, per inducció; (2) la definició d'aquest caràcter per la tendència l'observació psicològica directa i el pensament assenyat, contraris a l'abstracció i l'exageració; i (3) la identificació de Joan-Lluís Vives com a filòsof nacional dels Països Catalans, en la mesura que el seu pensament és paradigma de seny i psicologisme i, tota la resta d'autors de la història del país, d'una manera o

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 217.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 216-17.

⁶⁷¹ *Ibidem*, p. 216.

altra haurien precedit (Llull i Sibiuda) o prosseguit (especialment Balmes, Martí d'Exialà i Llorens i Barba) el vivisme filosòfic.

De tot plegat, Clascar conclou que «Catalunya te elements pera formar una escola filosòfica propia y nacional».⁶⁷² Ara bé, a diferència de l'escola catalana del segle XIX definida per Feu, de la qual Llorens i Barba n'hauria estat el capdavanter (i l'escola escocesa, per tant, la doctrina imperant), Clascar aposta per adreçar-se «dret á la escola del gran Vives».⁶⁷³ La metàfora que fa servir és ben significativa: si «en Llorens se dirigía á la resplandor nosaltres menys temerosos y més concrets farem cap al mateix sol, que en Vives es lo més gran filosoph de nostra raça, que més be revela les qualitats y tendències de nostre pensament».⁶⁷⁴ Refugiant-se de nou en la concepció de l'escola escocesa com una derivació històrica del vivisme, com una lluna sense llum pròpia, reflectint la llum projectada per Vives des del segle XVI, Clascar afirma obertament que «la escola vivista (...) ha d'ésser la filosofia que Catalunya deu seguir si's vol que ella sia la filosofia de la terra, la filosofia del seny y de la observació psicològica, caràcters los més sobreexints de nostres pensadors nacionals».⁶⁷⁵ Per tant, per a Clascar la filosofia nacional catalana no tan sols *ha consistit* històricament en una branca particular del vivisme, sinó que *ha de consistir* en una restauració contemporaneïtzada del pensament de Vives des d'allà on es va perdre al llarg dels segles XVII i XVIII.

Per a aconseguir aquesta restauració, considerada com una part de la Renaixença nacionalista catalana (inclosa, doncs, la de la llengua, la música, la literatura, el dret, etc.), Clascar proposa bolcar els mitjans científics del país en la redacció de monografies, biografies i bibliografia de la història de la filosofia als Països Catalans. En concret, esmenta la redacció de la història de les universitats catalanes, la història del lul·lisme i, és clar, la història del vivisme.⁶⁷⁶ Igualment, i avançant-se a Bové, Clascar proposa «la creació de càtedres hon s'ensenyás la historia de aquestes diferents branques de la cultura intelectual», però sense concretar quines.⁶⁷⁷ Lluny del projecte d'universitat pontifícia de Torras i Bages, Clascar simplement aposta per la introducció d'entitats d'investigació i docència en la història filosòfica catalana en les institucions preexistents. Només d'aquesta manera «tothom sabría que tinguérem gent sabía y pensadora y podrien abeurarse en la tradició

⁶⁷² *Ibídem*, p. 217.

⁶⁷³ *Ibídem*, p. 218.

⁶⁷⁴ *Ibídem*.

⁶⁷⁵ *Ibídem*.

⁶⁷⁶ *Ibídem*, p. 222.

⁶⁷⁷ *Ibídem*.

científica catalana pera alçar en tot y per tot la nacionalitat artística é intelectual de Catalunya».⁶⁷⁸ El resultat de tot plegat hauria de ser una recerca progressiva en filosofia, gràcies a la qual es publicuessin «de mica en mica, treballs parcials, com més reduhits millor, vull dir com menos enciclopédichs millor perquè los treballs que maça abarquen no est rey en gayre».⁶⁷⁹ No hi ha cap dubte que Clascar té al cap el seu propi *Estudi* sobre el set-cents català, que, tot s'ha de dir, tingué una bona acollida, i per la qual es va considerar una jove promesa de la filosofia a Catalunya.⁶⁸⁰ Però el cert és que, consecutivament a l'*Estudi sobre el caràcter del poble català*, en el volum conjunt dels treballs guardonats als Jocs Florals de Barcelona de 1896 es publicava per primera vegada un exemple d'aquesta mena de treballs parcials: una monografia sobre Ramon Sibiuda, escrita per Salvador Bové, company i amic personal de Clascar al Seminari de Barcelona. I, no obstant això, com veurem al capítol següent, serà el mateix Clascar qui, paradoxalment, encapçalarà d'una manera més acèrrima i violenta la crítica i posterior condemna eclesiàstica dels estudis filosòfics de Bové.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ *Ibidem*.

⁶⁸⁰ «En Frederich Clascar y Sanou» (12/05/1895) *La Veü de Catalunya*, 19, pp. 229-30.

4. Salvador Bové i la polèmica entorn de Ramon Sibiuda (1896-1897)

Salvador Bové i Salvador (1869-1915) és un dels personatges més importants de la història de la filosofia contemporània als Països Catalans. Sens dubte, un dels protagonistes —si no el major— del debat sobre la filosofia nacional catalana. La seva tasca intel·lectual va oscil·lar sempre entre l'estudi acadèmic i l'especulació original, en la mesura que les seves obres tenen la forma d'un estudi sistemàtic —majoritàriament, sobre pensadors catalans— però el contingut, d'especulació personal. Per aquesta raó, al llarg de la seva curta vida —que, malauradament, no va sobrepassar els quaranta-cinc anys— va rebre crítiques molt dures. D'una banda, la seva condició d'eclesiàstic —prevere, més tard canonge— va dificultar-li enormement el treball filosòfic, essent reprovat, censurat i castigat diverses vegades per les autoritats episcopals pel fet d'haver proppassat els pretesos límits de l'ortodòxia. Com veurem, les seves tesis van fer-li perdre més d'un amic. D'altra banda, els autors acadèmics coetanis van considerar les seves obres plegades d'imprecisions i afirmacions excèntriques, tot i les seves innegables aportacions a l'estudi de dos filòsofs catalans: Ramon Sibiuda i Ramon Llull. Sovint s'ha titllat Bové d'«apassionat», de «fervorós», de «polemista», amb la voluntat de ressaltar-ne una actitud irracional i subjectiva, extremadament enamoradissa dels temes que estudiava. Fins i tot els pocs que el van defensar, com ara el seu deixeble Joan Avinyó, en realitat li van fer un mal servei al caracteritzar-lo d'aquesta manera.⁶⁸¹ Però malgrat aquesta incomprensió general, el cert és que Bové va ser dels pocs que va dur a terme les dues tasques alhora —la investigadora i l'especulativa—, animat per un catalanisme que el va portar a estudiar amb afany la història intel·lectual i filosòfica del nostre país des d'una interpretació personalíssima. Això va fructificar especialment en dues de les seves obres: *La filosofia nacional de Catalunya* (1902), de la qual ens haurem d'ocupar en detall més endavant, en la mesura que pot considerar-se una perfecta rèplica a *La tradició catalana* de Torras i Bages; i *El sistema científic luliano* (1908),

⁶⁸¹ AVINYÓ, Joan (1934) *Un fervorós lul·lista modern: semblança biogràfica del Dr. Salvador Bové*. s.n.; Ibídem (1935) *Miscel·lània luliana. Homenatge al beat Ramon Llull en ocasió del VII centenari de la seva naixença*. Franciscana, pp. 374-401.

on, tot interpretant Ramon Llull, elabora la seva pròpia filosofia. Per tot plegat, pensem que Bové es tracta d'un filòsof que mereix ser estudiat com a tal.

A més, cal tenir en compte que, malgrat els seus crítics, la influència del pensament de Bové va ser molt més important del que s'ha cregut fins avui, especialment pel que fa al debat sobre la filosofia nacional catalana. El seu mestratge pensem que, com a mínim, és el punt de partida de *dues* línies del debat posterior. D'una banda, la línia universitària, que arrenca de Tomàs Carreras i Artau, qui, com veurem, va formar-se intel·lectualment a Girona amb un deixeble de Bové —Josep Pou i Batlle—, va tenir-lo present en les seves obres i, fins i tot, va discutir-hi públicament a la premsa. Com defensarem més endavant, creiem que el paradigma d'estudis de Carreras i Artau és deutor de Bové. D'altra banda, el pensament de Bové també va tenir una gran influència en Francesc Pujols, l'epistemologia del qual també n'és notablement deutora, tal com ell mateix va reconèixer. I de Pujols, la interpretació de Bové sobre Llull i Sibiuda va ser llegada pràcticament inalterada a Salvador Dalí, qui en va fer un ús artístic que va acabar fent la volta al món.

Malgrat tot, han estat ben pocs els que s'han ocupat de l'obra de Bové. Joan Avinyó (1871-1939), el seu deixeble directe, és l'autor de la primera biografia intel·lectual, d'on beuran les posteriors.⁶⁸² A la biblioteca del monestir de Montserrat es conserven els apunts d'aquesta biografia i, encara més important, les cartes de Bové rebudes i guardades zelosament per Avinyó.⁶⁸³ Més tard, Joaquim Santasusagna, mogut per un interès local, va recuperar-ne la figura al seu estudi *Reus i els reusencs en el renaixement de Catalunya*, però malauradament tan sols al llarg de set pàgines, sense ni una referència bibliogràfica i parafrasejant excessivament a Avinyó.⁶⁸⁴ Després de Santasusagna, més enllà d'algun esment puntual, per exemple per part d'Alexandre Galí⁶⁸⁵ i de Norbert Bilbeny, qui en resumeix la trajectòria intel·lectual en una sola pàgina,⁶⁸⁶ aquell qui als nostres dies més va ocupar-se de Bové va ser Lluís Rourera.⁶⁸⁷ Ell va ser l'autor de l'única monografia dedicada a la vida i l'obra de Bové, premiada en forma d'accèssit a la IV edició del premi Joaquim Carreras i Artau de l'Institut

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat.

⁶⁸⁴ SANTASUSAGNA, Joaquim (1982) «El fervorós lul·lista Salvador Bover [sic]». *Reus i els reusencs en el renaixement de Catalunya*. Associació d'Estudis Reusencs, pp. 325-332.

⁶⁸⁵ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900 a 1936*, XIX, Fundació Alexandre Galí, p. 270.

⁶⁸⁶ BILBENY, Norbert (1985) *La filosofia contemporània a Catalunya*. Edhasa, pp. 31-32.

⁶⁸⁷ ROURERA, Lluís (1986) *Escris i polemiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans.

d'Estudis Catalans (1982). D'obligada referència, aquesta monografia està fonamentada en l'estudi dels manuscrits de Bové que es conserven a l'arxiu del Seminari de Barcelona. Rourera va ser el primer a inventariar el fons Bové, segurament degut a afinitats personals amb l'autor, atesa la seva condició de prevere i professor del Seminari d'Urgell, ambdues compartides amb Bové.⁶⁸⁸ El fons en qüestió havia estat traslladat d'Urgell al Seminari de Barcelona arran de la mort de Bové l'any 1915, però Rourera ja apuntava, setanta anys després, que «amb els successius trasllats i canvis, el material contingut es troba completament desordenat».⁶⁸⁹ La nostra consulta al fons en qüestió no tan sols confirma la seva impressió, sinó que malauradament podem constatar que ha estat alterada fins i tot la catalogació del mateix Rourera. A més, hem pogut comprovar personalment algunes imprecisions i oblitats significatius del seu inventari que procurarem esmentar en la mesura del possible. Per exemple, a través de l'exhumació d'un inèdit molt valuós per al nostre estudi, titulat «Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya».⁶⁹⁰ Així doncs, constatem que aquest fons conté un material que necessita un estudi urgent —com a mínim, una nova catalogació i anàlisi que, lògicament, no hem pogut dur a terme nosaltres— i que encara guarda sorpreses valuoses per a l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans. Però més enllà d'aquesta catalogació, i la informació que Rourera en va poder extreure, cal dir que la seva monografia conté buits significatius. Prescindeix de gran part del material periodístic —tant de la ploma de Bové com d'altres que en parlaren—, i tampoc aprofundeix gaire en alguns dels debats crucials de la vida de l'autor, com ara la significativa polèmica entorn de Ramon Sibiuda de què ens ocuparem a continuació. Sense pretensió d'exhaustivitat, doncs, també procurarem esmentar aquests buits.

Finalment, cal esmentar que, en els últims anys, Valentí Serra de Manresa s'ha ocupat de Bové en dos articles que complementen parcialment la monografia de Rourera i als quals també anirem fent referència al llarg de la nostra exposició, que es centrà específicament, com no podria ser d'una altra manera, en la contribució de Bové al debat sobre la filosofia nacional catalana.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ «Lluís Rourera i Farré» *Gran enciclopèdia catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-historiog-1608.xml>

⁶⁸⁹ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 8.

⁶⁹⁰ L'inèdit (caixa 14 dels fons Bové) surt esmentat per Rourera (Ibídem, p. 115), però no en parla en tot l'estudi. Nosaltres l'hem transcrit, datat i estudiat, i en parlarem més endavant.

⁶⁹¹ SERRA DE MANRESA, Valentí (2015) «La represa dels estudis lul·lians». *Revista Catalana de Teologia*, v. 40, 2, pp. 639-56; (2016) «L'aportació del Canonge Salvador Bové (†1915) als estudis lul·lians». *Estudios franciscanos: publicación periódica de Ciencias Eclesiásticas de las Provincias Capuchinas Ibéricas*, v.117, 461, pp. 631-646.

4.1. *Bové abans de dedicar-se a la filosofia*

Salvador Bové i Salvador va néixer a Reus l'any 1869. Quan tenia tres anys, la seva família va traslladar-se a Sant Martí de Provençals, però al llarg de la seva joventut no sembla que es desvinculés mai de la vida intel·lectual de la seva ciutat natal, tal com ho constaten alguns articles posteriors en revistes locals com *Lo sometent*.⁶⁹² A Sant Martí de Provençals, aleshores independent de Barcelona, és on sembla que va rebre la seva instrucció primària.⁶⁹³ Rourera afirma que en aquesta època també va estudiar «assignatures de comerç, sense acabar-ne els estudis», però malauradament no en dona cap prova.⁶⁹⁴ L'any 1881, amb 12 anys, va ingressar al Seminari de Barcelona. Al fons Bové, Rourera va identificar els apunts de la seva època d'estudiant, dedicats a les lliçons de teologia i datats de l'any 1889.⁶⁹⁵ De la mateixa època daten les seves primeres obres, dramàtiques i líriques: una obra de teatre en vers (inèdita) titulada *L'últim Rey de Mallorca* (1891)⁶⁹⁶ i la que probablement és la seva primera publicació a la premsa, un poema titulat *Lo plant d'en Casanova*.⁶⁹⁷ Més enllà de la seva oberta temàtica catalanista, que Avinyó i Rourera associen a la influència dels Jocs Florals, Verdager i Guimerà sobre el nostre autor,⁶⁹⁸ és interessant ressaltar que el poema en qüestió va aparèixer dedicat «al meu amich en Norbert Font».⁶⁹⁹ Això posa de manifest que Bové ja devia formar part dels

⁶⁹² AVINYÓ, Joan (1934) *Un fervorós lul·lista modern: semblança biogràfica del Dr. Salvador Bové*. s.n., p. 376.; ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 11.

⁶⁹³ ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 7.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, pp. 11 i 115.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, p. 115. L'obra es conserva a la capsa 14, pressumptament.

⁶⁹⁷ BOVÉ, Salvador (08/09/1892) «Lo plant d'en Casanova». *La Ven de Catalunya*, p. 449; (25/09/1892) *Lo Catalanista*, pp. 5-6.

⁶⁹⁸ Segons Avinyó, «la paraula abrindada d'aquells Certàmens poètics», referint-se als Jocs Florals de Barcelona, «anava pastant l'entusiasme que havia d'encendre l'ànima de mossèn Bové i d'una colla d'aplicats seminaristes, entre els quals s'hi comptaven mossèn Norbert Font i Sagué, mossèn Frederic Clascar i d'altres, els quals encengueren el foc sagrat de la pàtria dintre el Seminari. El valent discurs de Guimerà pronunciat des de la presidència dels Jocs Florals de l'any 1889, fou un toc de clarí que cridà a tota aquella jovenalla frisosa i inquieta a la reconstrucció de la llar pairal». I pel que fa a Verdager, afirma que Bové llegia àvidament «des poesies de mossèn Jacinte Verdager, pel qual guardà tota la seva vida un preat afecte». AVINYÓ, Joan (1934) *Un fervorós lul·lista modern: semblança biogràfica del Dr. Salvador Bové*. s.n., pp. 375-376.

⁶⁹⁹ BOVÉ, Salvador (08/09/1892) «Lo plant d'en Casanova». *La Ven de Catalunya*, p. 449; (25/09/1892) *Lo Catalanista*, p. 5.

«protegits» de Torras i Bages al Seminari de Barcelona, entre els quals, en efecte, s'hi trobaven Norbert Font i Sagué i Frederic Clascar, futurs autors de *Estudi sobre'l caràcter del poble català*.⁷⁰⁰ Ens ho confirma Fortià Solà, qui afirma que, en aquella època, Torras i Bages, «a l'estudiant Salvador Bové (...) li proporciona la quantitat necessària per a redimir-se del servei militar».⁷⁰¹

Des de 1891 fins a 1895, Bové va exercir com a professor de «preparació remota» pel Seminari de Barcelona.⁷⁰² Ara bé, aquesta tasca no li va impedir continuar la seva producció escrita, cada vegada més centrada en la investigació original catalanista de temàtica històrica. L'any 1893, publica dos treballs: *Lo Canonge Pau Clarís. Ensaig crítich* i *Lo regionalisme*. El primer li va valer el premi del Certamen Catalanista de la Joventut Catòlica d'aquell mateix any, que li va publicar l'obra en un tiratge propi. L'obra ha estat prou estudiada per Rourera i, atès que no té interès filosòfic, en prescindirem.⁷⁰³ Pel que fa a la segona, es tracta d'un seguit d'articles polítics publicats a *Lo sometent* de Reus, on es fa explícita l'orientació militant de l'autor. En paraules de Rourera, Bové hi «rebutja, al diari de Reus, els programes que havien exposat els partits federal i carlí, els més afins a una Catalunya autònoma, i propugna una ampla autonomia política i administrativa».⁷⁰⁴ Igual que hem vist que li havia passat a Clascar, la influència del regionalisme de Torras i Bages ja havia calat, doncs, en el jove Bové.

L'any següent, 1894, Bové publica encara dos treballs més: les *Institucions catalanes* i *L'escola jurídica catalana: en Francesc Martí i Viladamor*. La primera li va ser premiada de nou, en aquesta ocasió pels Jocs Florals de Barcelona, que li van publicar aquell mateix any. Igualment, *La Veu de Catalunya* va publicar l'obra per entregues al llarg dels dos anys següents. Una mostra del seu èxit la trobem en una ressenya d'aquest diari, apareguda el mateix dia 6 de maig de 1894, moment de celebració dels Jocs Florals barcelonins.⁷⁰⁵ S'hi afirma que Bové es troba al penúltim any de la seva carrera eclesiàstica, en la qual «ab notable lluhiment, emportasen sempre las millors notas».⁷⁰⁶ Igualment, la ressenya fa esment que Bové «des de molt jove sentí afició per la

⁷⁰⁰ SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 195.

⁷⁰¹ *Ibidem*.

⁷⁰² ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 7.

⁷⁰³ Per a l'anàlisi de l'obra, vegeu *Ibidem*, pp. 11-17.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁷⁰⁵ «Acta de la festa» (1894) *Jocs Florals de Barcelona*, p. 39.

⁷⁰⁶ «En Salvador Bové y Salvador» (06/05/1894). *La Veu de Catalunya*, p. 217.

causa catalanista», cosa que confirma la seva prematura producció nacionalista.⁷⁰⁷ El treball és una exposició de les institucions polítiques de la corona aragonesa durant l'edat mitjana, que donant un cop d'ull a la premsa de l'època podem constatar que va ser molt ben rebuda pels intel·lectuals catalanistes. Però com que tampoc és una obra filosòfica, no seria convenient que ens hi entretinguéssim.⁷⁰⁸ En canvi, la segona obra de Bové d'aquell any sí que és el més rellevant per nosaltres, per tres raons: (1) perquè va sortir publicada a la revista *La tradició catalana*; (2) perquè s'hi aprecia clarament la influència de Torras i Bages; i (3) perquè ja hi trobem els primers esments a qüestions filosòfiques que Bové anirà desenvolupant al llarg dels anys successius i, per tant, pot considerar-se la seva estrena en el món filosòfic.⁷⁰⁹

No debades, el treball de Bové —el qual ja signa com a «sotsdiaca»⁷¹⁰ es titula *La escola jurídica catalana*, seguint una línia molt propera a la del seu mentor, Torras i Bages, que no és descartable que n'hagués estat l'instigador. En concret, Bové hi estudia l'obra del jurista Francesc Martí i Viladamor (1616-1687), a qui qualifica de «lo tipich representant de l'escola polítich-jurídica de Catalunya».⁷¹¹ És interessant la justificació que en dona: «quan [Martí i Viladamor] examina les conseqüències pràctiques que de son dret polítich ne tragué el nostre poble l'any 1640, ho fá á la claror de dues llums: la doctrina cristiana tomista y les lleys de la terra».⁷¹² Bové afirma, a continuació, que Martí i Viladamor «podia ferho atenenent solament á aquestes, porque elles, encare que exclusivament catalanes, ja son del tot cristianes, puix son producte de la naturalesa catalana fecondada per la gracia».⁷¹³ L'argumentació és, doncs, només *parcialment* fidel a Torras i Bages. Segons Bové, les reflexions de Martí i Viladamor podrien haver prescindit del tomisme i dedicar-se només a l'estudi del dret català, que en si mateix, entén, ja és una genuïna manifestació de l'esperit català. L'any 1894, doncs, Bové no nega ni el valor del tomisme ni el valor essencialment cristià de l'esperit i el dret català. Ara bé, a diferència del seu protector, no els identifica. Per Bové, el pensament català pot desenvolupar-se independent del

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

⁷⁰⁸ Per a una breu anàlisi de l'obra, vegeu ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 17-18.

⁷⁰⁹ Rourera no tingué constància de la publicació d'aquesta obra, i tan sols l'esmenta com a un inèdit del fons Bové. Tanmateix, l'estudi va aparèixer, com a mínim, en cinc entregues a la revista *La tradició catalana*. Vegeu: BOVÉ, Salvador (28/02/1894) «L'escola jurídica catalana. Sigle XVII. En Fransesch Martí y Viladamor». *La tradició catalana*, II, 4, pp. 50-53; (15/03/1894), II, 5, pp. 75-77; (31/03/1894), II, 6, pp. 91-94; (15/07/1894), II, 10, pp. 147-150; (15/08/1894), II, 11-12, pp. 163-167.

⁷¹⁰ *Ibidem*, (15/08/1894), p. 167.

⁷¹¹ *Ibidem*, (28/02/1894), p. 50.

⁷¹² *Ibidem*, p. 53.

⁷¹³ *Ibidem*.

tomisme, i arribar, igualment, a conclusions «cristianes» fidels a l'esperit de Catalunya. Aquesta crítica de Bové al tomisme imperant als seus cercles —en especial, al Seminari— encara és molt lleu, i conviu sense contradicció, al llarg de l'article, amb elogis de la doctrina de Tomàs d'Aquino. Ara bé, creiem que s'ha d'interpretar com un precedent immediat de la contundent crítica contra Torras i Bages que publicarà només dos anys després a *l'Assaig crítich sobre'l filsofph barceloní en Ramon Sibiude* (1896), i que comentarem en detall. La desvinculació inequívoca entre tomisme i catalanisme, sense mai renunciar al valor cristià del segon, és allò que al futur portarà a Bové a recercar referents intel·lectuals alternatius a Tomàs d'Aquino, referents d'origen genuïnament català, convençut que l'esperit cristià de Catalunya no calia recercar-lo en fonts estrangeres. En un primer moment, ho intentarà amb Ramon Sibiuda. Més tard, i amb una gran influència al debat sobre la filosofia nacional catalana, amb Ramon Llull.

4.2. *El contacte amb Menéndez Pelayo*

Segons Avinyó i Rourera, l'any 1895 significa un punt d'inflexió en la trajectòria intel·lectual de Bové, i el cert és que ho va ser també en un sentit vital. D'una banda, va tornar a guanyar els Jocs Florals de Barcelona pel seu treball titulat *Estudi sobre'l Bisbe d'Ozca En Vidal de Canyelles, consultor del Rey Don Jaume y sa significació jurídica*, de format molt similar a l'estudi jurídic de l'any anterior.⁷¹⁴ D'altra banda, Bové va acabar els seus estudis al Seminari de Barcelona i finalment va ser ordenat prevere el dia 8 de juny. Un article de *La Veu de Catalunya* relata amb pèls i senyals la cerimònia que oficià per primera vegada a l'església de Santa Maria del Taulat de Barcelona a la vigília del seu vint-i-sisè aniversari.⁷¹⁵ En primer lloc, l'article deixa constància de «do sermó notabilíssim, savi i eloqüent que pronuncià l'ilustre sacerdot y escriptor regionalista, Dr. D. Joseph Torras y Bages».⁷¹⁶ Com hem vist, era una pràctica habitual de Torras i Bages pronunciar els sermons de la «missa nova» dels seus protegits, tal com va repetir més tard amb Clascar. En segon lloc, l'article relata el dinar que va seguir a la cerimònia, en el qual «inicia'ls brindis lo company del nou celebrant en N. Font y Sagué qui improvisá un petit discurs llegint ensems una poesia»; i el rellevà, significativament, «en Frederic Clascar, altre dels amichs que junt ab Mossen Bové han mantingut drete la bandera de les reivindicacions

⁷¹⁴ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 18-19.

⁷¹⁵ *La Veu de Catalunya*, s.t. (23/06/1895), p. 303.

⁷¹⁶ *Ibidem*.

regionalistes en nostre Seminari Conciliar». ⁷¹⁷ El mateix article aclareix que, a partir d'aleshores, Bové va ser destinat com a vicari a la parròquia de Sant Joan de Gràcia, on va traslladar-se —gràcies a la correspondència, sabem que al carrer de la Providència, 25, ben a prop de la parròquia— i des d'on signarà els treballs del pròxim any i mig. ⁷¹⁸

Ara bé, el «punt d'inflexió» a què es referien els estudiosos esmentats és un canvi d'orientació investigadora que, segons Avinyó, va ser resultat del contacte amb l'obra de Menéndez Pelayo: «l'entusiasme político-sociològic dels primers moments [de Bové] —afirma Avinyó— anava perfilant el seu objectiu propi; però la lectura de *La Ciencia Española*, de Marcel·lí Menéndez i Pelayo canvià la direcció de les seves inquietuds juvenícoles. Aquelles planes de prosa clara i elegant (...) envaïren la seva pensa i conqueriren el seu cor. Impulsiu com era, deixà aleshores la literatura per llançar-se de ple en el camp de la ciència». ⁷¹⁹ Gràcies de nou a la premsa de l'època, podem assegurar que ja feia temps que Bové s'havia interessat per la filosofia, i concretament per la història de la filosofia als Països Catalans. En un elogiós article del seu últim treball premiat, publicat el mateix mes de maig de 1895, ja s'esmenta que Bové «está preparant un gran estudi sobre en Ramon Sabunde, de quin estudi n'ha presentat enguany un cròquis als Jocs Florals». ⁷²⁰ Més significativament encara, s'afirma que aquest futur estudi és tan sols «la primera pedra d'un plan que, ja fa temps, l'ha enamorat: la creació de una *biblioteca de filòsofs catalans*». ⁷²¹ No tenim constància de quan Bové va idear aquest projecte, però no hi ha dubte que, com a mínim des d'aquest moment, va dedicar-se amb cos i ànima a la filosofia. El mateix periodista assevera —presumiblement, a partir d'una entrevista personal amb l'autor— que Bové «fins ara ha divagat, y ses tendències no eren ben concretes» però que «d'aquí en davant, lo críticisme filosòfich serà sa tasca». ⁷²²

Des de Gràcia, sabem que Bové va estar redactant el futur estudi sobre Sibiuda. Rourera facilita una factura de l'avui desapareguda llibreria Verdaguer de Barcelona en la qual queda constància dels llibres que Bové va

⁷¹⁷ *Ibidem*.

⁷¹⁸ BOVÉ, Salvador (04/01/1896) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo», v. XIII, 565. Extret de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-4-janer-1896-818982/html/>

⁷¹⁹ AVINYÓ, Joan (1934) *Un fervorós lul·lista modern: semblança biogràfica del Dr. Salvador Bové*. s.n., p. 377.

⁷²⁰ «Mossen Salvador Bové y Salvador» (12/05/1895) *La Ven de Catalunya*, p. 227.

⁷²¹ *Ibidem*.

⁷²² *Ibidem*.

adquirir en aquelles dates.⁷²³ D'una banda, no sorprèn la compra dels *Essai* de Montaigne, on s'hi troba la famosa *Apologia de Ramon Sibiuda*.⁷²⁴ D'altra banda, també es pot contrastar l'adquisició d'una traducció castellana de *La crítica de la raó pràctica* de Kant, una obra que Bové citarà profusament al seu *Assaig* a causa de la comparació sistemàtica que estableix entre la demostració de l'existència de déu per part de Sibiuda i el postulat de la raó pràctica de Kant.⁷²⁵

Igualment, el futur *Assaig* dona testimoni del treball d'aquells dies a través de quatre cartes datades que Bové va reproduir-hi íntegrament. Es tracta de cartes de contesta a la pregunta pel verdader nom de Sibiuda, enviades per Joan Segura (29/10/1895), Josep Balari (14/11), Marian Aguiló (26/11) i Josep Miquel Guàrdia (14/12). En aquella època, a l'autor del *Llibre de les criatures* se'l coneixia per molts noms diferents, perquè el nom original havia estat «deformat fins a extrems increïbles» pels copistes i impressors al llarg dels segles, afirma Jaume de Puig.⁷²⁶ És per aquesta raó que Bové va voler-se assessorar per filòlegs de la seva època. Aquí tan sols volíem constatar documentalment que el mes d'octubre de 1895, Bové continuava treballant intensament en el seu *Assaig*. Ell mateix, en un article posterior que haurem de comentar amb detall, afirma que el seu amic Clascar «alguns dijous a la tarda venia a passar una estona a la Rectoria de S. Joan de Gracia», i discutien sobre Sibiuda i la interpretació que n'havia fet Torras i Bages.⁷²⁷ Segons Bové, Clascar va ser «l'únich confident y amich a qui jo tenia sobre coses de filosofia».⁷²⁸

⁷²³ La factura està datada del dia 26 de juny de 1896, però hi consten les dates d'adquisició concretes, anteriors a aquesta data. Rourera, altra vegada, no esmenta com va aconseguir fer-se amb aquest valuós document. Vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Bové* (1896-1915). Institut d'Estudis Catalans, p. 18, n.14.

⁷²⁴ Els *Essai* de Montaigne van ser adquirits per Bové el dia 16 d'octubre de 1895, segons la factura esmentada.

⁷²⁵ La traducció castellana de la *Kritik der praktischen Vernunft* va ser adquirida per Bové el dia 2 de setembre de 1895, segons la factura esmentada. Molt probablement, es tracta de la traducció d'Alejo García Moreno, que data de l'any 1876, que seria la més propera al moment de la compra. La referència completa és: KANT, Manuel [sic] (1876) *Crítica de la razón pràctica precedida de los Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Francisco Iravedra, Antonio Novo. Sobres les traduccions de Kant al castellà, vegeu: PALACIOS SÁNCHEZ, Juan Manuel (1974) «Kant en español». *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 9, pp. 195-202. Pel que fa a la comparació entre Sibiuda i Kant, serà comentada en detall més endavant.

⁷²⁶ PUIG, Jaume de (1997) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, p. 28.

⁷²⁷ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 215.

⁷²⁸ *Ibidem*.

Tot i això, a partir de l'any següent, 1896, Bové va trobar un altre amic per correspondència: el mateix Menéndez Pelayo. Del dia 4 de gener d'aquell any data, en efecte, la primera carta d'una correspondència que Rourera no va tenir en compte —o desconeixia— i que, en canvi, Serra de Manresa ja la inclou al seu estudi. Escrita en català, una llengua que Menéndez Pelayo comprenia arran de la seva estada a la Universitat de Barcelona, pensem que aquesta correspondència és ben significativa, perquè representa de manera palpable la dependència teòrica del debat sobre la filosofia nacional catalana respecte la filosofia nacional espanyola. A la primera carta, Bové reconeix que escriu a Menéndez Pelayo «sense tenir la honor de conèixer personalment, y sí tant sols per les seves obres» i que, a més, ho fa, significativament, «degut á la indicació que ahir me feu mon amich lo Dr. Torras y Bages de que Vosté'm podría servir en lo que yo desitjo». ⁷²⁹ Bové li explica que està duent a terme la seva investigació sobre Sibiuda, i que a ell, Menéndez Pelayo, «que es tant amant de les coses catalanes, y de grans coneixements filològichs universalment regoneguts, acudeixo avuy esperant de sa amabilitat tindrà á bé donarme'l seu respectable parer». ⁷³⁰ Bové li planteja tres preguntes, de nou sobre el verdader nom de Sibiuda, una qüestió que el tenia ben capficat: «1.er ¿quin li sembla de tots aquells noms [que li acaba de proposar Bové] es lo verdader nom del philosoph?; 2.º Lo nom que Vosté digui, ¿pertany á la llengua catalana, antiga ó moderna?; 3.er ¿pertany al provençal, antich també ó modern?». ⁷³¹ Més enllà de la pregunta pel nom, Bové també li demana si pot proporcionar-li alguns exemplars d'una bibliografia sobre Sibiuda que afirma haver vist esmentada a les seves obres. Tanmateix, els tres llibres requerits per Bové (el de Schaur, Schumann i Holbertg) no apareixen esmentats al seu futur *Assaig*, raó per la qual hem de suposar que no va arribar a adquirir-los a temps. ⁷³²

Finalment, la carta esmentada aporta una última dada interessant: Bové hi afirma que «servidor posseheixo un exemplar [del *Llibre de les Criatures*] (...) anterior al [concili] Tridentí, y en ella s'hi troba lo Prólech». ⁷³³ Bové es refereix al pròleg de l'obra de Sibiuda que, efectivament, el concili de Trento va prohibir l'any 1564, i que tants maldecaps portarà al jove filòsof. La informació, però, és rellevant en la mesura que podem datar la

⁷²⁹ BOVÉ, Salvador (04/01/1896) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo», v. XIII, 565. Extret de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-4-janer-1896-818982/html/>

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ *Ibidem*.

⁷³² *Ibidem*.

⁷³³ *Ibidem*.

troballa d'aquest exemplar per part de Bové, narrada àmpliament al mateix *Assaig*. Després d'haver constatat, per la lectura de *La historia de las ideas estéticas en España*, que Menéndez Pelayo tan sols disposava d'un exemplar del *Llibre de les criatures* anterior al concili de Trento, Bové confessa que «ja no teníem cap esperança, perquè en la Biblioteca Universitaria ni pensarhi. (...) Però un día regirant-hi llibres y més llibres, no sé com Deu ho volgué, se'ns posà á les mans un exemplar de la *Teología Natural*, gòtich, fet á Lyó l'any 1540, y que per lo tant duria'l Prólech. Nos saltà'l cor d'alegría; semblavam uns nens: ara ho veyém». ⁷³⁴ Malauradament, però, Bové es trobà amb un contratemps que, *malgré lui*, no té pèrdua: «lo envejat Prólech ja hi era, mes una mà, no sé si dirna piadosa ó tonta, s'entretingué á passar una ratlla per damunt de totes ses línies. Nos enfadarem de valent: que la ratlla era un bon xich grossa». ⁷³⁵ Però malgrat això, Bové va saber posar-hi remei, perquè «gratia á Deu, lo temps ja havia acalrit una mica la tinta, y á la llum del sol, y per medi de un lente, á empentes y a rodolons, poguérem finalment llegir tot lo Prólech». ⁷³⁶ Més enllà de l'anècdota, va ser d'aquesta manera com Bové va aconseguir transcriure i reeditar el pròleg del *Llibre de les criatures* per primera vegada des de feia més de tres-cents cinquanta anys. ⁷³⁷

4.3. *L'Assaig crític sobre'l filsoh barceloní en Ramon Sibiuda*

Segons Jaume de Puig, màxim estudiós de l'obra sibiudiana i traductor al català del *Llibre de les criatures*, l'*Assaig* de Bové és el «primer estudi modern bibliogràficament informat sobre Sibiuda». ⁷³⁸ I en concret, «és el primer estudi d'una certa extensió que apareix sobre Sibiuda a Catalunya i en aquest aspecte concret no ha estat encara superat». ⁷³⁹ Això es deu a què Bové «es planteja tots els problemes relacionats amb la figura i la doctrina de Ramon Sibiuda» i que, a més, «fins a l'any 1896, és l'home que ha aplegat més materials

⁷³⁴ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filsof en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 406-07.

⁷³⁵ *Ibíd.*, p. 407.

⁷³⁶ *Ibíd.*

⁷³⁷ El pròleg apareix reproduït a: *Ibíd.*, pp. 404-07, n.1.

⁷³⁸ PUIG, Jaume de (2015) «Francesc Pujols i Ramon Sibiuda. Edició de l'Hiparxiologi». Dins: TERRICABRAS, Josep M^a (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta, p. 37.

⁷³⁹ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 321. Val a dir que, als nostres dies, sí que ha estat superat pel propi treball de Jaume de Puig, *La filosofia de Ramon Sibiuda* (1997).

bibliogràfics i els ha tingut en compte en la seva investigació».⁷⁴⁰ Així doncs, no hi ha dubte del valor historiogràfic de l'*Assaig*, que per primera vegada al nostre país situava a Sibiuda d'una manera acadèmica o, com a mínim, ben informada. Ara bé, el mateix Jaume de Puig adverteix que, malgrat això, l'estudi pateix d'un problema metodològic. D'una banda, i malgrat el títol complet de l'obra, el mètode de Bové és «poc crític en l'examen dels materials rebuts i poc crític en l'examen del pensament de Sibiuda».⁷⁴¹ D'altra banda, l'*Assaig* peca de ser una apologia entusiasta de Sibiuda, el qual hi és «més reivindicat que no pas exposat i correctament emmarcat en la filosofia del seu temps», cosa certament inapropiada, per a un estudi acadèmic.⁷⁴² Ara bé, malgrat que Jaume de Puig fa bé d'assenyalar les febleses i la falta de rigor metodològic de l'*Assaig*, pensem que l'obra no pot comprendre's correctament sense ubicar-la en el debat d'historiografia nacionalista de la filosofia que hi estava havent a Catalunya. El llibre de Bové no és només una notable aportació a l'estudi de Ramon Sibiuda, sinó que, a més, representa un moment clau del debat entorn la filosofia nacional catalana. Per aquesta raó, defensarem que gran part de les febleses que Jaume de Puig identifica al llarg del text cal llegir-les com arguments propis d'aquest gènere historiogràfic de la filosofia.⁷⁴³ Concretament, defensarem que es tracta d'arguments contra *La tradició catalana* de Torras i Bages, que, com veurem tot seguit, hi surt molt mal parada.

La presa de partit per Sibiuda, i aquest entusiasme acrític, que sens dubte porta Bové a sobreestimar Sibiuda en excés, tenen, doncs, malgrat tot, una significació política. La teologia racional de Sibiuda, lluny de l'homenatge constant que el tomisme ret a l'autoritat —ja sigui a l'escriptura, els teòlegs o a la jerarquia eclesiàstica—, pot plantejar-se com una alternativa lliure i pròpiament filosòfica a l'escolàstica. Això no significa que Sibiuda no fonamentés el seu pensament en autors precedents. Les fonts medievals de la seva obra (Agustí, Anselm, Hug de Sant Víctor, etc.) han estat estudiades amb detall pel mateix Jaume de Puig.⁷⁴⁴ Ara bé, la dimensió «renaixentista» o «humanista» de Sibiuda —en expressió d'Eusebi Colomer—⁷⁴⁵ permet una lectura que el fa més independent de l'edat mitjana d'allò que realment va ser, i és a aquesta possible

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 325.

⁷⁴¹ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 321.

⁷⁴² *Ibidem*.

⁷⁴³ Val a dir que el mateix Jaume de Puig és conscient d'això, malgrat que no ho té en compte per a la seva anàlisi. Vegeu: PUIG, Jaume de (2015) «Francesc Pujols i Ramon Sibiuda. Edició de l'Hiparxiologi». TERRICABRAS, Josep Maria. *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta, pp. 37-38.

⁷⁴⁴ PUIG, Jaume de (1998) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 126-134.

⁷⁴⁵ COLOMER, Eusebi (1997) «L'Humanisme filosòfic: Sibiuda i Vives». *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el Renaixement*. Institut d'Estudis Catalans-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 80.

lectura a què Bové s'aferrarà, exagerant la tendència de Sibiuda com un pensador independent i desarrelat de la seva època.

Aquesta va ser l'aposta de Bové, qui, com veurem tot seguit, va voler utilitzar el *Llibre de les criatures* com a manifest en favor d'un catalanisme que, a diferència del regionalisme de Torras i Bages, fes un pas més en la defensa de l'autonomia de Catalunya. El país, no tan sols no devia res a l'estranger, filosòficament parlant —ni tan sols, a Tomàs d'Aquino—, sinó que, al contrari, havia estat Catalunya qui havia il·lustrat la ment d'Europa a través d'autors com Sibiuda. El paral·lelisme és clar: calia «catalanitzar» la història de la filosofia als Països Catalans —és a dir, independitzar-la del tomisme i la filosofia espanyola— per tal d'alliberar el país, al seu torn, dels jocs polítics d'Espanya i del Vaticà. Sense que això, en el cas de Bové, signifiqui en cap moment dubtar de la naturalesa intrínsecament cristiana de Catalunya.

Per tal d'evidenciar l'ús polític de l'obra de Sibiuda, a continuació estudiarem solament aquells aspectes de l'*Assaig* que tinguin a veure amb el debat nacionalista de la filosofia, i no pas l'estudi del pensament de Sibiuda *per se*, sobre el qual no seria pertinent que especuessin ara. Farem justament a la inversa, doncs, de l'estudi de Jaume de Puig.

4.3.1. El caràcter filosòfic català

Malgrat que Bové no li dedica cap capítol, la definició del caràcter filosòfic català és una qüestió central i que travessa tot l'*Assaig*. No obstant això, Bové no hi innova pas gaire. D'una banda, considera que «la gent catalana [és] partidària sempre, y en grau superlatiu, de la observació psicològica y de la del mon estern» i que, per aquesta raó, «es bastant refectaria á tota mena de estudis que no tinguen obgettivitat práctica».⁷⁴⁶ El pensador català, afegeix, «en la gimnasia del enteniment no més s'hi entreté lo necessari».⁷⁴⁷ Res, doncs, que no haguessin defensat ja Clascar i Torras i Bages. Per si n'hi havia cap dubte, Bové mateix, per tal de justificar la seva posició etnològica, apel·la ni més ni menys que a l'autoritat de Llorens i Barba, «lo malaguanyat catedràtic de aquesta Universitat», el qual «no'ns deixaria mentir».⁷⁴⁸ Igualment, d'altra banda, en una línia més aviat teològica, Bové afirma «que'l panteisme repugna essencialment al geni catalá» perquè caracteritza aquest poble com «una raça plena de maturitat de seny y d'acuytat d'enginy, una raça en que'l sentiment de la

⁷⁴⁶ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosofh en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 338.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

personalitat, fortament empeltat en les idees, en les creencies y en les costums, sobrix per tot arreu, tant en lo caràcter fereny de l'individu, com en l'esperit d'independència de la nostra gent en general». ⁷⁴⁹ El panteisme, doncs —que aquí és usat com a exemple, per tal de definir per contrast el caràcter filosòfic català—, significaria tant la negació de l'individualisme com del sentit comú propis dels catalans, raó per la qual considera, igual que Torras i Bages, que els catalans no han tendit mai a la mística irracionalista. Contràriament, afirma Bové, «la naturalitat de seny y lo esperit del just medi, caràcters distintius de la raça catalana, no li permeteren [a Sibiuda] allistarse sota'ls plechs de cap de aquelles banderes tant estremades y radicals». ⁷⁵⁰

Bové no dubta a usar aquesta concepció etnològica, heretada dels seus predecessors, per tal de d'interpretar el pensament de Sibiuda. Això li permet, des del punt de vista de la historiografia nacionalista, «catalanitzar-lo», és a dir, incloure'l al cànon de «l'escola filosòfica catalana». Una maniobra que, com hem vist, ja havia dut a terme Torras i Bages a *La tradició catalana*, però que, quatre anys després, Bové reafirma. A l'*Assaig*, en efecte, Sibiuda és presentat, anacrònicament, com un filòsof «psicologista experimental», fins i tot pel que fa a la seva mística que denomina, precisament, «misticisme psicològich», ja que «lo misticisme que es basa en ella —afirma Bové— es amb molta facilitat conduit á la noció de la realitat y's posa en certa manera molt aprop del home». ⁷⁵¹ Segons Bové, «en lo filosoph catalá lo misticisme prengué una forma, no metafísica en absolut, però no tampoch del tot ascética com en los místichs castellans del segle XVI». ⁷⁵² Que ho compari amb la «filosofia espanyola», i que en sobresalti la superioritat de Sibiuda, tampoc és, com hem vist, res original, i no ens ha de sorprendre en absolut. Per la mateixa raó, Bové no dubta ni un moment a considerar Sibiuda com a «pare é inspirador [de] la escola d'en Reid y l'Hamilton», és a dir, com a precedent de l'escola escocesa. ⁷⁵³ Sibiuda és una de les majors i més primerenques manifestacions filosòfiques del seny o sentit comú dels catalans; una aportació intel·lectual que Catalunya hauria transmès a la resta de nacions —i especialment, doncs, a Escòcia— a través d'aquell que Bové considera, erròniament, un dels seus deixebles: Joan-Lluís Vives. Segons Bové, en efecte, «lo Vives volgué seguir les petjades d'en Sibiude, y'ls buyts del mestre los omplí'l deixeble». Per a argumentar-ho, cita alguns fragments del *De veritate fidei cristianae* de Vives, on procurar mostrar alguns pretesos paral·lels entre els dos autors. ⁷⁵⁴ La maniobra de Bové és clara, doncs:

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 384.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 328.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 383.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 359.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 329. Per a les comparacions i pretesos paral·lelismes entre Sibiuda i Vives que analitza Bové al seu *Assaig*, vegeu pp. 329-331.

traçar una continuïtat del pensament filosòfic català que vagi, com a mínim, de Sibiuda a Llorens i Barba, tenint com a baules intermèdies a Vives i l'escola escocesa. En aquest sentit, cap novetat.

Ara bé, les semblances entre el model de Bové i el de Torras i Bages s'acaben aquí. I ho fan perquè discrepen sobre un punt fonamental: la consideració i el valor del lul·lisme. A diferència del seu protector, l'any 1896 Bové ja mostra, prematurament, un entusiasme pel projecte de Lull. Al capítol preliminar de l'*Assaig*, en què Bové esbossa una història de la filosofia als Països Catalans del segle XV —que, com no podria ser d'una altra manera, encara és molt incompleta—, el lul·lisme és el protagonista indiscutible. Bové hi esmenta representants catalans de l'escola lul·liana tals com Pere Joan Llobet (†1460), Gabriel Desclapés, Pere Daguí (1435-1500), Joan Cabaspre (1455-1529) i, especialment, Jaume Gener (†1510), a qui fins i tot dedica un breu capítol independent.⁷⁵⁵ L'actual *Diccionari d'escriptors lul·listes* dona fe que es tracta d'uns autors ben poc estudiats, dels quals s'ha generat poca bibliografia dels temps de Bové ençà.⁷⁵⁶ Però en qualsevol cas, el tractament que Bové en fa l'any 1896 denota una inèdita admiració cap al lul·lisme entre els interlocutors del debat sobre la filosofia nacional catalana, encara més extraordinària tenint en compte la seva «formació» en el paradigma de Torras i Bages. Precisament, aquí rau una de les originalitats de Bové, qui, malgrat acceptar la definició del caràcter filosòfic català assentada per *La tradició catalana*, no veu en el lul·lisme ni un enemic, ni una heretgia, ni, encara menys, una mostra de desviació del geni filosòfic català. Ans al contrari, el considera una de les seves legítimes i més genuïnes manifestacions.

Aquesta discrepància es fa present a l'*Assaig* en el moment que Bové considera a Sibiuda una «branca» del lul·lisme, una tesi plenament acceptada avui per Jaume de Puig.⁷⁵⁷ Segons Bové, en la seva gran empresa

⁷⁵⁵ Bové en parla a *Ibidem*, pp. 248-255; i, específicament sobre Jaume Gener, a *Ibidem*, pp. 226-237.

⁷⁵⁶ TRIAS, Sebastià (2009) *Diccionari d'escriptors lul·listes*. Edicions UIB. Es tracta d'un buit més en la història de la filosofia als Països Catalans i, consegüentment, pensem que una bona línia d'investigació pel futur. Especialment, per tal de trencar el prejudici sobre la pretesa «decadència» d'aquesta història a partir del segle XVI.

⁷⁵⁷ Jaume de Puig afirma, sobre aquest aspecte, que «Ramon Sibiuda no deixa d'ésser un home del camp lul·lià». Ara bé, afegeix que «per a definir el lul·lisme sibiudià, és important d'adonar-se que Sibiuda fa donar un tomb sensacional al lul·lisme. Per salvar-ne la finalitat apologètica, sacrificarà l'artilleria artística i combinatoria i procurarà de reintegrar l'actitud lul·liana de defensa de la fe als mètodes i a les autoritats de l'escola». Una maniobra que aquest estudiós compara, ni més ni menys, amb la maniobra que Aristòtil dugué a terme amb el seu mestre Plató, que per defensar-lo més bé hagué de renunciar a part de la forma i la doctrina. Així doncs, el pensament de Sibiuda consisteix, doncs, en les seves pròpies paraules, en una «temptativa de reformulació general del pensament lul·lià des del cos universitari». És per aquesta raó que Jaume de Puig considera que «des d'aquest punt de vista, Sibiuda és el més gran

filosòfica, «en Ramon Llull, ab tot y'l el seu talent, sols comparable ab lo de Sant Tomàs, y á causa potser un xich de les seves excentricitats, no'n reeixí ab tot lo fruyt que era menester»; però, malgrat això, a Catalunya en quedaren «algunes branques de les quals après nasqueren en Sibiude y en Lluís Vives», juntament amb tots els lul·listes esmentats més amunt.⁷⁵⁸ L'objectiu d'aquesta empresa compartida per tots els lul·listes, inclòs doncs Sibiuda, era, segons paraules de Bové, «provar los dogmes cristians per la rahó natural».⁷⁵⁹ Ara bé, Bové matisa que «tant en Llull com en Sibiude no pretenien *provar* la divinitat de la religió cristiana *solament ab argument de rahó*; ells tan sols volien demostrar que'ls misteris del Christianisme no s'oposen pas á la rahó, y que si lo Evangeli te les seves fosquedats, la naturalesa també te les seves» (la cursiva és de Bové).⁷⁶⁰ Dit d'una altra manera, «ell no intentà donar explicació racional dels misteris; lo que feu es convertir en positiva la argumentació negativa».⁷⁶¹ Tot i el matís, la significació historiogràfica del discurs de Bové continua essent la mateixa. A diferència de Torras i Bages, Bové no veu en la pretensió de *provar* racionalment la fe (o demostrar la seva compatibilitat amb la raó) ni un problema teològic ni un indicatiu de poca catalanitat. Segons afirma, exposant les seves pròpies consideracions sobre aquesta qüestió —i no pas les de Llull i Sibiuda—, «la rahó no es que sigui inútil pera la fé», sinó que «ella'ns agafa per a la mà y no'ns dexa fins á arribar al mateix vestíbol de la Revelació, y'ns posa á la disposició seva».⁷⁶²

4.3.2. Crítica a l'escolàstica

Aquesta concepció “liberal” de Bové, que no veu cap problema doctrinal en les denominades «teologies naturals», va acompanyada per una significativa animadversió cap a l'escolàstica, que no deixa de ser sorprenent, atès el seu context educatiu i intel·lectual. L'*Assaig* està plegat de crítiques cap a aquestes doctrines, i, especialment, cap al tomisme. Les paraules de Bové són dures i valentes, tenint present quan i, especialment, des d'on escriu. Segons afirma, els escolàstics «prostituhien la Bíblia y la autoritat dels Sants Pares, volentho

normalitzador de Llull a principis del segle XV». PUIG, Jaume de (1998) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 82-83.

⁷⁵⁸ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosofh en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 326.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, p. 329.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 331.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 402.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 334. No deixa de ser rellevant, i il·lustratiu per tal d'estudiar el pensament de l'autor, que, just després d'aquesta afirmació, Bové citi l'autoritat de Pascal sobre aquesta temàtica.

provar tot»; promovien, durant l'edat mitjana, «grans avalots dins los convents buscant diferencies entre *vidi Papam* i *Papam vidè*»;⁷⁶³ i, afegeix irònicament, «s'entretenien en fer sil·logismes pera saber los cabells de la barba de Nostre Senyor Jesuchrist».⁷⁶⁴ Bové insisteix molt en la futilitat de les discussions escolàstiques: «lo escolasticisme —afirma— en tant ab les seves subtileses tontes, ab abstraccions que ho eren més y ab un formalisme excessiu, allunyava de si als homens qui mantenien encara una mica de sentit comú».⁷⁶⁵ La referència al poc sentit comú d'aquells que segueixen l'escolàstica és, en el context de la filosofia catalana, ben punyent, i sens dubte un atac frontal cap aquells que, des de Torras i Bages, consideraven a Martí d'Eixalà i Llorens i Barba com a pensadors quasi-tomistes. Però Bové encara va més enllà, i afirma que totes les «reaccions y protestes (...) les tendències escèptiques y nominalistes, les aberracions panteistes y les exageracions místiques» van néixer precisament com a resposta a l'escolàstica que alguns autors tant s'entestaven a defensar encara: «Veus-aquí lo que infantà la morent Escolástica!», exclama.⁷⁶⁶

Aquesta interpretació historiogràfica de la filosofia medieval europea és ni més ni menys que el revers d'aquella defensada per Torras i Bages. En comptes de considerar els heretges com a excèntrics que atacaven de manera injustificada el dogma de l'església catòlica, raó per la qual se'ls havia de perseguir i castigar, Bové entén que els heretges i els crítics amb la doctrina, tot i molt probablement equivocats, estaven plenament legítims a protestar contra una filosofia pervertida i pervertidora del missatge cristià original. Per aquesta raó, Bové no dubta en afirmar que Sibiuda estava contextualment justificat en la seva empresa filosoficoteològica: «lo que ell volia —afirma— era cridar la atenció dels seus contemporanis, férloshí perdre de vista la ciencia antiga y obrir un nou viarany á les investigacions dels homens pensadors, y açó en tots los ordes del conexement fins en la religió».⁷⁶⁷ L'objectiu final de Sibiuda, segons Bové, era que «que'ls homens de ciencia, tan en la esfera natural com en la sobrenatural, tinguessin en menos la autoritat dels segles passats, fessen menos cas de les abstraccions metafísiques ab que solien estudiarho tot (...) é interrogassen més á la mare naturalesa».⁷⁶⁸

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 240.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, p. 323.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 326.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 343.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

Bové planteja, doncs, la lectura d'un Sibiuda «positivista» *avant la lettre*, enemic de la metafísica i gairebé «naturalista»; una lectura que, com hem vist, ja havien ofert Clascar i Torras i Bages. Ara bé, a diferència dels seus dos predecessors immediats, Bové considera que el positivisme sibiudià és superior —fins i tot, metodològicament parlant, no solament doctrinal— a l'escolàstica que pretenia combatre. O dit d'una altra manera, Bové considera Sibiuda com un exemple perenne i allisonador de la necessitat de rebutjar l'autoritat per l'autoritat. És en aquest sentit que Bové s'esforça per oferir una lectura de Sibiuda com un precedent del «criticisme modern». ⁷⁶⁹ Una maniobra que d'altres, com ara Gabriel Compayré (1872), ja havien intentat amb anterioritat. ⁷⁷⁰ Sense poder entrar en els detalls, val la pena fer notar que Bové dedica força pàgines a demostrar el pretès deute epistemològic que Descartes, Leibniz i Kant tenen amb Sibiuda, considerant, efectivament, que «en Descartes (...) se aprofità del nostre philosop en la reforma del Método»; ⁷⁷¹ que Sibiuda és «lo precursor de Leibniz» pel que fa a l'optimisme de la teodicea; ⁷⁷² i que, pel que fa a Kant, «escusat sembla advertir que esta doctrina d'en Ramon Sibiude conté lo fondo y la esencia de la *Crítica de la razón práctica*». ⁷⁷³ Totes elles són especulacions que Jaume de Puig ha desmentit posteriorment, sens dubte. En primer lloc, aclarint que, a diferència de Descartes, «no hi ha la més petita ombra d'escepticisme ni d'idealisme en l'actitud sibiudiana», i que si Descartes «dubta i s'arrapa a la certesa d'aquesta dada de la consciència», en canvi, «Sibiuda s'arraparà encara a la solidesa del món exterior». ⁷⁷⁴ I en segon lloc, aclarint que, malgrat que Bové «s'entesta a veure en Sibiuda una presentació de la immortalitat de l'ànima com un postulat de la raó pràctica», ⁷⁷⁵ la veritat és que «la gran diferència que separa la moral sibiudiana de la de Kant» consisteix en què en l'ètica kantiana «és la llibertat la qui busca i decideix sobiranament allò que és bo» i, en canvi, «en el *Liber creaturarum* el bé és donat amb la natura, i la llibertat només pot rebutjar-lo o adequar-s'hi». ⁷⁷⁶

Totes aquestes imprecisions, resultat de «l'afany amb què [Bové] persegueix l'intent de demostrar la modernitat o la perennitat del pensament Sibiuda», comportaren, de nou segons Jaume de Puig, que Bové

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 307.

⁷⁷⁰ PUIG, Jaume de (1998) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, p. 116, n. 93.

⁷⁷¹ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosop en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 394.

⁷⁷² *Ibidem*, p. 372 i 375.

⁷⁷³ *Ibidem*, p. 395.

⁷⁷⁴ PUIG, Jaume de (1998) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, p. 116.

⁷⁷⁵ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 324.

⁷⁷⁶ PUIG, Jaume de (1998) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, p. 168, n. 84.

fos incapaç de «donar-ne una valoració històrica més ponderada i real».⁷⁷⁷ Ara bé, tal com hem defensat, allò que l'*Assaig* perd en rigor filosòfic ho guanya en ofensiva contra el tomisme imperant dins els cercles intel·lectuals de l'església catalana. I en concret, contra aquells que defensaven la tradició escolàstica com la genuïna manifestació del pensament català. La maniobra de transformar Sibiuda en un precedent immediat de la modernitat filosòfica —i vincular-lo explícitament amb els grans noms de la seva història— significava apostar per una alternativa racional i no tan deutora de l'autoritat. Cal tenir present que, tal com hem anat veient al llarg de l'estudi, en aquell moment tot el clergat català tenia un «concepte pintoresc —afirma Jaume de Puig— (...) sobre el contingut, els problemes i el sentit de la filosofia moderna, en la qual no es veu pràcticament res més que l'intent de dissoldre el dogma catòlic».⁷⁷⁸ Malauradament, Bové no s'escapa tampoc d'aquest prejudici, fruit de la influència de l'encíclica *Aeterni Patri* de Lleó XIII. Ara bé, en lloc de reaccionar contra la modernitat retornant acríticament al tomisme, Bové busca un punt intermedi —posterior a l'època d'or de l'escolàstica, però previ al cartesianisme— que permeti no renunciar als avantatges del pensament modern però, al mateix temps, que no deixi l'església indefensa enfront l'ofensiva lliurepensadora, positivista, neokantiana, etc., a les quals, amb el tomisme, difícilment podrà sortir-ne victoriosa. L'any 1896, Bové troba aquest entremig en Ramon Sibiuda. Més tard, el trobarà en Lluïl.

L'*Assaig* pot considerar-se, doncs, una proposta alternativa a l'*Aeterni Patri*, és a dir, una aposta per un pensament catòlic premodern però per a la modernitat (i, per tant, exempt dels problemes doctrinals que l'església catòlica del segle XIX encara veia en el cartesianisme). Però, al mateix temps, també és una aposta per un pensament antropocèntric i parcialment introspectiu, el qual, a diferència del tomisme, és presumptament capaç de dialogar d'igual a igual amb el kantisme. És en aquest aspecte on es fa evident l'antitomisme de Bové. Per a ell, «lo nostre filosof s'eleva alguna vegada bon xich més que'l Mestre de les Escoles», especialment pel seu naturalisme;⁷⁷⁹ i també que, si bé ambdós filòsofs coincideixen en certs aspectes, Sibiuda té, precisament pel seu rebuig a l'autoritat, una concepció «encara més filosòfica y més original» que Tomàs d'Aquino.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 325.

⁷⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁷⁹ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosof en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 377.

⁷⁸⁰ *Ibidem*.

4.3.3. La crítica a Zeferino González i Josep Torras i Bages

La conseqüència immediata d'aquesta valoració tan favorable de Sibiuda és la crítica de Bové a la neoescolàstica de la seva època i, inevitablement, a la proposta de Torras i Bages sobre el valor tomista i jurídic de la filosofia catalana. En efecte, Bové afirma que «lo que es més trist es que alguns han torçat la verdadera significació que ell [Sibiuda] tingué en lo seu segle», moguts, d'una banda, per «la grossa ignorancia que hi ha sobre crítica filosófica» i, de l'altra, per «lo esperit d'escola», especialment el tomista, pels seguidors del qual «tot lo que no porta la marca de fàbrica del tomisme perd un cinquanta per cent de vàlua».⁷⁸¹ Significativament, la seva crítica a aquest aspecte implica posar en evidència una *contradicció* entre els judicis de dues de les eminències tomistes coetànies a Bové: el judici de Zeferino González i el judici de Josep Torras i Bages. Una contradicció que, tal com confessa el mateix Bové en un article posterior, li va ser suggerida pel seu amic Frederic Clascar.⁷⁸²

El primer dels seus interlocutors, Zeferino González, exarquebisbe de Toledo i Sevilla, mort tot just dos anys abans de la publicació de l'*Assaig*, havia escrit sobre Sibiuda a la seva *Historia de la filosofía* (1886), reconegudament tomista. Tal com constata Jaume de Puig, es tracta «d'un dels primers erudits o estudiosos espanyols que ho fa durant el segle XIX».⁷⁸³ El cas és que, tal com constata Bové, González va considerar que la doctrina sibiudiana «coincideix en lo fons ab la doctrina dels escolàstichs».⁷⁸⁴ Contrària, doncs, a la posterior visió de Torras i Bages, González «troba —ens confirma Jaume de Puig— que hi ha molts punts de contacte entre ell [Sibiuda] i Tomás d'Aquino», raó per la qual considera que «Sibiuda no és el racionalista que d'altres pregonen».⁷⁸⁵ Bové considera que aquesta interpretació «es tota una tonteria y ab perdó siga dit del talent indiscutible del sabi Cardenal».⁷⁸⁶ Contràriament, atribueix les preteses similituds que González estableix entre Sibiuda i Tomàs d'Aquino a la condició de sacerdot compartida per ambdós filòsofs: «¿per ventura —pregunta retòricament—, no sap que en Sibiude era capellà, y molt piadós, per cert? ¿Y qué podem

⁷⁸¹ *Ibíd.*

⁷⁸² BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 215.

⁷⁸³ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 317.

⁷⁸⁴ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosoph en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 318.

⁷⁸⁵ PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, p. 317.

⁷⁸⁶ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosoph en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 318.

dir los católichs sobre aquelles qüestions, sinó lo que'ns diu la Esglesia? (...) ¿Podíen dexar de coincidir en açó en Sibiude y Sant Thomás?». ⁷⁸⁷ Tot i que aquesta és una resposta que li serà durament retreta, Bové està convençut que l'assimilació de Sibiuda com a tomista —una opinió, certament, igual d'errònia— és una maniobra sectària: «veus-aquí lo que fan sempre los fanátichs partidaris de una escola», afirma, «amagar tant com poden lo bo dels contraris, y lo que no poden, dir que no es més que lo que diuen ells». ⁷⁸⁸ Per a Bové, Sibiuda es diferencia clarament del tomisme no pas pel contingut —que, segons ell, havia de ser necessàriament el mateix—, sinó precisament pel mètode emprat. Insistent de nou en la comparativa amb Descartes, afirma: «qué es lo que ha donat més gloria á en Descartes, sinó lo creure erradament tothom que ell aportà á les ciències filosòfiques, *un método nou?*» (la cursiva és de Bové); i afegeix, tot seguit, que «dihém erradament perque lo innovador no va esser pas lo filosofh francès, sinó en Ramon Sibiude». ⁷⁸⁹ Així doncs, per a Bové, l'opinió de González és una mostra de la inherent intolerància del tomisme, en aquest cas en la seva forma assimilacionista, que fins i tot seria capaç, afirma Bové irònicament, de fer veure «en Victor Cousin escolástich també». ⁷⁹⁰ Per aquesta raó, considera que aquells qui cultiven aquesta mena de tomisme demostren no ser uns veraders filòsofs, perquè «lo filosofh no deu esser de cap partit; deu cercar la veritat, y aquesta pot trobarse, y reyalment se troba, per tot arreu, si's vol véurela». ⁷⁹¹

No obstant això, al costat del tomisme assimilacionista de González, Bové hi contraposa explícitament el tomisme bel·ligerant de Torras i Bages. És ben significatiu que, a l'inici de la duríssima crítica al seu protector, Bové afirmi que «anem ara á parlar del Dr. Torras y Bages, y, á dir la veritat, ho fem ab por». ⁷⁹² Una por que justifica tot dient que «comprenem que atacarlo en alguna cosa es tirar pedres á un gegant», però que sospitem que no tan sols es tracti d'un temor intel·lectual, sinó també disciplinari, tal com va quedar demostrat al cap de ben pocs mesos. ⁷⁹³ En qualsevol cas, a l'*Assaig* justifica el seu atreviment tot afirmant, en una línia similar a l'apologia de la lliure filosofia que acabem de veure, que «nos podrém equivocar, però dirém lo que sentím». ⁷⁹⁴ Per començar, Bové afirma que les paraules que Torras i Bages dedica a Sibiuda a *La tradició catalana*

⁷⁸⁷ *Ibíd.*

⁷⁸⁸ *Ibíd.*, p. 317.

⁷⁸⁹ *Ibíd.*, p. 319.

⁷⁹⁰ *Ibíd.*, p. 320.

⁷⁹¹ *Ibíd.*

⁷⁹² *Ibíd.*, p. 321.

⁷⁹³ *Ibíd.*

⁷⁹⁴ *Ibíd.*

«denoten molta ingratitud», en la mesura que «al Dr. Torras no'l podem suposar ignorant del estat de la filosofia escolàstica en la primera meytat del quinzen segle». ⁷⁹⁵ Pressuposant que Torras i Bages acceptava la presumpta decadència de l'escolàstica del quatre-cents, Bové afirma que hauria d'haver posat de manifest l'originalitat i encert de Sibiuda a l'hora de defensar la fe catòlica. Però contràriament, i atribuint-ho de nou al sectarisme, Bové confirma que els tomistes de la mena de Torras i Bages «en lloch de agrair á aquestos genis [com Llull, Sibiuda i Vives] la valenta empenta que donaren al averroisme, o al seu net lo escepticisme, los motejaren ¿de qué dirien? d'heretges». ⁷⁹⁶ No deixa de ser ben rellevant que Bové caracteritzi la posició de Torras i Bages pràcticament amb els mateixos termes que la de Nicolau Eimeric, l'inquisidor i persecutor infatigable del lul·lisme. ⁷⁹⁷ Una comparació que, sigui dit de passada, no creiem que hagués desagradat a Torras i Bages, atesa l'oberta apologia que, com hem vist, havia fet dels dominics i la inquisició a *La tradició catalana*.

A més de la crítica anterior, Bové també s'atreveix a especular sobre la causa de la bel·ligerància de Torras i Bages contra Sibiuda, tot i que els termes en què la planteja són prou laxos per a atribuir-los a tot el projecte historiogràfic de *La tradició catalana*. Segons Bové, «lo Dr. Torras es molt escolàstich, y'l seu exclusivisme á favor de la doctrina de Sant Thomás, reconeix per causa única l'esser un xich poruch en materies de religió». ⁷⁹⁸ Torras i Bages ha estat «poruc», afirma Bové, a l'hora de judicar críticament la història de la filosofia als Països Catalans; i ho ha estat perquè l'estava estudiant no només d'una manera filosòfica, sinó també apologètica. Els termes en què ho planteja Bové són una bona mostra de com els termes de Torras i Bages, amb el temps, van anar girant-se en contra del seu propi creador: «l'autor de la *Tradició* —afirma Bové— te bastant del esperit crítich que desde en Ramon Llull, en Sibiude y en Vives fins á en Xavier Llorens, en Martí de Exalá y altres adeptes de la escola escociana aquí á Catalunya, sempre ha donades vida y forma al pensament, al esperit catalá»; ara bé, continua, «en sa qualitat de sacerdot, y virtuosíssim per cert, en tot lo que directa ó indirectament diu en relació ab la fé, se despulla d'aquell criteri tenint por de quedar malament». ⁷⁹⁹ Molt encertadament, Bové, per a criticar a Torras i Bages, descompon el mètode historiogràfic emprat a *La tradició catalana* i, tal com hem fet nosaltres, en diferencia dues maniobres diferents: la filosòfica (M1) i l'apologètica (M2). La primera (M1) la identifica amb el criticisme escocès —que els nostres protagonistes, ja ho hem vist, pressuposen sempre d'origen català—, considerant que, malgrat la naturalesa sincrònica de l'obra, els seus capítols poden llegir-se independentment els uns dels altres (és a dir, diacrònicament) i, així, esdevenir una

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 323.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, p. 240.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 254.

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 321.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 322.

crítica pròpiament filosòfica de cadascun dels filòsofs catalans estudiats. Tal com si, sembla suggerir Bové, cada un dels pensadors que apareixen a *La tradició catalana* pogués ser llegit com una dada de la consciència de l'esperit català. Una lectura, tot sigui dit, que ens sembla molt suggeridora i coherent amb el paradigma historicista de l'autor, malgrat que Bové no la desenvolupi més enllà. No obstant això, l'obra de Torras i Bages també es constituïria, segons Bové, per una segona maniobra, de caràcter apologètic (M2), la qual rivalitzaria amb l'anàlisi filosòfica. Tal com la caracteritza Bové, es tractaria d'una maniobra *contrària* a la primera, a través de la qual es censuraria, per motius dogmàtics, part del valor filosòfic dels autors considerats. Així, M1 podria considerar a la doctrina sibiudiana una gran aportació per la filosofia nacional catalana, atenent-se, d'una banda, a la seva pretesa originalitat filosòfica —que ja hem vist que Bové sobreestima, malgrat tot— i, de l'altra, a la seva significació històrica, ja fos pels Països Catalans, ja fos per la filosofia occidental en general. Però, al mateix temps, M2 diluiria o negaria el valor d'aquesta aportació atenint-se a l'estatus pretesament problemàtic en termes catòlics —almenys, ho era per a Torras i Bages i el seu cercle— d'una teologia natural com la plantejada per Sibiuda. El resultat d'aquest xoc entre M1 i M2 és, certament, una posició si no contradictòria, ambigua, que creiem que caracteritza prou bé la complexa realitat del discurs de Torras i Bages.⁸⁰⁰

En qualsevol cas, la crítica de Bové és clara, i queda ben consignada en aquest acudit sobre Torras i Bages que s'atreveix a consignar a l'*Assaig*: «en allò que Deu ha dexat á les disputes dels homens [Torras i Bages] no havia de pensar ab lo cap de Sant Tomás, sinó ab lo propi».⁸⁰¹ Segons Bové, Torras i Bages no hauria d'haver temut les conseqüències teològiques del pensament de Sibiuda, és a dir, no s'hauria d'haver-se censurat a través de la seva pròpia maniobra apologètica (M2). «¡Quina por tant tonta!», exclama.⁸⁰² Per contra, es

⁸⁰⁰ A diferència de Bové, nosaltres hem distingit 3 maniobres que configuren *La tradició catalana*: la contextual (M1), l'apologètica (M2) i la política (M3). La nostra, per motius metodològics, és una anàlisi historiogràfica, que pretén estudiar el discurs de Torras i Bages des d'una dimensió sincrònica, tan pel que fa a la relació dels autors que s'analitzen a l'interior del text, com pel que fa a la influència i lectures que s'han fet de *La tradició catalana* al llarg del temps. Pensem que plantejar-ho diacrònicament, com fa Bové, és deixar-se una part molt important de l'obra. No obstant això, les dues maniobres identificades per Bové poden assimilar-se fàcilment a les nostres (M1) i (M2) —ell, per motius de format, deixa fora la (M3), és a dir, la dimensió política de *La tradició catalana*—: la seva anàlisi filosòfica, en la nostra anàlisi historiogràfica esdevé una maniobra contextualista (M1), que posa en relació els autors atenint-se al seu context filosòfic; i la seva anàlisi apologètica coincideix plenament amb la nostra (M2). De fet, compartim amb Bové la crítica a la parcialitat dogmàtica i catòlica de Torras i Bages a l'hora d'estudiar la història de la filosofia als Països Catalans, tal com ja hem deixat prou clar, pensem, al capítol corresponent.

⁸⁰¹ *Ibidem*, p. 322.

⁸⁰² *Ibidem*, p. 321.

tractava d'estudiar la magnitud i vàlua filosòfica del pensament català, no pas de rebaixar-la. Curiosament, aquí Bové sembla mostrar una concepció *averroista* (volem dir, de «doble veritat») a l'hora de judicar el pensament nacional: apologèticament, no s'ha de censurar res de la història de la filosofia d'una nació. S'ha d'estudiar objectivament el seu valor filosòfic i, de manera independent, els teòlegs ja judicaran sobre els seus assumptes. Dit d'una altra manera, Bové denuncia que la recuperació del patrimoni filosòfic nacional —en el seu cas, del català— no pot estar subjecte a raons eclesiàstiques ni apologètiques, i que, en conseqüència, no es poden tornar a enterrar aquelles doctrines que, un cop excavades i presentades en el sòl nacional, els teòlegs creuen que contradiuen el dogma catòlic. Aquí, en Bové, el nacionalisme passa per davant de la fe, fet pel qual demostra tenir una concepció de la historiografia molt més moderna (i filosòfica) que Torras i Bages.

La diferència entre la parcialitat de Torras i Bages i la de Bové és *il·luminadora* sobre la concepció i els fins perseguits pels respectius projectes de construcció d'una escola filosòfica catalana. La crítica de Bové és pertinent en la mesura que denuncia la parcialitat de l'anàlisi de Torras i Bages. Bové fa evident que malgrat que el recorregut històric de *La tradició catalana* pugui ser correcte, en tot cas no ho és la manera de jutjar-lo. Així doncs, Bové denuncia la *inadequació* del mètode usat per Torras i Bages. La recuperació de Sibiuda, i de la seva teologia natural en particular, implica la reivindicació d'un pensament català més racionalista, i especialment no tomista, que Torras i Bages considerava una excepció del caràcter filosòfic de Catalunya. Bové, recuperant un pensador d'aquesta mena està criticant el model exclusivament tomista de l'església catalana de la seva època. Concretament, Bové està obrint la possibilitat de construir una escola filosòfica catalana no fonamentada en un criteri teològic, sinó filosòfic. Això permet valorar els autors per les seves contribucions estrictament filosòfiques, en comptes de jutjar la seva qualitat teològica o doctrinal, construint, en les seves pròpies paraules, una verdadera «historia de la filosofía á casa nostra».

4.4. La recepció immediata de l'Assaig

4.4.1. Les valoracions positives

L'assaig crítich sobre'l filosoph en Ramón Sibiude va ser premiat als Jocs Florals de Barcelona l'any 1896, on per tercera vegada va ser guardonat un treball de Bové.⁸⁰³ El premi havia estat ofert «al mellor estudi crítich de

⁸⁰³ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosoph en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 225-429.

un filòsof català»⁸⁰⁴ per part de la redacció del diari *Les quatre barras* de Vilafranca del Penedès, vila que des de la publicació de *La tradició catalana* pretenia promocionar l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans.⁸⁰⁵ Al document oficial dels Jocs consta que el consistori «ha concedit lo premi (...) ab consell de competent autoritat».⁸⁰⁶ Gràcies al testimoni de Narcís Oller, qui va presidir els Jocs Florals barcelonins d'aquell any, sabem que aquesta autoritat, en un primer moment, va ser confiada al propi Torras i Bages. Tanmateix, la cosa va torçar-se de seguida:

Poc sap mossèn Salvador Bové —confessa Oller a les seves *Memòries literàries*— les angúnies que vaig passar jo el dia que, ja força a prop del termini, se'm presentà al despatx el doctor Torras i Bages i em va exposar que, per certs escrúpols personals, derivats d'algunes cites indirectes que contenia el text i discrepàncies invencibles que hi havia entre l'autor i ell en la manera d'apreciar determinades actituds i doctrines d'En Sibiuide, havia de renunciar a la ponència que li havia estat encomanada!⁸⁰⁷

No hi ha dubte que Torras i Bages es referia a les afirmacions que Bové dirigeix contra González i *La tradició catalana*. A causa d'aquesta renúncia, Oller afirma que Torras i Bages va haver de ser substituït a correcció per Celestí Ribera (1839-1915), qui en aquells moments era el rector del Seminari de Barcelona.⁸⁰⁸ És probablement Ribera qui va deixar escrit al document dels Jocs que l'obra era digne de premi, però que «en's dol veure al autor escriure ab sobrat desenfado respecte á autoritats regonegudes quan ell, en aquesta obra, s'acredita molt més de bibliófil que de pensador».⁸⁰⁹

Malgrat els problemes que aquestes paraules ja pronosticaven, l'eufòria de Bové per la filosofia catalana va esclatar. De l'agost d'aquell mateix any, trobem datada al seu fons personal l'esbós d'una traducció del mateix *Llibre de les criatures*, «la primera traducció de Sibiuide al català»,⁸¹⁰ que només inclou, malauradament,

⁸⁰⁴ «Cartell extraordinari» (1896) *Jocs Florals de Barcelona*, p. 32.

⁸⁰⁵ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filòsof barceloní en Ramón Sibiuide». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 225.
Val a dir que el premi era ben precari: «Un exemplar magníficament enquadernat del poema *Mallorca cristiana*, que ofereix la Redacció de Las Cuatre Barras cal mellor estudi crítich d'un filòsof català». (Ibidem, p. 32)

⁸⁰⁶ GALLISSÀ, Antoni (1896) «Memoria del secretari del consistori». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 66.

⁸⁰⁷ OLLER, Narcís (1962) *Memòries literàries. Història dels meus llibres*. Aedos, p. 270.

⁸⁰⁸ Ibidem.

⁸⁰⁹ Ibidem.

⁸¹⁰ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 32.

als fragments inicials de l'obra.⁸¹¹ Igualment, Avinyó ens informa que pels volts de novembre, Bové va prendre part, sense èxit, en el concurs a provisió de parròquies vacants de la diòcesi de Barcelona.⁸¹² Orgullós del seu treball, va aconseguir publicar *l'Assaig* en un tiratge a part, editat a finals d'any pel periòdic *La Renaixença*.⁸¹³ L'edició reproduïa íntegrament la censura favorable feta per un segon clergue, Esteve Pibernat i Girbau (1834-1907), canonge lectoral del bisbat de Barcelona que havia ocupat càrrecs al Seminari de la ciutat i ja havia dut a terme censures eclesiàstiques amb anterioritat.⁸¹⁴ El manuscrit original d'aquesta censura, datada del dia 24 de juny de 1896, es conserva a l'arxiu diocesà de Barcelona, dins l'expedient dedicat a *l'Assaig*.⁸¹⁵ En ella, Pibernat lloava l'erudició i la crítica del jove investigador, i afirmava que «totes les elucubracions son al meu parer *salvo meliori* del tot conformes ab la doctrina catòlica, no haventhi trobat en elles res que fos digne de censura».⁸¹⁶

Bové va cuidar-se de fer arribar quatre exemplars del llibre a Menéndez Pelayo, tal com en deixa constància una carta del dia 28 de novembre d'aquell mateix any.⁸¹⁷ No podia pas ser d'una altra manera, tenint en compte que li està dedicat amb aquestes elogioses paraules:

A en Marcelí Menendez y Pelayo. Vos me la haveu inspirada, á Vos us la dech dedicar: Vostra era aquesta obra. Perdoneu, oh Mestre, si la meva pobresa d'enginy y'l poch temps que tingui pera compóndrela, no la han feta digna del filosofh de qui s'ocupa, lo barceloní Sibiude. Procuraré esmenarme en lo que estich component ara, la *Esposicio é Historia del Lalisme y del*

⁸¹¹ PUIG, Jaume de (1998) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans, p. 40.

⁸¹² AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) «Dates biogràfiques de Mossèn Salvador Bové». *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, p. 2.

⁸¹³ BOVÉ, Salvador (1897) *Assaig crítich sobre'l filosofh barceloní en Ramón Sibiude*. La Renaixença.

⁸¹⁴ ALTURO, Jesús (2007) «El cardenal Salvador Casañas i Pagès segons el record del doctor Fèlix Sardà i Salvany en els anys d'estudiants al seminari de Barcelona». *Analecta sacra tarraconesa. Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, 80, p. 230, n. 32; Ibídem (2008) «Un *Hymnus in honorem sanctae Caeciliae virginis et martyris* compost l'any 1880 i el seu autor». *Faventia*, 31(1-2), p. 249, n. 17.

⁸¹⁵ PIBERNAT, Esteve (24/06/1896) «Censura». *Prohibición del libro "Assaig crítich sobre'l filosofh barceloní en Ramón Sibiude"*, 31, pp. 3-4. Arxiu "censures" de l'arxiu diocesà de Barcelona.

⁸¹⁶ BOVÉ, Salvador (1897) *Assaig crítich sobre'l filosofh barceloní en Ramón Sibiude*. La Renaixença, p. 3.

⁸¹⁷ BOVÉ, Salvador (28/11/1896) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo», v. XIV, 122. Extret de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-barcelona-28-noviembre-1896-819972/html/>

Vivisme, que'ls vostres escrits me diuen pertoca ferles a un català, y que desde ara no puch menos que férvoen present per la rahó ja dita.⁸¹⁸

Val la pena remarcar que a la dedicatòria Bové afirma tenir en preparació una «història del lul·lisme» i una «història del vivisme», les mateixes que (atesa la seva amistat, no creiem que per casualitat) Clascar reclamava al seu *Estudi*.⁸¹⁹ Presumptament, aquestes dues «exposicions» van ser suggeriment del mateix Menéndez Pelayo, o això és el que la dedicatòria dona a entendre. Però la veritat és que no conservem cap carta de Menéndez Pelayo a Bové anterior el novembre de 1896. En qualsevol cas, sí que conservem la resposta del «mestre» en una carta del dia 12 de desembre de 1896, en la qual Menéndez Pelayo, més enllà d'agrair-li l'enviament dels llibres i la dedicatòria, afirma que està d'acord amb el nom que, finalment, Bové proclama — i amb raó — ser l'original de l'autor del *Llibre de les criatures*: «Sibiude». Literalment, Menéndez Pelayo afirma que «creo que tiene usted razón en este cambio, de momento, pero me parece que ha de pasar algun tiempo antes que prevalezca sore el antiguo».⁸²⁰ A més, considera que l'*Assaig* «es, a mi juicio, la más cabal monografía que hasta ahora tenemos acerca del autor de la *Teología natural*» i que «celebro que mi punto de vista coincida con el de Vd. en el modo de apreciar su original filosofía [de Sibiuda] (...) y su evidente derivación luliana».⁸²¹ Pel que fa a la polèmica de Bové contra l'escolàstica, Menéndez Pelayo hi afirma rotundament que «no a todos agrada (por ejemplo al Dr. Torras) la independencia y franqueza con que Vd. expone las opiniones, pero creo que han de ser gratas a todos lo amantes de la racional libertad que cabe dentro de la filosofía cristiana, y de la cual siempre hemos tenido en las escuelas españolas notables ejemplos».⁸²² No hi ha dubte, doncs, que Menéndez Pelayo beneïa i s'identificava amb el projecte de Bové.

Una altra autoritat amb qui que Bové va intercanviar correspondència en aquell moment va ser amb el positivista menorquí Josep Miquel Guàrdia (1830-1897), enemic acèrrim de Menéndez Pelayo pel que fa al

⁸¹⁸ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosoph en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 224.

⁸¹⁹ CLASCAR, Frederic; FONT I SAGUÉ, Norbert (1896). «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 222.

⁸²⁰ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (12/12/1896) «Carta de Marcelino Menéndez Pelayo a Salvador Bové». *Correspondència rebuda per Salvador Bové (1869-1915), historiador i lul·lista*. Biblioteca de Catalunya, n° 30, pp. 1-2.

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² *Ibidem*, p. 2.

debat sobre la filosofia nacional espanyola.⁸²³ Més enllà d'això, la relació epistolar entre Bové i Guàrdia és rellevant en la mesura que, tal com el mateix Bové va reconèixer en una obra posterior, va ser Guàrdia qui l'any 1896 el va determinar a *no* tirar endavant la investigació sobre Joan-Lluís Vives. En una carta del dia 13 de desembre, reproduïda parcialment per Bové en una obra posterior, Guàrdia l'advertia d'aquesta manera: «vous annoncez un travail sur Louis Vives et un autre sur Ramón Lull. Il me semble que tout a été dit sur le judicieux critique qui fut un des triumvirs de la Renaissance, excellent commentateur et savant pédagogue. Gardez-vous d'en faire un philosophe ayant fait école».⁸²⁴ Tot indica que Bové va quedar prou convençut, i que progressivament va abandonar els seus estudis sobre Vives, els apunts del qual podem localitzar al seu fons personal.⁸²⁵ Igualment, la influència de Guàrdia sobre Bové pot apreciar-se en les breus consideracions que, a l'inici de l'*Assaig*, Bové fa entorn de Bernat Metge,⁸²⁶ un autor sobre el qual no tan sols havia escrit, sinó sobre qui Guàrdia havia traduït *Lo somni* al francès l'any 1889.⁸²⁷

Pel que fa a la premsa, en un primer moment hi hagué una bona recepció de l'*Assaig*. La revista madrilenya *La Unión Católica* va ser de les més prematures. Sense donar importància als retrets contra González i Torras i Bages, considerava que el llibre «debe recomendarse no solamente á los que se interesen por la historia literaria de Cataluña, sino á los que estudien en general las de toda España», i per aquesta raó considerava que

⁸²³ Sobre la polèmica entre aquests dos interlocutors, vegeu: LISSORGUES, Yvan (2011) «Una polémica sobre la “Filosofía española”: José Miguel Guardia contra Marcelino Menéndez Pelayo». *La ciència espanyola*, pp. 195-221. Sobre l'obra i la important figura de Guàrdia en les història de la filosofia als Països Catalans, vegeu: JUFRESA, Montserrat (2007) «Aproximació a l'obra de Josep Miquel Guàrdia (1830-1897)» Dins: CABRÉ, Rosa & DOMINGO, Josep Maria (eds.) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*. Eumo, pp. 353-368.

⁸²⁴ GUÀRDIA, Josep Miquel (13/12/1896) «Carta de Josep Miquel Guàrdia a Salvador Bové». Transcrita a: BOVÉ, Salvador (1902) *La filosofia nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 118.

⁸²⁵ Es conserven a la Caixa 37 del fons Bové, a l'arxiu del Seminari de Barcelona, en castellà, amb el títol «Estudios sobre Lluís Vives». Vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 115. Igualment, val la pena esmentar que, a la mateixa factura que hem esmentat més amunt, consta que Bové, l'any 1895, havia adquirit varis llibres sobre Vives. En concret, la *Memoire sur la vie et les écrits de Jean-Louis Vives* (1841) d'Alexandre Joseph Namèche (adquirida el 02/09/1895) i el *Johannes Ludovicus Vives* de Franken (adquirida el 08/10/1895). L'última vegada que Bové esmentarà la seva «Exposició e Història del Vivisme» serà en una carta a Avinyó datada el 12 de maig de 1897. AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat.

⁸²⁶ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filosofh en Ramón Sibiude». *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 237-242.

⁸²⁷ METGE, Bernat (1889) *Le Songe*. [Trad. de Josep Miquel Guàrdia] Aphonse Lemerre-Álvaro Verdaguer.

era una llàstima que no s'hagués escrit ni traduït al castellà.⁸²⁸ Igualment, en van parlar positivament Claudi Mas a *L'Atlàntida*⁸²⁹ i Eladi Gomet a *La Veu de Catalunya*, malgrat que aquest últim tornava a remarcar una opinió cada cop més unànime entre la intel·lectualitat conservadora que «el seu criticisme [de Bové] continua anant de company ab una gran quimera contra l'esperit escolasticista, devegades justificada, moltes gens ni mica» i que això «enlletgeix sovint el seu estil, puix, enfadant-se de debò, li escapen paraules y frases qui no escauen ni al bon escriptor ni á la noble modèstia del qui com ell sap de veres».⁸³⁰ Finalment, les crítiques positives del llibre van arribar a transcendir fronteres amb la publicació d'una ressenya a la *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, la revista de la Universitat catòlica del Sagrat Cor de Roma, on s'afirmava, fent cas omís a la polèmica i a l'estil, que «il volume del Bove è veramente un saggio di storia della filosofia che fa onore al suo autore, sì pel rigoroso metodo se guito, sì per la novità delle notizie raccolte e indagate».⁸³¹

No obstant això, a l'ombra de les valoracions positives, un sector de l'església catalana estava gestant una contraofensiva. Gràcies a Fortià Solà sabem que ja a finals de 1896 Gaietà Soler, director de la desapareguda revista *La tradició catalana*, volia publicar «una sèrie d'articles que intenta posar a *La Veu de Montserrat*» contra l'*Assaig* de Bové.⁸³² Arran d'això, la redacció de la revista va posar-se cautelosament en contacte amb Josep Morgades, bisbe de Vic. Però Morgades, al seu torn, «amb el pretext que ja està allunyat d'aquestes metafísiques, consulta el Doctor Torras».⁸³³ Tot això, Solà ho afirma recolzant-se en dues cartes de Morgades

⁸²⁸ A.B. (12/12/1896) «Libros Nuevos. Assaig crítich sobre philosoph barceloní en Ramón Sibiude». *La Unión Católica*, p. 36. Posteriorment, aquesta última apreciació lingüística va ser objecte d'una dura crítica per part de Narcís Verdager i Callís, qui, a *La Veu de Catalunya*, per defensar l'ús de la llengua catalana en filosofia, va argumentar que «dos homens instruhits pera'ls qui s'escriuen y publiquen obres com la de Mossèn Bové, tant les entenen en castellà, com en francès, com en català, com en italià». VERDAGUERER I CALLÍS, Narcís (10/01/1897) «La qüestió dels llenguatges á Catalunya». *La Veu de Catalunya*, p. 1.

⁸²⁹ MAS, Claudi (15/12/1896) «Crónica literaria». *L'Atlàntida*, p. 4.

⁸³⁰ GOMET, Eladi (13/12/1896) «Llibres rebuts. Assaig crítich sobre philosoph barceloní en Ramón Sibiude». *La Veu de Catalunya*, p. 800.

⁸³¹ ERMINI, Filippo (02/1897) «Mossen Salvador Bove. Assaig critich sobre'l philosoph barceloní en Ramón Sibiude». *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, vol. 13, fasc. 50, p. 321.

⁸³² SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 392.

⁸³³ *Ibidem*.

a Torras i Bages (del 4 i 9 de desembre) que, malauradament, no hem pogut consultar.⁸³⁴ Sense les eines que ens permetin posar en dubte el testimoni de Solà, és rellevant saber que a Torras i Bages li va retornar la polèmica de l'*Assaig* de què s'havia volgut desempallegar durant els Jocs Florals. Tot i això, no sembla que fos un problema que el turmentés. En una carta a Jaume Collell del 2 de gener de 1897 afirma que «mai he pensat en contestar a lo de Mossèn Bover [sic]; he cregut sempre que la cosa se desfaria per si mateixa, com una gavella mal lligada i aixís ha suceït».⁸³⁵ Desgraciadament, res més lluny de la realitat. Tot sembla indicar, doncs, que Torras i Bages devia recomanar a Morgades d'apaivagar els ànims de Gaietà Soler, raó que explicaria per què els pretesos articles que havia escrit contra Bové no van publicar-se mai a *La Veu de Montserrat*.

4.4.2. L'ofensiva de Clascar

Ara bé, mentre passava tot això, un altre seminarista va decidir intervenir públicament contra l'obra de Bové. I sorprenentment, va ser aquell a qui l'autor considerava el seu «únich confident» en filosofia: Frederic Clascar. Ben d'hora, en una carta del 24 de novembre de 1896 dirigida al seu jove amic Enric Prat de la Riba,⁸³⁶ de qui també n'era el confessor,⁸³⁷ Clascar afirma haver complert amb la petició de ressenyar i

⁸³⁴ Els treballadors de l'arxiu de la cúria diocesana de Vic no han sabut localitzar aquesta documentació, ni la resta de correspondència rebuda per Torras i Bages, malgrat les nostres insistències. Rafael Ginebra, de l'arxiu i biblioteca episcopal de Vic, ens ha alertat, per correu, que «la documentació de Torras i Bages encara no ha pujat a l'Arxiu Episcopal perquè es manté a la Cúria en funció del procés de beatificació que hi ha obert». D'aquí probablement, doncs, la causa. GINEBRA, Rafael. *Cartes a Josep Morgades* (comunicació personal, 21/08/2021).

⁸³⁵ TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 316.

⁸³⁶ Josep M^a Mas i Solench va descriure d'aquesta manera la coneixença i amistat entre Clascar i Prat de la Riba: «la bona relació amb Enric Prat de la Riba va començar arran de les col·laboracions de Clascar, estudiant encara, al setmanari *La Veu de Catalunya* i sobretot en ocasió dels premis que va obtenir en els Jocs Florals de Barcelona, especialment pel seu treball sobre *Estudi de la Filosofia del segle XVIII a Catalunya* i l'entusiasme que els seus textos manifestaven. Prat de la Riba (...) tenia una especial habilitat per atraure nous talents i no hi ha dubte que es va fixar en Clascar i va buscar no solament la seva amistat, sinó la seva col·laboració intel·lectual». MAS I SOLENCH, Josep Maria (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 33.

⁸³⁷ Aquesta dada, sorprenentment no recollida en cap dels dos estudis biogràfics del personatge, va ser feta pública l'any 1921 per Eugeni d'Ors a la glossa que va dedicar a Clascar, «puesto que ambos pertenecen hoy a la cruda sombra de

contrastar la interpretació oferta per Bové sobre la concepció jurídica de Ramon Sibiuda. Tot, per tal que Prat de la Riba en pogués redactar un article a la *Revista Jurídica*.⁸³⁸ La resposta de Clascar a Prat de la Riba és ambivalent: d'una banda, afirma que «lo que'n diu Mossen Bové es exacte»; però, de l'altra, que «també ho es que abans d'ell ja ho havien dit altres».⁸³⁹ És més, Clascar arriba a afirmar que «la obra d'En Bové es un plagi», que «la obra de Mossen Bové es un cobrellit d'hospital, fet de retallats, d'ací y d'allà» i que «pera mostra li remeto dos o tres troços en los que hi podrà mirar un *robo* literari dels mes famosos y de mes barra que puga may veure».⁸⁴⁰ Tot i aquestes són paraules dures, tractant-se d'un amic, Clascar aclareix per carta «que no ho faig per passió, ni rivalitat», sinó que «es just que trobe una sabata per son peu qui la posa tan justa y estreta als altres», referint-se sens dubte a la polèmica amb el seu protector, Torras i Bages.⁸⁴¹ El consell de Clascar a Prat de la Riba és que «en la *Revista Jurídica* no'ls hi posaria los plagis, solament ho faria constar»; però que «després V. podria fer a *La Renaixença* un article sobre la forma y sobre'ls plagis de la obra, perquè convé que se n'enteren los catalanistes y que's puga espargir l'article pel Seminari don dir lo catalanisme no queda gayre ben parat, perquè corre per aquí, que pera esser catalanista s'ha d'esser una xich racionalista».⁸⁴² Prat de la Riba va fer cas a Clascar, i va posar-se a redactar l'article per la *Revista Jurídica* exactament en els termes que li havia recomanat el seu confessor. Tanmateix, no sortiria publicat fins al mes d'abril de l'any següent.⁸⁴³ Ara bé, Clascar, ben exaltat, tal com deixa constància la correspondència, no va poder-se contenir, i, avançant-se a Prat de la Riba, va acabar publicant una llarga crítica de l'*Assaig* a la *Revista de Catalunya* el mes de desembre de 1896.⁸⁴⁴

la muerte y a inexcusables luces de historia». No creiem que hi hagi cap raó per posar-la en dubte. Vegeu: D'ORS, Eugeni (1921) «Un sacerdote». *El Nuevo Glosario*. Caro Raggio, p. 102.

⁸³⁸ CLASCAR, Frederic (24/11/1896) «Carta de Frederic Clascar a Enric Prat de la Riba». Fons Prat de la Riba de l'Arxiu Nacional de Catalunya. FONS ANC1-137, p. 1 i 4.

⁸³⁹ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 2. Desgraciadament, els fragments remesos per Clascar a Prat de la Riba no s'han conservat.

⁸⁴¹ *Ibidem*.

⁸⁴² *Ibidem*, p. 4.

⁸⁴³ L'article va ser publicat a l'edició de l'obra completa de Prat de la Riba i és la versió que nosaltres hem utilitzat. Vegeu: PRAT DE LA RIBA, Enric (1998) «Crítica sobre el libro *Assaig crític sobre el filòsof barceloní, en Ramon Sibiude*». *Obra completa*, I, pp. 399-402.

⁸⁴⁴ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, pp. 77-96.

La crítica de Clascar és densa. Es tracta d'una ampliació de les raons que ja apareixen a la carta a Prat de la Riba i que tornarien a aparèixer a l'article de *La Revista Jurídica*. Tots tres documents, la carta, l'article de Clascar i el de Prat de la Riba poden ser presos com un de sol. Les qüestions tractades per tots ells són, principalment, quatre: (1) la qualitat i honestedat de l'obra de Bové; (2) la crítica a l'escolàstica; (3) els pretesos errors dogmàtics de Sibiuda; i (4) la prohibició del pròleg del *Llibre de les criatures* pel concili de Trento. Com veurem a continuació, el to de Clascar és molt dur, arribant a insultar al seu amic. Per aquesta raó, no ha d'estranyar que Bové li contestés poc després en un article (publicat en dues entregues) a la mateixa *Revista de Catalunya*, on no sabia avenir-se que fos Clascar qui el criticqués d'aquella manera, en un text que qualifica de «catilinària»:⁸⁴⁵ «¿Es possible, me deya entre mi mateix —afirma Bové— que siga en Clascar l'autor d'aquest article? (...) ¿Ell qui és l'únich confident y amich a qui jo tenia sobre coses de filosofia, y que per lo tant sap ab tota certesa lo que jo penso sobre totes aquelles coses y respectables persones, venir a escriure axò are?». ⁸⁴⁶ Bové també hi deixa constància que «algú ja m'ha dit algunes de les quexes que tu tenies contra mi y que no tenen gens ni mica de relació ab les *errors dogmàtiques y les heretgies* del meu llibre», cosa que apunta a alguna mena de conflicte personal que anava més enllà de la polèmica.⁸⁴⁷ En qualsevol cas, a continuació exposarem, com una unitat, els arguments d'uns i altres en favor o en contra de Ramon Sibiuda, perquè aquesta discussió, més enllà d'una mera curiositat històrica, se'ns presenta com un punt d'inflexió en el debat de la filosofia catalana.

En discutir sobre l'ortodòxia de Sibiuda, en realitat Bové, Clascar, Prat de la Riba i tots els que posteriorment s'unirien al debat estaven considerant la pertinència o impertinència de Sibiuda com a filòsof nacional de Catalunya. O, com a mínim, la seva inclusió o no al cànon nacionalista de la filosofia. Una resposta negativa significava la perpetuació del paradigma instaurat per *La tradició catalana* de Torras i Bages: menyspreu cap al racionalisme i rebuig del pensament abstracte. En canvi, una resposta positiva volia dir la necessitat de revisar-lo de d'alt a baix. Especialment, esporgant-lo de la maniobra apologètica de Torras i Bages i, sense posar en dubte encara la naturalesa catòlica del pensament català, ressituar jeràrquicament els pensadors que van cultivar més intensament la metafísica i no acatar l'autoritat. D'aquí, que s'acusés a Bové de racionalista, com si volgués donar una concepció lliurepensadora al pensament català i estigués traïnt al regionalisme catòlic.

⁸⁴⁵ BOVÉ, Salvador (04/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude (2)». *Revista de Catalunya*, p. 274.

⁸⁴⁶ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude (1)». *Revista de Catalunya*, p. 215.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 216.

A l'article, Clascar defensa el paradigma de Torras i Bages. Tot i que també en fos un reformador, Clascar es desmarca de l'empresa de Bové, que jutja merament destructiva, a saber, «esmicolar tot quant lo Dr. Torras ha dit d'En Sibiude».⁸⁴⁸ Per a ell, ja «m'agradaria trobar la veritat en l'*Assaig* que en *La Tradició catalana*, però lo qu'és per ara m'acontentaré ab lo quen diu lo Dr. Torras sobre En Sibiude per més que no omple tantes planes com l'*Assaig* de Mossen Bové, que la veritat no s'amida ab palms ni canes, sinó ques mesura pel pès de la argumentació y del bon sentit».⁸⁴⁹ Fins i tot, no té cap inconvenient en confessar que «encare no fa quatre dies» havia parlat del tema directament amb Torras i Bages, qui, assegura Clascar, no es retractava pas de la seva opinió, fruit «d'una llarga meditació y ben format judici», a diferència del que afirmava Bové.⁸⁵⁰ Al contrari: segons Clascar, és l'*Assaig* el que conté «algunes lleugereses d'estil y alguns conceptes falsos», no pas *La tradició catalana*.⁸⁵¹ Entre aquests errors, Clascar hi compta, lògicament, els atacs a González i el seu mestre. Però considera que Bové «no s'ha posat pas a més altura» que Torras i Bages, en la mesura que «pera calificar de superficials a tots los crítichs, s'ha de picar més fondo y no copiar literalment als altres».⁸⁵² En termes encara més agressius s'expressa Prat de la Riba, afirmant que «la falta de consideración y respeto a las autoridades científicas nace siempre de poca claridad o de poca ciencia» i que aquesta actitud no és acceptable per algú que «con pujos de originalidad, con pretensiones de originalidad» hagi escrit una obra «con las tijeras más bien que con la pluma».⁸⁵³ No hi ha dubte que la qüestió de l'estil i, especialment, del plagi van jugar un paper considerable en el debat, malgrat no tractar-se de raons filosòfiques. Tant pel que fa al plagi indirecte, que Clascar identifica correctament amb un deute de Bové amb Menéndez Pelayo, malgrat que el sobredimensioni afirmant, per exemple, «un cop llegits los *Heterodoxos*, les *Idees Estètiques* i la *Ciencia Espanyola*, no cal ja llegir l'*Assaig* de Mossen Bové, doncs si bé en menys paraules y menys cites, nos diu lo mateix»;⁸⁵⁴ com també pel que fa al plagi directe o literal de què també l'acusen. Però el cas és que, certament, l'*Assaig* de Bové conté plagis. Gràcies al testimoni de Prat de la Riba, ens és possible d'identificar-ne com a mínim un, provinent de la *Summa philosophica in usum scholarum* de Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), un dels cardenals

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 91.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

⁸⁵⁰ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 91.

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 77.

⁸⁵² *Ibidem*, pp. 78-79.

⁸⁵³ PRAT DE LA RIBA, Enric (1998) «Crítica sobre el libro *Assaig crític sobre el filòsof barceloní, en Ramon Sibiude*». *Obra completa*, I, p. 400.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 79.

que dirigiren la restauració del tomisme promoguda per Lleó XIII.⁸⁵⁵ Això, no cal dir que resta molta credibilitat a l'obra de Bové, malgrat que arguir plagi quan s'està discutint la crítica a Torras i Bages no deixi de ser una fal·làcia. Però Bové, en negar rotundament haver plagiat res, es posa en evidència i, és clar, fa més fàcil l'apel·lació *ad hominem*.⁸⁵⁶

Més enllà d'aquesta qüestió extrafilosòfica, el que és rellevant per a la nostra discussió és que Clascar, per tal de defensar González i Torras i Bages, recorre a una maniobra pròpia del seu protector: convertir Sibiuda en un tomista desviat. Clascar nega que hi hagi contradicció entre el judici de González (que feu de Sibiuda un tomista) i el de Torras i Bages (que feu de Sibiuda un racionalista *avant la lettre*), argüint que «fora d'aquest punt en que En Sibiude erra [referint-se a la doctrina de la predestinació], tot lo demás és escolàstich».⁸⁵⁷ El fons de la doctrina de Sibiuda, argumenta Clascar, és el mateix que el de l'escolàstica, amb la diferència que Sibiuda es va deixar influir massa per les doctrines herètiques, racionalistes i "laiques" de la seva època, el renaixement, caient en el mateix error en què també cauria el luteranisme i el jansenisme pel que fa a la concepció de la predestinació.⁸⁵⁸ No hi ha dubte que, aquí, Clascar, parafraseja els arguments de Torras i Bages a *La tradició catalana* que ja hem assenyalat. Aquesta també és la maniobra seguida per Prat de la Riba, qui considera que, en el camp del dret, que és aquell de què s'ocupa al seu article, «no hemos sabido ver oposición alguna entre la doctrina de Sibiude y la de los escolásticos».⁸⁵⁹

Partint d'aquesta conversió de Sibiuda en un pensador tomista, apropiació pròpia del cercle de Torras i Bages i que *l'Assaig* ja havia denunciat obertament, Clascar no comprèn per què Bové en comptes de centrar-se en l'estudi del Sibiuda racionalista, «lo ferlo predecesor de Descartes y de Kant y de la escola escociana» (d'altra banda, l'únic aspecte en què s'havia centrat el propi Clascar al parlar de Sibiuda al seu *Estudi*), no s'ha

⁸⁵⁵ Tal com indica Prat de la Riba al seu article, i nosaltres hem comprovat personalment, el plagi correspon als paràgrafs 2 i 3, de l'article III, capítol I, llibre I, del tercer volum de la *Summa philosophica in usum scholarum* de Zigliara. Bové el tradueix literalment del llatí al català a l'inici del seu quart capítol de la segona part de *l'Assaig*, aquell dedicat al dret natural (p. 353). Pel que fa a altres plagis, reconeixem que no n'hem sabut identificar cap més, cosa que no impedeix que n'hi pugui haver.

⁸⁵⁶ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude (1)». *Revista de Catalunya*, p. 218.

⁸⁵⁷ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 89.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 88-91.

⁸⁵⁹ PRAT DE LA RIBA, Enric (1998) «Crítica sobre el libro *Assaig crític sobre el filòsof barceloní, en Ramon Sibiude*». *Obra completa*, I, p. 401.

ocupat més aviat «de estudiarlo baix lo punt de vista de la Teología escolàstica».⁸⁶⁰ Si es tractava de ser original, afirma, més n'era aquest estudi, «doncs que molt pochs són los qui n'han parlat», de Sibiuda com a escolàstic.⁸⁶¹ I especialment, sobre el deute de Sibiuda cap a Tomàs d'Aquino, no pas en la qüestió dogmàtica sinó en l'opinionable pels teòlegs, distinció que Clascar considera clau per a rebatre —i amb raó— l'argument de Bové segons el qual és inevitable l'homogeneïtat i coincidència temàtica entre els autors catòlics. En efecte, «no es cap tonteria haver dit que En Sibiude coincideix en lo fons ab los escolàstics y majorment ab St. Tomàs», afirma Clascar; ni tampoc és cap obvietat, en la mesura que, continua, «tant l'un com l'altre a més de lo dogmàtic, toquen moltes qüestions opinables en les que, per tant, poden coincidir o dexar de coincidir».⁸⁶² Per demostrar la fecunditat del tema, i justificar l'opinió de González i Torras i Bages, Clascar dedica una part considerable del seu article a traçar preteses similituds entre Sibiuda i Tomàs.⁸⁶³ Però en aquest aspecte, Bové es mostra més lúcida que el seu contrincant. A la contesta, afirma que, en primer lloc, «la aplicació constant del mètode psicològic en filosofia y en teología no's troba pas en la direcció tomista»; i en segon lloc, que Sibiuda «ab qui coincideix és ab lo pensament dels teòlechs anteriors [a Tomàs], ja que moltes vegades se'l veu no coincidir ab l'Angèlich, però may trobam que's separe de lo que generalment sentia la Teología patristica».⁸⁶⁴ Igualment, Bové assenyalava una major coincidència entre Sibiuda, Anselm i Hug i Ricard de Sant Víctor, tesi que, com ja hem assenyalat, coincideix plenament amb els estudis actuals —i més rigorosos— de Jaume de Puig.⁸⁶⁵ Per tot plegat, Bové contesta a Clascar que «les coincidències que tu has acoblat entre Sibiude y Sant Tomás no són pròpiament tals», sinó que remetent a les fonts comunes entre ambdós filòsofs.⁸⁶⁶

Ara bé, ja hem vist que l'*Assaig* no només defensa la independència de Sibiuda, sinó també la seva superioritat sobre el tomisme. És aquí on Clascar no pot més i inicia el que podem considerar el debat verdaderament substancial de la polèmica: l'atac i la defensa de l'escolàstica com a paradigma de la filosofia nacional catalana. Segons Clascar, en efecte, «la significació que Mosen Bové ha volgut donar a En Sibiude

⁸⁶⁰ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 86.

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 82.

⁸⁶³ *Ibidem*, pp. 83-86.

⁸⁶⁴ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude (1)». *Revista de Catalunya*, p. 228.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 220.

⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 228.

és desproporcional y massa grossa», com si «En Sibiude [fos] un pensador qui té per patria lo món, un pensador original qui ha exercit una influencia cabdal sobre lo pensament humà». ⁸⁶⁷ Però Sibiuda, afirma Clascar, «no és ni un St. Tomàs, ni un Escoto, ni cap dels teòlechs escolàstichs com Suárez y Vázquez; no és ni un Ramon Llull, ni un Lluís Vives». ⁸⁶⁸ Sibiuda «hi està un xich molt per baix». ⁸⁶⁹ A tot això, Bové respon que «crec que he donada a en Sibiude (...) la significació justa que li pertoca, si no molt extens, no perxò menys productiu, de la Filosofia a Catalunya». ⁸⁷⁰ Bové es refugia, doncs, en el camp de la història de la filosofia als Països Catalans on, sens dubte, la figura de Sibiuda és una de les més insignes. No s'atreveix a continuar defensant-ne la superioritat absoluta. Val a dir que, com hem vist, Bové pensava que Vives s'havia de considerar un deixeble de Sibiuda, fet que, en conseqüència, atorga a l'autor una superioritat (com a mínim, històrica i d'originalitat) sobre el vivisme. Com no podria ser d'una altra manera, aquesta és una tesi inadmissible i incompatible amb el projecte historiogràfic de Clascar, qui, malgrat això, passa per alt el comentari, tot promentent parlar-ne en una altra ocasió. ⁸⁷¹ En qualsevol cas, Clascar denuncia, com ja havien fet la majoria dels comentaristes, que «de tot lo llibre de Mossen Bové, ne surt un ayre de menyspreu a la Escolàstica», cosa que considera completament inapropiada i fora d'època: «avuy ja no s'usa, no és moda cridar contra la Escolàstica —afirma—. ¡Si tot lo món se reacciona en favor d'ella! (...) Avuy la restauració escolàstica és universal; donchs s'ha vist que ella sola ha quedat victoriosa per damunt de totes les escoles que la havien rellevada». ⁸⁷² Així doncs, apel·lant a l'autoritat de l'*Aeterni Patris* de Lleó XIII, Clascar titlla a Bové de ser, en les seves pròpies paraules, «un progressista retrassat», d'haver-se quedat com «cinquanta anys enrere (...) encantat en aquella cridòria contra l'Escolasticisme que fou l'himne de Riego de la filosofia». ⁸⁷³ La conseqüència és clara: Clascar acaba qualificant a Bové de krausista —en aquest context, sinònim també d'espanyolista, és clar—, contrari a les ensenyances de Menéndez Pelayo, de qui Bové afirma ser seguidor; i, més important encara, ser contrari «l'hegemonía tomista y la Inquisició» que, segons Clascar —fent-se seves

⁸⁶⁷ *Ibidem*.

⁸⁶⁸ *Ibidem*.

⁸⁶⁹ *Ibidem*.

⁸⁷⁰ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 217.

⁸⁷¹ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 96.

⁸⁷² *Ibidem*.

⁸⁷³ *Ibidem*.

les paraules de Torras i Bages—, sortosament «no dexaren passar res que no portás la marca de fàbrica de St. Tomás!». ⁸⁷⁴

Enfront del Clascar més intransigent, i més indistingible del seu protector (fins i tot arribant a contradir la seva pròpia crítica a l'escolàstica, consignada a l'*Estudi*), Bové, de manera irònica, li retreu al seu amic «que sembla t'has tornat molt espantadiç d'ençà que jo he sortit del Seminari y no estich al teu costat». ⁸⁷⁵ No només es reafirma en què, almenys pel que fa a algunes qüestions —com ara, la del pecat original—, «lo pensador barceloní és més filosòfich y original que l'autor de la *Summa contra Gentes*»; ⁸⁷⁶ sinó que fa un pas més enllà i arriba a afirmar que no «hem d'anar gayre llunt per a trobar judicis desfavorables al Mestre de les Escoles: a Espanya los trobam y fins aquí mateix a Catalunya», posant en qüestió completament, ara sí, la tesi principal de *La tradició catalana*. ⁸⁷⁷ Entre els autors que esmenta, hi ha el mateix Menéndez Pelayo a la seva *Contestación á un Filósofo tomista* (dins la *Ciencia española*), rebutant, doncs, l'argument de Clascar segons el qual Bové s'apartava de l'ortodòxia del mestre. I igualment, Bové cita a autors espanyols tals com Pedro de Alba (1602-1667); i dels pretesament catalans, posa l'exemple de Francisco García (1525-1583), autor d'una *Emendatio eorum erratorum quae librorum aut typographorum incuria in Summa Theologica Sancti Thomae* certament publicada a Tarragona l'any 1578 que, en paraules de Bové, en el prefaci afirma «que la *prima secundae*, y la *secunda secundae* de la *Summa* del Angèlich quasi tot sencer y amb les matexes paraules un pot llegirho en lo *Speculum Morale* den Vicens de Beauvais». ⁸⁷⁸ Tanmateix, l'autor esmentat (segurament per ignorància de Bové) ni era antitomista ni català. Ans al contrari: era dominic, considerat membre de l'Escola de Salamanca, a més d'originari de Guadalajara, malgrat que va exercir de professor de teologia al seminari del reial convent de l'ordre dels predicadors de València. ⁸⁷⁹ Segurament, no es tracti del millor exemple, ni pel tema del llibre, ni per l'ordre a la qual pertanyia ni, tampoc, l'origen geogràfic.

Més enllà d'aquesta imprecisió, no hi ha dubte que Bové va reafirmar-se en la seva postura antitomista. Ara bé, a allò que no va contestar va ser a la pretesa prohibició del pròleg del *Llibre de les criatures* per part del

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁸⁷⁵ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, p. 222.

⁸⁷⁶ *Ibidem*.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 223.

⁸⁷⁸ *Ibidem*.

⁸⁷⁹ PHILIP REEDER, John. «Francisco García», s.d. *Diccionario Biográfico electrónico*. *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/20986/francisco-garcia>

Concili de Trento. Clascar afirma que «Mossen Bové al parlar del pròlech té mitja pór» i, pensem que amb encert, presenta les contradiccions de Bové en relació a la prohibició.⁸⁸⁰ Enfront de l'acusació de Bové, que a l'*Assaig* qualifica al concili de sectari protomista, Clascar respon que és Bové qui és parcial al defensar aquell «naturalisme descarat» que conté el pròleg.⁸⁸¹ En els mateixos termes, si no més agressius, s'expressa Prat de la Riba, qui en la seva ofensiva arriba a afirmar que el text de Bové «respira odio de escuela» i que està escrit «más con la pasión del sectario que con la serena consideración del hombre de ciencia».⁸⁸² Clascar afirma que «no tenim cap interès en fer heretge a En Sibiuide», però que tampoc es pot negar la pretesa evidència, a saber, «que hi hà en sa Teología natural proposicions herètiques».⁸⁸³ Vestint-se finalment amb la toga de teòleg, doncs, i despullant-se de tot el seu criteri filosòfic, Clascar sentència l'*Assaig* per la mera autoritat eclesiàstica. I en concret, perquè «hem mirat y remirat lo *Bullarium* [de Benet XIV] (...) y no hi hem sabut trobar pas la desprohibició» del pròleg,⁸⁸⁴ a diferència del que afirmava Bové, qui assegurava que «ab tota la veritat es que si est prólech fou posat en l'Index sots lo pontificat d'en Climent VIII ne va esser tret en lo d'en Benet XIV».⁸⁸⁵

4.4.3. La condemna eclesiàstica

A partir d'aquest moment, els esdeveniments van succeir-se amb una rapidesa sorprenent. El dia 31 de desembre de 1896, Gaietà Soler, enfront de la negativa de poder publicar els articles de crítica a *La Veu de Montserrat*, va denunciar personalment l'*Assaig* de Bové al bisbat de Barcelona. El manuscrit original de la denúncia es conserva també a l'expedient de la censura.⁸⁸⁶ Les raons que dona són pràcticament les mateixes que Clascar:

⁸⁸⁰ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiuide». *Revista de Catalunya*, p. 95.

⁸⁸¹ *Ibidem*.

⁸⁸² PRAT DE LA RIBA, Enric (1998) «Crítica sobre el libro *Assaig crítich sobre el filòsof barceloní, en Ramon Sibiuide*». *Obra completa*, I, p. 399.

⁸⁸³ CLASCAR, Frederic (1896) «En Ramon Sibiuide». *Revista de Catalunya*, p. 87.

⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 95.

⁸⁸⁵ BOVÉ, Salvador (1896) «Assaig crítich sobre'l filòsof en Ramón Sibiuide». *Jocs Florals de Barcelona*, p. 345.

⁸⁸⁶ SOLER, Gaietà «Denúncia». *Prohibición del libro "Assaig crítich sobre'l filòsof barceloní en Ramón Sibiuide"*, 31, pp.12-15.

Degut al pretès desconeixement sobre la documentació a l'arxiu dicocesà de Barcelona i la correspondència entre

(1) declarar ortodoxo el Prólogo, condenado, de la *Theologia Naturalis* de Sibiude; (2) dar también por ortodoxa, contra el parecer de repudados teólogos [entre ells, cita Torras i Bages], la doctrina de Sibiude; (3) combatir el Sistema escolástico en varias partes de la obra con palabras denigrantes (...) con lo cual se pone en abierta contradicción con N. Sr. P. León XIII; (4) publicar íntegro y declararlo immune de todo error teológico el Prólogo de la obra de Sibiude, condenado por el Concilio Tridentino.⁸⁸⁷

El mateix Bové dona notícia d'aquesta denúncia en dues cartes. La primera, dirigida a Joan Avinyó el 30 de gener de 1897, on afirma explícitament que «les anades y vingudes que he tingut de fer a ca'l Bisbe y casa d'altres persones ab motiu de la denuncia del meu llibre per Gayetá Soler» el tenen ben ocupat. Tanmateix, afirma que «tinch fundadíssimes esperances que tot açó no serà res, ans al contrari tard o d'hora resultarà en profit positiu meu».⁸⁸⁸ La segona carta està dirigida a Menéndez Pelayo i datada del dia 1 de febrer. Fa ben poc, hi afirma, «me denunciaren lo meu pobre llibre á la Autoritat eclesiástica per la publicació del *Prólech* de la obra den Sibinde, [i] esperava saber lo resultat, que fundadament crech será satisfactori per mí, pera comunicarli».⁸⁸⁹ Bové continua dient que:

Segurament á Vosté li estranyerá que estant ja censurada, y favorablement, la meva obra per lo Sr. Canonge Lectoral de la Seu barcelonina, Dr. Pibernat, ara lo Sr. Bisbe de la meteixa hage tornat á nombrar una nova censura... res, coses que passen. La denuncia l'ha presentada precisament un amich meu, un capellá, Mossen Gayetá Soler, subgecte molt treballador, sí, però d'un carácter bon xich estrany y agre, que pertany á la colla dels més exaltats dels que per aquí á Barcelona s'anomenan *integros* ó *nocedalins*.⁸⁹⁰

Bové i Menéndez Pelayo, Rourera no va saber especificar el nom del denunciant i, per aquesta raó, la seva explicació de la condemna eclesiàstica és massa sumària i poc precisa.

⁸⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸⁸ AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, p. 9.

⁸⁸⁹ BOVÉ, Salvador (01/02/1897) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo» v. XIV, 167. Extret de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-gracia-1-febrer-1897-820107/html/>

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

A la carta, Bové es mostra molt segur de si mateix, i assegura no témer pas una censura, tot i que reconeix que «lo Sr. Bisbe de Barcelona ha donada, me sembla, un xich massa de importancia á la denuncia».⁸⁹¹ Igualment, aclareix els noms de tres dels cinc teòlegs/canonges que, per ordre del bisbe Jaume Català, van jutjar de nou l'*Assaig*: Josep Vallet i Piquer (1833-1909), Joaquim Cortés i Celestí Ribera i Aguilar.⁸⁹² Bové creu tenir-los a favor seu, i n'afirma que «tots están bastant ben informats de lo que's tracta y ben disposats á favor del *Assaig*, y no gayre agradosos de les inconveniencias d'aquell Mossén Gayetá Soler, tingut per moltíssims com un carácter bon xich atrabiliari».⁸⁹³ A l'expedient de l'*Assaig* a l'arxiu diocesà es conserva el nomenament dels tres censors, datat del 8 de gener de 1897. Igualment, es conserva el document on es demana explicacions a Pibernat, qui assegura «que recuerda muy bien que del original de dicha obra que le fué presentada por el autor tachó al censurarla varias palabras que le parecieron contradictorias al respeto que se debe dar á las autoridades ya eclesiásticas, ya científicas» i, a més, que «encargó al autor que de ninguna manera se publicase dicho Prólogo en la obra, mientras no se comprobase de un modo cierto que efectivamente (...) había sido expurgado del Índice [de libros prohibidos]».⁸⁹⁴ Així doncs, Bové va publicar l'*Assaig* sense tenir en compte les recomanacions de Pibernat.

Probablement per a decantar la balança, aquell mateix mes de febrer va sortir publicat un nou article de crítica a Bové, ara sí, a *La Veü de Montserrat*. Però no pas redactat per Soler, sinó per Joaquim Sellas, catedràtic de filosofia del seminari de Vic. El text no té, pròpiament, interès filosòfic. Contràriament, seguint la línia marcada pel final de l'article de Clascar, repeteix els mateixos arguments d'autoritat, posant especial èmfasi, com no podria ser d'una altra manera, en el pretès racionalisme/naturalisme herètic de Sibiuda. Segons Sellas, demostrar racionalment la fe, «ha sigut sancionada solemnement pel Concili Vaticà» i, en conseqüència, impracticable i indefensable per un teòleg catòlic.⁸⁹⁵ Encara més, Sellas afirma que Bové «té'l mal gust de justificar exia mateixa exageració semblantli trobar en las tendencias de l'Escolasticisme», és a dir, l'acusa d'una fal·làcia *tu quoque*.⁸⁹⁶ Per aquesta raó, acaba l'article amb tota una declaració de principis, no pas aliena

⁸⁹¹ *Ibidem*.

⁸⁹² *Ibidem*.

⁸⁹³ *Ibidem*.

⁸⁹⁴ Pibernat, Esteve (05/01/1897) (s.n) *Prohibición del libro "Assaig crítich sobre'l filosofh barceloní en Ramón Sibiude"*, 31, pp. 9-10.

⁸⁹⁵ SELLAS, Joaquim (30/01/1897) «Bibliografia. Assaig crítich sobre'l filosofh barceloní en Ramon Sibiude». *La Veü de Montserrat*, XX, 5, p. 37.

⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 38.

al tribunal censor. Dirigint-se directament a Bové, afirma: «crégans l'autor: fassa bona cara á l'Escolástica, estudia las obres dels grans escolástichs y per damunt de tots al Angélich Doctor Sant Tomás».⁸⁹⁷ Només d'aquesta manera, conclou, podrà Bové oferir «los grans serveys que pot fer á la Religió, á las lletres y á la verdadera doctrina tradicional catalana (...) á la defensa dels hermosíssims ideals del verdader catalanisme».⁸⁹⁸

Enfront de l'investida de Sellas, Bové tampoc volia quedar-se en silenci. Tal com ja va posar de manifest Rourera, al fons del Seminari de Barcelona es conserva la contesta, en forma de manuscrit de més d'una cinquantena de quartilles. Però, atès l'argumentari del seu interlocutor, tampoc té massa interès filosòfic.⁸⁹⁹ Tal com consta al plec que les relliga, Bové va enviar —o tenia la intenció d'enviar— les quartilles a la revista *La Renaixença*. A jutjar per la data que conclou l'article, a mitjan març de 1897. Però aquests articles no es van arribar a publicar mai, precisament perquè es resolgué, desfavorablement, la denúncia contra l'*Assaig*.

El manuscrit conjunt que els tres censors van presentar al bisbe Català està signat el dia 4 d'abril. Després de gairebé quatre mesos de deliberació, el judici era unànime i inequívoc: condemnaven l'obra, prenent-se la molèstia d'assenyalar el número de pàgina de cadascun dels pretesos «errors doctrinals», d'entre els quals, afirmen, «el error capital de la misma que bajo distintas formas se reproduce y hormiguea en gran número de sus páginas consistió en la defectuosa manera de exponer las relaciones de la razón humanas con la fe divina», conclouent que «reina acerca de este punto en todo el libro del Sr. Bové una confusión deplorable».⁹⁰⁰ Seguint les seves indicacions, l'edecte de prohibició de l'obra va sortir publicat la diada de Sant Jordi al *Boletín Oficial del Obispado de Barcelona*. En ell, el bisbe Jaume Català afirmava que com a «resultado de la nueva y coincienzuda censura, emitida por una Junta de teólogos calificados» es conclouia que «el expresado opúsculo se transcribió íntegro el prologo de la *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* de Sibiude ó Sabunde, cuya parte de libro fué condenada por el sacrosanto Concilio de Trento y figura en el Índice Romano de libros

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

⁸⁹⁸ *Ibidem*.

⁸⁹⁹ BOVÉ, Salvador (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude. Al Sr. Dr. Joaquím Sellas». Inèdit. Fons Salvador Bové. Seminari Conciliar de Barcelona, caixa 19. El manuscrit consta de 79 quartilles, dividides en dues parts, de les quals només les 6 primeres estan mecanografiades.

⁹⁰⁰ VALLET, Josep & CORTÉS, Joaquim & RIBERA, Celestí (04/04/1897) (s.n.) *Prohibición del libro "Assaig crítich sobre'l philosoph barceloní en Ramón Sibiude"*, 31, pp. 19-29.

prohibidos».⁹⁰¹ Igualment, l'edecte fa constar, de manera significativa, que Bové «se había obligado con el primer censor á no inserta dicho prólogo» (a saber, amb Pibernat), però, malgrat això, havia decidit publicar-lo igualment al tiratge a part editat per la *Renaixença*.⁹⁰² Una vegada més, això demostra la importància que Bové donava al text original de Sibiuda. Però, com no podia ser d'una altra manera, l'edecte també es fixa en les «varias proposiciones de todo punto inconciliables con la sana doctrina» contingudes a l'*Assaig*, i, especialment, als «desprecios injustificados é intemperancia de lenguaje contra un sistema filosófico que ha contribuido grandemente al adelantamiento y perfección de las ciencias eclesiásticas y ha sido recomendado con la mayor eficacia por su Su Santidad León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*».⁹⁰³ La decisió del bisbe no podia ser més dura: la prohibició del llibre i l'ordre de retirar de la venda al públic tots els exemplars disponibles (que malgrat tot, s'estava venent bé, assegura Bové per carta),⁹⁰⁴ atès que, argumentava, «no es lícita su lectura sin incurrir en pecado».⁹⁰⁵

A continuació de l'edecte, es feia constar la retracció de l'autor. Un text trist, breu i ple de formalismes que, sense dubtar en cap moment de l'acatament de Bové, ens fa sospitar de la seva sinceritat. Encara més podent comptar amb el testimoni privilegiat i directe d'una carta de Bové a Avinyó, datada del 12 de maig a Gràcia, que comença afirmant que «ni mitj quart m'ha emohinada la condemnaçió de la meva obra (...) estich molt tranquil, creume, molt tranquil, y fins content de que m'hage passat açó», en la mesura que la situació el permetia dedicar-se a altres projectes, com ara l'*Exposició e doctrina del Vivisme*.⁹⁰⁶ El cert és, però, que les conseqüències foren devastadores per una jove promesa com ell. Com ja hem apuntat, va abandonar

⁹⁰¹ CATALÀ, Jaume (24/04/1897) «Edicto». BOE (1897), pp. 98-100. A més del butlletí oficial, l'edecte va ser reproduït en molts diaris barcelonins, entre els quals *La Vanguardia* (01/05/1897, p. 2). Actualment, es pot extreure més fàcilment del portal *Filosofia en español*: <https://www.filosofia.org/hem/dep/lvg/8970501.htm>

⁹⁰² *Ibidem*.

⁹⁰³ *Ibidem*.

⁹⁰⁴ BOVÉ, Salvador (01/02/1897) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo» v. XIV, 167. Extret de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-gracia-1-febrer-1897-820107/html/>

⁹⁰⁵ CATALÀ, Jaume (24/04/1897) «Edicto». BOE (1897), pp. 98-100. A més del butlletí oficial, l'edecte va ser reproduït en molts diaris barcelonins, entre els quals *La Vanguardia* (01/05/1897, p. 2). Actualment, es pot extreure més fàcilment del portal *Filosofia en español*: <https://www.filosofia.org/hem/dep/lvg/8970501.htm>

⁹⁰⁶ AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, p. 12-13.

provisionalment tot projecte que tingués relació amb Sibiuda (la traducció catalana del *Llibre de les criatures*, la contesta a Sellas...). El 1 d'agost d'aquell mateix any va ser destinat a una altra parròquia, la de Sant Julià d'Arbòs (Baix Penedès). Segons el diari *Lo catalanista*, que tracta amb molt bona consideració Bové, aquesta nova destinació «obeheix á un cástich de la superioritat, quan lo talent de nostre amich se mereixia una recompensa», degut a que el seu *Assaig* «a pesar d'haverse publicat ab llicencia de la autoritat eclesiàstica, despertá l'enveja dels enemichs del senyor Bové, los quals lograren que's retirés dit permís y que's prohibís sa lectura».⁹⁰⁷ Entre aquests «enemics», cal comptar-hi Clascar, l'amistat amb el qual va trencar-se. Tanmateix, entre la correspondència personal de Bové, es conserva una carta, datada del març de l'any següent, en la qual Clascar li demana perdó. En paraules literals, i sentides, Clascar escrivia a Bové que «per dins he sentit la enyorança de la teva amistat (...) sempre mes me n'he penedit de lo que fiu ab tu; si no t'ho havia demostrat, creu que no mento».⁹⁰⁸ Finalment, concloïa suplicant de nou l'amistat de Bové, per la «nostra amistat trencada», que reconeixia, «jo vareig esser la causa d'haverla perduda».⁹⁰⁹

Tot indica que el desterrament de Bové va tenir un fort impacte a Barcelona, especialment per aquells que l'havien tractat directament. Ben poc es mencionaria, d'ara endavant, el nom de Sibiuda a Catalunya. Amb la censura eclesiàstica de l'*Assaig*, fracassa la temptativa de convertir a Sibiuda en el filòsof nacional de Catalunya, cosa que explica l'oblit general en què es troba avui dia. En l'imaginari col·lectiu, aquesta situació va quedar magníficament consignada per l'escriptor Raimon Casellas, membre del jurat dels Jocs Florals que havia premiat l'*Assaig*. Tal com va apuntar fa una colla d'anys Eduard Valentí, creiem molt versemblant que Casellas, a la seva novel·la *Els sots feréstecs* (1901), considerada la primera novel·la modernista, s'inspirés en el cas Bové per traçar el perfil psicològic del seu protagonista, mossèn Llätzer, un capellà que inútilment intenta tornar a la vida els habitants de la fosca vall del Figaró on ha estat desterrat.⁹¹⁰ El fragment que més ho evidencia és el següent, en el qual se'ns narra el passat de mossèn Llätzer i la raó del seu desterrament:

A tu t'hi enterren per càstig (...). Tu, per vanitat d'home entès, vas voler enlluernar a la gent amb miracles de sabiduria. Tu volies ressuscitar un filòsof antic, un savi d'altres sigles, de qui ja no es recordava ànima viva. Tu, per vanitat, vas furgar la sepultura dels seus llibres, vas

⁹⁰⁷ «Novas» (15/08/1897) *Lo catalanista*, p. 14.

⁹⁰⁸ CLASCAR, Frederic (22/03/1898) «Carta de Frederic Clascar a Salvador Bové». Inèdit. *Correspondència rebuda per Salvador Bové (1869-1915), historiador i lul·lista*. Biblioteca de Catalunya, p. 18.

⁹⁰⁹ *Ibidem*.

⁹¹⁰ VALENTÍ, Eduard (1973) *El primer modernisme literari català i sus fundamentos ideològics*. Ariel, pp. 297-98.

rememar la floridura de les planes, plenes de corcs i de pecats, i per vanitat vas dir que la veritat del món era allí dintre. I, cada dia més ensuperbit, vas volger, d'un heretge, fer-ne un sant...⁹¹¹

Tot just quatre anys després de la condemna de Bové, és ben probable que tot lector barceloní de l'època conegués el referent històric en què es basava aquesta descripció literària. I de ser així, amb Bové i la seva tragèdia com a model, s'iniciava a casa nostra el moviment decadentista i simbolista, altrament conegut com a modernisme.

⁹¹¹ CASELLAS, Raimon (2001) *Els sots feréstecs*. Edicions de 1984, p. 55.

5. *La filosofia nacional de Catalunya* de Salvador Bové (1902)

5.1. *Bové després de la polèmica sobre Sibiuda* (1897-1901)

Malgrat la seva topada amb l'autoritat eclesiàstica, Bové no va deixar mai d'estudiar la història de la filosofia als Països Catalans. L'estiu posterior a la prohibició del seu *Assaig*, encara es posava a estudiar l'obra del filòsof català Cristòfor Ramoneda (†1607), professor de filosofia a Perpinyà i autor d'una *Commentaria in librum Divi Thomae "De Ente et essentia"* que Bové esmentaria en les seves obres posteriors.⁹¹² D'aquesta manera, Bové compatibilitzava, d'una banda, l'exigència episcopal d'estudiar el tomisme i, de l'altra, la seva imparable passió nacionalista per la filosofia catalana. Després del seu desterrament a Arbós, Bové va ser traslladat tres vegades més en menys d'un any: el 2 de desembre de 1897, a Sant Genís de Torrelles de Foix (Alt Penedès); el 27 d'abril de 1898, a Santa Maria de Bellver (Alt Penedès); i, finalment, el 20 de juliol a Santa Maria de Martorell (Baix Llobregat), on residiria els sis anys següents.⁹¹³ Tot indica que va ser a finals de 1897 quan va adquirir l'edició Magnúncia de les obres de Ramon Lull i, a

⁹¹² Sobre Ramoneda, vegeu: MARTÍ, Frederic (01-03/1926) «Notes i documents per a la Història de la Filosofia a Catalunya. X. Cristòfor Ramoneda». *Criterion*, II, 4, p. 83. Els apunts de Bové sobre aquest pensador es conserven a les capses 19, 1 i 43 del seu fons personal. ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 32-33 i 117.

⁹¹³ AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) «Dates biogràfiques de Mossèn Salvador Bové». *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, p. 3.

partir d'aleshores, es va dedicar a l'estudi del lul·lisme pràcticament de manera íntegra.⁹¹⁴ El mateix Bové, en una carta al seu amic Avinyó datada del 18 de març de 1898, afirma que «en Lull me te encegat, que nit i dia penso en ell» i que, significativament, «me sembla que a l'estiu ja sortirà el primer quadern de l'exposició crítica de la Doctrina Lul·liana; la publicaré en entregues com els novel·listes de ral i mig».⁹¹⁵ Sens dubte, Lull era la verdadera alternativa a Sibiuda, un cop barrada (violentament) la via de suplantar el paradigma de Torras i Bages a través de la doctrina del *Llibre de les criatures*. D'aquesta manera, al retornar a la font original, és a dir al lul·lisme inherent de Sibiuda, Bové podia no renunciar al component filosòfic de la seva proposta historiogràfica per a la filosofia nacional catalana.

El setembre d'aquell mateix any, va graduar-se com a batxiller i llicenciat en sagrada teologia a Tarragona (és a dir, en tomisme), una titulació que li permetia esgrimir parcialment les crítiques i sospites d'heterodòxia cap a la seva persona. Tanmateix, sembla que les seves pèssimes condicions econòmiques van impedir-li optar al doctorat.⁹¹⁶ Per aquesta raó, va començar una llarga cursa, plena de decepcions, per tal d'aconseguir guanyar unes oposicions com a canonge en algun bisbat català, fita que no aconseguiria fins l'any 1909.⁹¹⁷ Igualment, val la pena remarcar que va ser durant l'estada a Martorell, en un dels seus moments de màxim entusiasme pel lul·lisme, quan Bové va entrar en contacte amb un dels futurs interlocutors del debat sobre la filosofia nacional catalana: Francesc Pujols. En tindrem ocasió de parlar amb més detall al capítol corresponent, però avancem que la influència de Bové sobre Pujols va ser enorme, tal com el mateix Pujols va reconèixer públicament.

El resultat de les investigacions lul·lianes de Bové va ser, en paraules de Lluís Rourera, una «pròpia síntesi o concepció, adequada a les necessitats contemporànies».⁹¹⁸ Una maniobra que, tal com la va idear, podem considerar un *pendant* o alternativa lul·lista a la restauració oficial del tomisme. Bové va publicar aquesta

⁹¹⁴ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 37-38;

AVINYÓ, Joan (1943) «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové». *Estudis franciscans*, pp. 378.

⁹¹⁵ AVINYÓ, Joan (1943) «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové». *Estudis franciscans*, pp. 378.

La carta original es pot trobar a: AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) «Dates biogràfiques de Mossèn Salvador Bové». *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, pp. 18-20.

⁹¹⁶ *Ibidem*, pp. 38-39; AVINYÓ, Joan (1943) «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové». *Estudis franciscans*, pp. 380.

⁹¹⁷ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

proposta per primera vegada a *La Creu del Montseny*, un setmanari catòlic aparegut a Barcelona el març de 1899 i dirigit ni més ni menys que per Narcís Verdaguer, el poeta, per a qui, afirma Ramon Pinyol, «el setmanari fou un dels mitjans per reincorporar-se al món literari català, del qual es trobà apartat, si més no parcialment, durant els anys del seu drama personal».⁹¹⁹ La bona relació entre Verdaguer i Bové —desgraciadament, agermanats per la intransigència de l'autoritat eclesiàstica— ens ve contrastada per la correspondència mútua.⁹²⁰ Del 17 d'abril de 1899, per exemple, es conserva una carta de Verdaguer a Bové que tracta, precisament, d'uns articles que Bové publicarà al setmanari.⁹²¹ Es tractava dels preliminars de «l'Exposició del sistema científich lulià» que portava preparant des de feia temps i que van aparèixer en set entregues entre el novembre de 1899 i l'abril de 1900.⁹²² En ells, Bové ja hi exposa la seva particularíssima interpretació de l'*Ars magna*, que concep, en les seves pròpies paraules, com la materialització d'una «ciència universal que comprega y armonise totes las ciencias particulars, ab principis evidents y també universals ahont pugem trobar lo número y la veritat ó certesa dels principis que toquin á cada ciencia particular».⁹²³ Bové ho planteja com una disciplina auxiliar a les ciències positives, sense la qual no aconseguirien mai la universalitat. Cal reconèixer que faria falta una investigació específica per conèixer en profunditat l'abast i termes de la proposta de Bové per modernitzar el lul·lisme. Però per al nostre estudi, que no s'ocupa de la història del lul·lisme, el més rellevant d'aquests articles és, d'una banda, constatar la configuració del discurs, que tindrà grans conseqüències pel debat nacionalista de la filosofia catalana; i, de l'altra, que Bové hi contraposa obertament la seva pròpia proposta lul·liana del coneixement amb l'oferta per dos filòsofs catalans monopolitzats pel paradigma de Torras i Bages: Jaume Balmes i Antoni Comellas i Cluet (1832-1884). En concret, hi combat

⁹¹⁹ PINYOL, Ramon (1991) «Les revistes literàries dirigides per Verdaguer: una aproximació». *Annari Verdaguer*, p. 117.

⁹²⁰ Val la pena fer notar que, com tants d'altres, de jove Bové va ser un admirador incondicional de la poesia verdagueriana. Segons Joan Avinyó, deixeble personal de Bové, «no poc contribuïren també en la formació de Mn. Bové (...) la melosa dolçor de les poesies de mossèn Jacinte [sic] Verdaguer, pel qual guardà tota la seva vida un preat afecte». AVINYÓ, Joan (1943) «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové». *Estudis franciscans*, pp. 3376-378.

⁹²¹ VERDAGUER, Narcís (17/04/1899). «Carta de Narcís Verdaguer a Salvador Bové». Inèdit. *Correspondència rebuda per Salvador Bové (1869-1915), historiador i lul·lista*. Biblioteca de Catalunya, 49.

⁹²² BOVÉ, Salvador (19/11/1899) «Exposició del sistema científich lulià». *La Creu del Montseny*, I, 35, pp. 413-415; (26/11/1899), I, 36, pp. 432-435; (17/12/1899), I, 39, pp. 466-68; (07/01/1900), II, 42, pp. 4-6; (21/01/1900), II, 44, pp. 23-25; (25/03/1900), II, 53, pp. 135-136; (08/04/1900), II, 55, pp. 159-161.

⁹²³ BOVÉ, Salvador (19/11/1899) «Exposició del sistema científich lulià». *La Creu del Montseny*, I, 35, p. 413.

amb especial virulència la pretesa impossibilitat d'una ciència universal asseverada per Balmaes a la *Filosofia Fundamental* (I, 5-6).

Finalment, val la pena esmentar el número extraordinari que *La Creu del Montseny* va dedicar a homenatjar Ramon Llull, «al mes gran dels filòsofs catalans», el 28 de gener de 1900.⁹²⁴ En ell, hi van participar Norbert Font i Sagué, Pere Màrtir Bordoy Torrents (1877-1951) i Josep Bernat i Duran, amics personals de Bové que l'acompanyarien al llarg dels anys següents en les seves publicacions. Certament, tan Bordoy Torrents com Bernat i Duran es veurien obertament influenciats per les concepcions lul·lianes de qui, en paraules de Rourera, «és ja reconegut com el nou gran líder i doctrinari del lul·lisme».⁹²⁵ Per la seva banda, en aquest número especial, Bové va publicar un article titulat «La concepció filosòfica del beato R. Llull», en el qual acabava d'esbossar la seva interpretació de l'epistemologia lul·liana, ara ja fent esment a l'ascens i descens de l'enteniment i la comparació amb Plató i Aristòtil que guiarà el seu discurs al llarg de les obres posteriors.⁹²⁶

Un cop *La Creu del Montseny* va desaparèixer, va publicar-se un nou setmanari, *Lo pensament català*, dirigit igualment per Verdaguer, on Bové va tenir un paper notable. De nom immillorable, en l'editorial que inaugurava la publicació (el 6 de maig de 1900), molt probablement redactada pel mateix Bové, s'afirmava que l'objectiu de la revista era «estudiar y fer conèixer lo pensament de la nostra terra en ses variades manifestacions, com en la filosofia, en la política, en l'art, en la literatura, etz.»⁹²⁷ Per a justificar-ho, s'apel·lava, significativament, a l'autoritat d'Alfred Fouillé i la seva *Psychologie du peuple français*; i, al mateix temps, es considerava que qui, a Catalunya, havia obert aquesta línia d'investigació havia estat Torras i Bages. És per aquesta raó que, tot seguit, s'afirmava «seguir, doncs, á aquest, tenintlo emperó per mestre, á fi de continuar la seva obra».⁹²⁸ D'aquesta manera, «venim, doncs —concloïa la redacció del setmanari—, dintre l'actual renaxament catalanesch, á posar la primera pedra y la més humil pedreta de la psicologia etnogràfica ó social de la nació catalana».⁹²⁹ Tot plegat, venia encapçalat per un retrat de Joan-Lluís Vives en portada, ja

⁹²⁴ *La Creu del Montseny* (25/01/1900), II, 45, p. 1.

⁹²⁵ ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lísta Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 40.

⁹²⁶ BOVÉ, Salvador (25/01/1900) «La concepció filosòfica del beato R. Llull». *La Creu del Montseny*, II, 45, pp. 30-32.

⁹²⁷ «Dues paraules no més» (06/05/1900) *Lo pensament català*, I, 1, p. 2.

⁹²⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁹²⁹ *Ibidem*, p. 2.

que «aquesta Revista —argumentava l'article posterior, dedicat a aquest pensador— en virtut del títol que ostenta, no podia menys que engalanarse, y ja en son primer número, ab lo nom de tant gran escriptor».⁹³⁰

No hi ha dubte que *Lo pensament català* va ser una revista que s'emmarcava plenament en el gènere de la historiografia nacionalista. Als 100 números que va arribar a publicar, entre el maig de 1900 i l'abril de 1902, «el setmanari dóna més importància a la prosa i sobretot a l'assagística», assenyala Pinyol.⁹³¹ De costat amb els articles de política i crítica literària, sobresurten els de temàtica filosòfica i teològica, que dirigien Bordoy Torrents i Bové. D'aquest últim, val la pena assenyalar un seguit d'articles titulats «Aprobacions del sistema y de les doctrines del beat Ramón Llull», que pretenien ser una història de com les autoritats polítiques i eclesiàstiques d'arreu d'Europa havien beneficiat l'estudi i pràctica del lul·lisme. La intenció de Bové era ben clara: «¿no seria de desitjar que les Universitats Pontificies y'ls Seminaris d'avuy s'inspiressin en aquell criteri de la antiga Universitat Luliana?».⁹³² A diferència de Sibiuda, que havia patit una persecussió i prohibició constants, amb Llull, Bové podia rastrejar i demostrar una història de protecció i aprovació de les seves doctrines per part inclús de l'església catalana. Amb això, volia avalar eclesiàsticament el seu projecte alternatiu d'una filosofia nacional.

Amb aquest mateix impuls renovador legitimat per la mateixa història del lul·lisme, Bové dirigeix la publicació, en un tiratge a part, d'un *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*, signat i compost per «sos deixebles, admiradors i devots» que va sortir publicat l'1 de gener de 1901.⁹³³ En ell hi tornaven a publicar articles alguns dels col·laboradors esmentats (Bernat i Duran, per exemple), però, malgrat això, hi predominen les poesies, no l'assaig. Fins i tot, el poeta Josep Mas i Casanovas hi va consignar un «Himne a Llull», amb partitura i tot.⁹³⁴ Bové, per la seva banda, és qui va acabar signant gairebé totes les proses del llibre, i n'hi publicava cinc: una, sobre la història del culte a Llull; una segona, sobre la utilitat de l'*Ars magna*; una tercera, sobre la relació entre la càbala i el lul·lisme; una quarta, sobre si el sistema lul·lià va ser inspirat per déu; i finalment, una cinquena sobre els deixebles de l'escola lul·liana, d'entre els quals,

⁹³⁰ «En Lluís Vives» (06/05/1900) *Lo pensament català*, I, 1, p. 3.

⁹³¹ PINYOL, Ramon (1991) «Les revistes literàries dirigides per Verdager: una aproximació». *Annari Verdager*, p. 123.

⁹³² BOVÉ, Salvador (17/06/1900) «Aprobacions del sistema y de les doctrines del beat Ramón Llull (III)». *Lo pensament català*, I, 7, p. 56.

⁹³³ BOVÉ, Salvavor, et al. (1901) *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç.

⁹³⁴ MAS I CASANOVAS, Josep (1901) «Himne al doctor arcangèlic lo beat Ramon Llull». *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç, pp. 92-98.

sorprenentment, s'ocupava en detall i sense cap por de Sibiuda.⁹³⁵ Tot i això, en aquest article ja no transcrivia ni citava pas el pròleg del *Llibre de les criatures*, sinó només el seu primer capítol, en la traducció catalana que ell mateix havia elaborat, i afirmava que havia estat «lo que'n podirem dir lo *Discurs del mètode* d'en Ramon Sibiude».⁹³⁶

Desgraciadament, tals homenatges i atreviments no van passar desapercibuts pels acèrrims crítics de Bové. El mateix Gaietà Soler va tornar a denunciar-lo a l'autoritat episcopal, i aquesta vegada va aconseguir publicar una sèrie d'articles a la revista *Lo Missatger del Cor de Jesús* contra la presumpta heterodòxia de l'*Homenatge*. No hi ha cap novetat substantiva, en aquesta polèmica, més enllà del combat, altra vegada, entre els dos paradigmes historiogràfics esmentats. Soler acusava Bové d'antiescolàstic i de no estar conforme amb l'*Aeterni Patris*; i Bové, per la seva banda, a la contesta que va donar-li en un suplement de *Lo pensament català*, treia fusta a l'assumpte, afirmant que es tractava «de misèries de vehinat ó del ofici, com vulgarment es diu».⁹³⁷ Bové confessava obertament que «sabem que'ls motius perque sempre'ns ataca Mossen Soler no'ls posa may en sos escrits contra nosaltres», suggerint que hi havia quelcom de personal en aquests atacs reiteratius. Fins i tot, reconeixia haver-s'hi cartejat personalment.⁹³⁸

El cas és que Bové va aprofitar l'avinentesa per defensar obertament que el lul·lisme no tan sols no és contrari a l'escolàstica, sinó que és una de les seves formes legítimes. A l'article, considera que «l'estudi del beat Lull contingut en l'*Homenatge* entre de plé en la restauració escolàstica promoguda per Lleó XIII» i que, en cap cas, aquesta restauració és únicament monopoli del tomisme.⁹³⁹ Aquesta és una idea que, com veurem tot seguit, Bové farà seva i difondrà arreu, amb l'objectiu de legitimar la reivindicació i restauració del lul·lisme. En comptes de contraposar-se al tomisme, tal com havia fet a l'*Assaig* sobre Sibiuda, d'ara endavant va pretendre harmonitzar-s'hi i mostrar-ne la complementarietat. Per aconseguir-ho, va buscar el suport

⁹³⁵ BOVÉ, Salvador (1901) «Lo culte al B. Ramon Lull i sa antiguitat», pp. 4-6; «Utilitat de l'*Ars Magna* luliana», pp. 14-27; «Deixebles de l'escola luliana», pp. 29-48; «Lo sistema científic lul·lià, o sia l'*Ars Magna*, no té res que veure ab la càbala o tradició especulativa dels hebreus», pp. 52-61; «Va esser inspirat per déu lo sistema lulià?», pp. 70-83. *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Lull*. L'Avenç.

⁹³⁶ BOVÉ, Salvador (1901) «Deixebles de l'escola luliana». . *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Lull*. L'Avenç, p. 43.

⁹³⁷ BOVÉ, Salvador (18/03/1901) «Un nou adversari del beat Ramon Lull». *Lo pensament català*, I, 46, p. 385.

⁹³⁸ *Ibidem*, p. 386.

⁹³⁹ *Ibidem*, p. 385.

d'autoritats eclesiàstiques, i el va trobar, en efecte, en autors com Gabriel Casanova (1860-1912), professor de filosofia de la Universitat franciscana de Sant Antoni de Roma.⁹⁴⁰ A més, aquest cop també va trobar suport en laics, com ara Anton Busquets i Punset (1876-1934), qui va publicar un article ben contundent a la revista *Joventut*;⁹⁴¹ i especialment, el seu amic Bordoy Torrents, que va publicar una sèrie d'articles consecutius a *Lo pensament català* en defensa de l'*Homenatge*, per petició expressa de l'interessat.⁹⁴² I, com veurem tot seguit, en aquesta ocasió fins i tot Frederic Clascar va sortir en defensa de Bové.⁹⁴³ Per aquesta raó, Bové ja no va voler polemitzar més sobre aquesta qüestió i, tal com sentència a la seva contesta, «es la primera y última vegada, doncs, que fem cas dels atachs, implícitament personals, del batallador Mossen Soler».⁹⁴⁴ No debades, Bové encapçalà una de les seves obres posteriors amb una significativa cita de Jeroni d'Estridó —«*sufficit mihi mea probare et aliena non capere*»— i la frase, seva, «tengo yo bastante con probar las Doctrinas del Beato y no molestar á sus adversarios».⁹⁴⁵

Finalment, en la mesura que, en paraules de Rourera, «el cardenal Casañas [bisbe de Barcelona] no volgué considerar fundades les denúncies», ja que «només hi trobà una orientació filosòfica antiescolàstica i ahora fou defensat per il·lustres religiosos», tot indica que el cas de l'*Homenatge* es tancà sense més incidents.⁹⁴⁶ Tot i això, Ramon Pinyol constata que «Bové devia sortir afectat de la polèmica tota vegada que a partir del mes

⁹⁴⁰ *Ibidem*.

⁹⁴¹ BUSQUETS, Anton (25/04/1901) «Homenatge a n'en Lluís». *Joventut*, pp. 284-285. A l'article Busquets es justifica dient: «Entrém á n'aixó per advertir á Mossén Bové que no hi donga importància á n'aqueixa polèmica de mala fe y sectària que li entaulá en Gayetá Soler, aquell bon capellà que tot ho troba dolent, contradit á tort y á través, fent papers ridículs que no li salvan els que l'influheixen en llurs maléfichs fins (...). No s'hi escarrassi Mossén Bové, en fer-li entendre la rahó; puig ab bons modos no'l convencerá pas; ab una persona com Mossén Gayetá, que va de mala fe, no pretengui may anarhi barret en má y ab probas veras: s'hi ha d'anar d'altra manera, y d'aquesta altra manera no hi anirà may Mossén Bové, perque sap complir millor son sagrat ministeri». *Ibidem*. Tot seguit, Busquets fa referència a com Soler va instigar la campanya bèl·lica de Cuba des de les mateixes pàgines del *Missatger del Cor de Jesús*.

⁹⁴² BORDOY TORRENTS, Pere M. (03/03/1901) «Defensa del *Homenatge al doctor arcangelich* contra mossèn Gayetá Soler». *Lo pensament català*, I, 44, pp. 361-363; (10/03/1901) I, 45, pp. 369-374; (18/03/1901) 46, pp. 378-380; (24/03/1901) I, 47, pp. 390-393; (07/04/1901) I, 49, pp. 406-409.

⁹⁴³ Vegeu l'apartat següent, sobre un inèdit de Bové.

⁹⁴⁴ BOVÉ, Salvador (18/03/1901) «Un nou adversari del beat Ramon Lluís». *Lo pensament català*, I, 46, p. 385.

⁹⁴⁵ BOVÉ, Salvador (1908) *El sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica*. Tipografía Católica.

⁹⁴⁶ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polemiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 42.

de maig el seu nom desapareix pràcticament de *Lo pensament català*.⁹⁴⁷ Tanmateix, creiem molt probable que, més que sortir afectat, Bové estigués enfeinat en la nova publicació que, tot just uns mesos després, fundaria, dirigiria i costejaria tot sol: la *Revista luliana*. Apareguda l'octubre de 1901, es tractava, en paraules de Valentí Serra, «d'una publicació erudita que tenia un caràcter mensual», l'objectiu de la qual va ser «contribuir al coneixement i difusió de l'obra del beat Llull (...) [i], també, l'estudi i actualització del pensament lul·lià situant-lo dins del corrent de la neo escolàstica».⁹⁴⁸ Es tractava, doncs, d'una materialització dels afanys intel·lectuals de Bové. Ja al primer article de presentació de la revista, redactat per Bové, s'afirmava obertament, en una línia d'historiografia nacionalista de la filosofia, que els «catalans en l'Escolasticisme hi tenim alguna cosa més propia que la gent d'altres pobles, puix en l'Escolasticisme hi ha varies escoles, la escola tomista, la escola escotista, la de Sant Bonaventura i ademés la escola catalana, de la qual n'es quefe gloriósissim lo Doctor Arcangélich y Martir de Chist, Beat Ramón Llull».⁹⁴⁹ I afegia, a continuació, ben significativament i amb plena consciència de la seva tasca, que:

com ara la renaixença catalana se troba en son grau més alt, axó es, tothom ha posat lo coll en mirar de restaurar los elements que integran la nostra nacionalitat, la llengua, la historia, l'art, la literatura, lo dret, la política de la terra (...) havem cregut molt avinent y de gran utilitat mirar de restaurar la filosofia catalana, cosa en que ningú ha pensat fins ara, puix la ciencia filosófica —concloia— (...) es un dels elements integrals de tota nacionalitat, ja que tot poble té la seva filosofia.⁹⁵⁰

Tot i que el contingut de la revista pertany més a la història del lul·lisme (i ningú n'ha fet un buidatge sistemàtic, que sapiguem), no hi ha cap dubte del valor nacionalista que inspirava la *Revista luliana*. Ni tampoc, de l'ofensiva que representava contra el paradigma de Torras i Bages. D'entre les contribucions més significatives de Bové, pel que fa al debat que estem estudiant, val la pena esmentar una adaptació dialogada entre Mestre Ramon i un Deixeble del sistema científic lul·lià, és a dir, de la interpretació bovediana de l'*Arx Magna*,⁹⁵¹ un article titulat «Lo papa de la filosofia escolástica», en què s'insistia de nou en l'ortodòxia de Llull

⁹⁴⁷ PINYOL, Ramon (1991) «Les revistes literàries dirigides per Verdaguer: una aproximació». *Anuari Verdaguer*, p. 125.

⁹⁴⁸ SERRA DE MANRESA, Valentí (2015) «La represa dels estudis lul·lians». *Revista Catalana de Teologia*, v. 40, 2, p. 640.

⁹⁴⁹ BOVÉ, Salvador (11/1901) «Quatre mots». *Revista luliana*, p. 1.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 1-2.

⁹⁵¹ Vegeu un exemple a: Bové, Salvador (1902) «Exposició del sistema científic lul·lià». *Revista luliana*, pp. 16-25.

en el projecte de l'*Aeterni Patris* a través de la recollida de suports d'autoritats eclesiàstiques;⁹⁵² i, finalment, un extens article sobre la filosofia de Joan-Lluís Vives que consistia, tal com reconeixia el mateix Bové en una nota, en un reaprofitament dels seus abandonats estudis vivistes.⁹⁵³ Segons Bové, «encara qu'en Lluís Vives no s'ia lull·lià, son estudi té un lloch propi en aquesta Revista, perquè ab ella no'ns proposem solzament donar á conexe la Filosofia nacional de Catalunya, sinó ademés tota la cultura filosòfica de nostra terra, sia ó no luliana».⁹⁵⁴

5.2. *Un inèdit: Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya (1901)*

D'aquesta època, hem pogut identificar, transcriure i estudiar un valuós inèdit de Bové, conservat al fons del Seminari conciliar de Barcelona. Es tracta d'un text manuscrit, compost per 28 quartilles, que creiem que és el pont d'unió entre l'*Assaig sobre Ramon Sibiuda* (1896) i la futura *Filosofia nacional de Catalunya* (1902). Com veurem, en ell ja s'hi exposen d'una manera clara les idees que configuraran la proposta historiogràficonacionalista de Bové. A més, gràcies a les referències bibliogràfiques que hi són citades, podem assegurar que l'inèdit no va poder ser redactat abans de l'any 1901.⁹⁵⁵ I, pel contingut, creiem que va ser escrit com a resposta a un seguit d'articles publicats entre l'abril i el juliol d'aquell mateix any. Ens referim als tres articles, en forma de carta oberta, que Frederic Clascar va publicar a *La Veu de Catalunya* per tal de defensar l'*Homenatge a Ramon Lluís* de Bové dels atacs de Gaietà Soler.⁹⁵⁶ Tot seguit, farem un estudi d'aquests articles

⁹⁵² BOVÉ, Salvador (1903) «Lo papa de la filosofia escolástica». *Revista Luliana*, pp. 146-150.

⁹⁵³ BOVÉ, Salvador (06/1902) «Estudi sobre'l filosofh Lluís Vives». *Revista Luliana*, pp. 205-223.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 205, n.1.

⁹⁵⁵ A la nota a peu de pàgina número 5 del manuscrit, Bové cita la traducció castellana de *Les Origines de la psychologie contemporaine* de Désiré-Joseph Mercier (1851-1926). L'obra original va ser publicada l'any 1897, però la traducció castellana és de 1901 (*Los origenes de la psicologia contemporanea*. Madrid: Sáenz de Jubera). Això ens dona el *terminus a quo* de l'inèdit de Bové.

⁹⁵⁶ CLASCAR, Frederic (13/04/1901) «Carta oberta a mossèn Salvador Bové ab motiu del Homenatge al doctor arcangèlich, el gloriós màrtir beat Ramon Lluís». *La Veu de Catalunya*, p. 1; (16/07/1901) «Homenatge al Beat Ramon Lluís. Cartas al reverent doctor Salvador Bové». *La Veu de Catalunya*, p. 1; (24/07/1901), p. 1.

per poder passar, a continuació, a l'anàlisi i presentació, per primera vegada, de l'inèdit de Bové titulat, significativament, *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*.

5.2.1. Una nova renyina amb Clascar

Malgrat tractar-se d'uns articles pretesament de defensa, Clascar s'excusa a Bové altra vegada «de las nostres renyines filosóficas» i «d'aquella polseguera que de ben segur recordeu bé massa».⁹⁵⁷ A més, reconeix haver-se esperat a publicar aquests articles per por a la nova reacció eclesiàstica que l'*Homenatge* podia desfermar. Però un cop dit això, la veritat és que Clascar no s'està gens de posar pegues a l'empresa de Bové i de reiterar els arguments contraris que havia donat a l'*Estudi del caràcter del poble català*.

Clascar proclama, d'una banda, que «lo que vos feu, aquest moviment crítich-filosófich dels prohoms pensadors de casa nostre, es una tasca altament simpàtica y esperansadora», en la mesura que «havia d'arribar un día ó altre'l catalanisme».⁹⁵⁸ Igualment, accepta que «en Llull es també escolástich» i que, en conseqüència, «dir, doncs, que fer renaixer la doctrina luliana es voler oposarse al moviment escolástich iniciat de Lleó XIII, es traure i asilar de l'escolasticisme á tot aquell estol de pensadors que, dins ó fora de l'ortodoxia, seguiran el mètode aristotélich».⁹⁵⁹ Ara bé, d'altra banda, Clascar reconeix que «solzament he sortit á defensarvos y á defensar un moviment de restauració escolástica, encara que sigui d'escolasticisme lulià», i que això no significa estar d'acord amb tesis més comprometedores.⁹⁶⁰ En concret, Clascar carrega contra la pretensió, defensada a l'*Homenatge* per l'article d'un jove Jaume Algarra i Postius (1879-1948),⁹⁶¹ que Ramon Llull sigui

⁹⁵⁷ CLASCAR, Frederic (13/04/1901) «Carta oberta a mossèn Salvador Bové ab motiu del Homenatge al doctor arcangèlich, el gloriós màrtir beat Ramon Llull». *La Veu de Catalunya*, p. 1.

⁹⁵⁸ *Ibidem*.

⁹⁵⁹ CLASCAR, Frederic (16/07/1901) «Homenatge al Beat Ramon Llull. Cartas al reverent doctor Salvador Bové». *La Veu de Catalunya*, p. 1.

⁹⁶⁰ *Ibidem*.

⁹⁶¹ ALGARRA, Josep (1901) «Necesitat d'una restauració luliana». *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç, pp. 65-69. Jaume Algarra i Postius (1879-1948) va ser un dels joves estudiants que va inserir-se en el nucli lul·lista que es va anar conformant entorn de Salvador Bové. Estudiant de dret a la Universitat de Barcelona, l'any 1900 ostentava el càrrec de secretari de l'Agrupació escolar catalanista Ramon Llull (de què haurem de parlar més endavant, arran del primer Congrés Universitari Català i Diego Ruiz). L'any següent, n'esdevingué el president. Igualment, en aquelles mateixes dates, va impartir un cicle de conferències titulat «La filosofia catalana y

el filòsof nacional de Catalunya: «En Llull —afirma Clascar— l'es, un pensador de la terra. Y diem qu'es *un* pensador y no *el* pensador de Catalunya».⁹⁶² Mantenit-se ferm en allò que havia defensat l'any 1896, reitera que «may he cregut que'l nostre poble sia metafísich, y la personalitat den Llull es metafísica», ja que «la metafísica es dels pobles del Nort, may ha sigut de la llatina». Catalunya, en canvi, «si d'una banda te poca filosofia, encara té menos metafísica».⁹⁶³ De nou, Clascar es mostra partidari del paradigma del seu mestre Torras i Bages, considerant, en les seves pròpies paraules, que «Catalunya no la té, una significació essencialment filosòfica; poble llatí y romà fins al moll dels ossos, més aviat té una significació assenyalada en la jurisprudencia».⁹⁶⁴

Curiosament, Clascar s'equivoca quan, dirigint-se a Bové, afirma que «no crech que vos penséu com el vostre col·laborador [Algarra], per molt d'entusiasme que tingueu per las doctrinas den Llull».⁹⁶⁵ «Em sembla que vos pensaréu lo mateix que jo, —afirma Clascar— això es: que la nostra filosofia (y no goso á dir escola filosòfica) se decanta més aviat cap al psicologisme experimental ab la sola llum del sentit comú».⁹⁶⁶ Altra vegada, Clascar aprofita l'article per caracteritzar el caràcter filosòfic català d'una manera experimentalista

l'escola luliana. Historia d'aquesta escola fins al segle XVI», en el qual també s'ocupà de Sibiuda. («Noricias de Barcelona» (12/02/1900) *La Ven de Catalunya*, p. 2; «Gazetilles» (25/02/1900) *La Creu del Montseny*, 49, p. 87) L'any 1903, va llicenciar-se en Dret. Com també veurem, aquell mateix any va presidir el primer Congrés Universitari Català i, el 1906, el Congrés Internacional de la Llengua Catalana. També va participar activament en la Societat d'Estudis Econòmics des de la seva fundació, l'any 1907. L'any 1910, va accedir com a professor a la facultat de dret de la Universitat de Barcelona; i el 1912, obtingué una càtedra d'economia política a la Universitat de Saragossa. També va ocupar càrrecs polítics i va publicar diverses obres de temàtica econòmica. Durant la Guerra Civil Espanyola va mostrar-se partidari del bàndol feixista i va exiliar-se a Roma. L'any 1939, li seria rehabilitada una càtedra a la Universitat de Barcelona que exerciria fins a la seva mort, l'any 1948. (ARTAL, Francesc. «Algarra Postius, Jaime», s.d. *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/21961/jaime-algarra-postius>)

⁹⁶² CLASCAR, Frederic (13/04/1901) «Carta oberta a mossèn Salvador Bové ab motiu del Homenatge al doctor arcangèlich, el gloriós màrtir beat Ramon Llull». *La Ven de Catalunya*, p. 1.

⁹⁶³ CLASCAR, Frederic (24/07/1901) «Homenatge al Beat Ramon Llull. Cartas al reverent doctor Salvador Bové». *La Ven de Catalunya*, p. 1.

⁹⁶⁴ CLASCAR, Frederic (13/04/1901) «Carta oberta a mossèn Salvador Bové ab motiu del Homenatge al doctor arcangèlich, *el gloriós màrtir beat Ramon Llull*». *La Ven de Catalunya*, p. 1

⁹⁶⁵ CLASCAR, Frederic (24/07/1901) «Homenatge al Beat Ramon Llull. Cartas al reverent doctor Salvador Bové». *La Ven de Catalunya*, p. 1.

⁹⁶⁶ *Ibidem*.

(allunyant-se, en aquest punt, de Torras i Bages), perquè, afirma, «el nostre poble toca de peus a terra y som més bons pera l'anàlisi que pera la síntesi», raó per la qual «el pensament català, donchs, no té tendència á exagerar las facultats de la nostra ánima, sinó més aviat afirma y suposa sempre la limitació de la potencia racional».⁹⁶⁷ La prova d'això, afirma Clascar rotundament, és «la tradició filosòfica de Catalunya des d'en Vives fins n'en Llorens y tota l'escola escociana del nostre modern renaixement».⁹⁶⁸ Cal remarcar com, en aquests articles, Clascar evita voluntàriament i explícita el terme «escola filosòfica» en favor de «tradició filosòfica». I no només això, sinó també com exclou tots els autors medievals catalans, considerant que solament a partir de Vives comença una verdadera manifestació del geni filosòfic del país. A saber, un geni «psicologista», ja que «quan els nostres pensadors s'han posat a filosofar —afirma—, s'han decantat sempre dret á la psicologia, á l'anatomia de l'ánima, á l'estudi experimental de l'esperit».⁹⁶⁹ Per aquesta raó, conclou que «de metafísica ó no'n tenim, ó la tenim enmatlevada», i d'exemples posa Balmes (que considera deutor de l'escolàstica) i Llorens (que, sorprenentment, considera deutor del kantisme).⁹⁷⁰ En conseqüència, Clascar rebutja Llull com a filòsof nacional de Catalunya per massa metafísic i massa poc psicologista. I, tanmateix, deixa la porta oberta a poder-lo incloure dins la «tradició filosòfica catalana» quan «algun día provessiu —afirma dirigint-se a Bové— (...) qu'en Llull es un psicólech més que un metafísich».⁹⁷¹ Si no, reitera, dins el paradigma psicologista bastit pel mateix Clascar, no seria possible demostrar ni la catalanitat filosòfica de Llull ni, encara menys, que es tracta *del* pensador nacional de Catalunya.

5.2.2. Bové contesta amb messianisme

A l'inèdit, Bové no es dirigeix directament a Clascar en cap moment, però els arguments semblen contestes directes. La tesi del text és clara: el lul·lisme és la filosofia nacional de Catalunya, tal com havia defensat Algarra. Allò interessant és que, per primera vegada, Bové presenta els seus arguments a través d'una explícita historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3, i, més important encara, introduint una forma de messianisme inèdita fins aleshores al debat.

⁹⁶⁷ *Ibidem.*

⁹⁶⁸ *Ibidem.*

⁹⁶⁹ *Ibidem.*

⁹⁷⁰ *Ibidem.*

⁹⁷¹ *Ibidem.*

A l'inèdit, Bové parteix de la premissa bàsica de tota historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3, a saber, la inexistència de la filosofia universalista en favor d'una multiplicitat de «filosofies nacionals» en estreta vinculació amb el caràcter etnològic del seus pobles respectius. En les seves pròpies paraules, «[no] tindrè de provarvos que la filosofia ha d'esser una cosa nacional, indígena, nascuda de les mateixes entranyes del poble A ó B, y no de cap manera una cosa universalista».⁹⁷² Com tants d'altres, Bové justifica aquesta posició en una teoria determinista del caràcter etnològic dels pobles, de base material geoclimàtica, emparant-se en l'autoritat de Fouillée:

L'home mes positivista, lo més aferrat á la materia, —afirma Bové— ha de confessar que totes les manifestacions d'un poble son influïdes poderosament per les condicions del clima y del terror; influencies que á cop de segles se determinen, se concreten y's cristallisen en certes maneres de pensar, en lleys del pensament, en una filosofia indígena, quan aquell poble, en plena edat viril, s'endinza (...) [en] la universalitat de les coses per llurs causes supremes.⁹⁷³

Bové defensa de manera inequívoca que allà on hi hagi una nació, hi haurà una filosofia nacional de tipus 3, que defineix com una filosofia no nascuda en un territori o ideada per un autor d'aquell poble, sinó, en les seves pròpies paraules, com «la filosofia derivada llegendàriament del esperit peculiar d'aquella Nació».⁹⁷⁴ Ara bé, aquest espiritualisme i essencialisme s'empelten, en el cas d'aquest Bové inèdit, amb un *messianisme* d'arrel clarament fichteniana. Segons afirma, «tot poble ó nació té una missió á complir en la Historia» i aquesta missió «la té de complir de conformitat ab lo que ella es, de conformitat ab sa característica per la que's distingeix dels altres pobles ó nacions, de conformitat ab son esperit propi, indígena, nacional».⁹⁷⁵

Significativament, per legitimar la seva concepció d'historiografia nacionalista messiànica Bové cita l'autoritat de dos personatges: Balmes i Menéndez Pelayo. Del primer, n'esmenta un presumpte article a la revista *Pensamiento de la nación*, que efectivament l'autor va dirigir entre 1844 i 1846, malgrat que l'article en qüestió es tracta d'un text sense signar que anuncia la publicació de *La Filosofia Fundamental* (1846), i per tant

⁹⁷² BOVÉ, Salvador (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Inèdit. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona, pp. 2-3.

⁹⁷³ *Ibidem*, p. 6.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁹⁷⁵ *Ibidem*, p. 1.

que és difícil assegurar que sigui autògraf de Balmes i no d'algun dels seus col·laboradors.⁹⁷⁶ En qualsevol cas, en aquest article s'hi afirma obertament que «la *Filosofía fundamental* no es copia ni imitació de ninguna filosofia estrangera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa: su autor ha querido contribuir por su parte á que tengamos también una filosofía española».⁹⁷⁷ Bové cita literalment aquest fragment, i fa ús de l'autoritat de Balmes per defensar: (1) l'existència de filosofies nacionals; i (2) que «es inductable que'l Philosoph de la Vich trevallava pera que hi hagués una filosofia indígena, nacional d'Espanya».⁹⁷⁸ Per a defensar el mateix, Bové també s'empara en l'autoritat de la *Ciencia española* de Menéndez Pelayo, que anomena «l'amich de totes les nacions d'Espanya», en un fragment molt convenient sobre filosofies nacionals on es defensa que «es imposible que filósofos de un mismo pueblo y raza no ofrezcan uno y áun muchos puntos de semejanza en el encadenamiento lógico de sus ideas».⁹⁷⁹ De fet, Bové arriba afirmar que «des nostres paraules son un feble ressó de les llisons sobiranes d'un home que mamá llet castellana, del vincle de nostres dies que té fama europea, del gran Menéndez Pelayo», en una clara maniobra per legitimar-se en l'autoritat d'aquest autor reconstruït.⁹⁸⁰

Ara bé, Bové utilitza aquest text en contra dels mateixos objectius de Menéndez Pelayo. Igual que Clascar abans que ell, defensa que Espanya no és una nació pròpiament dita, sinó «un nom geogràfic; (...) l'estat espanyol es un aplech de nacions agermanades, que's diuen: Catalunya, Castella, Aragó, Basconia y Galicia».⁹⁸¹ En conseqüència, Bové afirma que no és possible l'existència d'una «filosofia nacional espanyola», sinó de les respectives filosofies nacionals catalana, castellana, aragonesa, basca i gallega, és a dir, de les nacions que conformen l'estat espanyol. Cal deixar constància que quan parla de «nació catalana» Bové inclou, en les seves pròpies paraules, «les Terres de llengua catalana, ó sia, l'antich Principat, Mallorca, Valencia y'l Rosselló», una

⁹⁷⁶ Sobre aquesta revista i el paper que hi va tenir Balmes, vegeu: SÁNCHEZ, Miguel Ángel (2011). «Jaime Balmes: conocimiento y acción». *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 60(142), pp. 229 i ss.; BENEDICTO, Juan Ignacio (2014). «Jaime Balmes y *El Pensamiento de la Nación* en el debate sobre la Monarquía moderada de Isabel II». *El Poder de la Historia: Huella y legado de Javier M^a Donézar Díez de Ulzurrun*, pp. 259-278.

⁹⁷⁷ «Filosofía fundmanetal, por Jaime Balmes, presbítero». (s.a) (22/04/1846) *Pensamiento de la Nación*, 116, p. 246.

⁹⁷⁸ BOVÉ, Salvador (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Inèdit. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona, pp. 3-4.

⁹⁷⁹ La cita la trobem a: BOVÉ, Salvador (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Inèdit. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona, pp. 6-7.

⁹⁸⁰ *Ibidem*.

⁹⁸¹ *Ibidem*, pp. 4-5.

noció que modernament denominem «Països Catalans» i que, segons Bové, l'any 1901 «ja ha arribat á tothom» i ningú qüestiona.⁹⁸² En tot cas, és per aqueta negació de la substancialitat de la nació espanyola que Bové s'atreveix a atacar obertament Menéndez Pelayo, tot afirmant que el conreu de la filosofia espanyola, fins i tot per part de Balmes, va ser completament accidental, degut a les circumstàncies històriques, ja que «si'l Philosoph Vigatá escribís avuy dia —afirma Bové— voldria contribuir á que tinguéssim una Filosofia Catalana: la Filosofia Nacional de Catalunya».⁹⁸³ Molt significativament, per a defensar això Bové es recolza, al seu torn, en l'autoritat Josep Leopold Feu, a qui denomina «deixeble» de Balmes i garant del presumpte catalaníssim «nacionalisme balmesià».⁹⁸⁴

Així doncs, Bové defensa d'una manera inequívoca que allà on hi hagi una nació, hi haurà una «missió providencial» i una filosofia nacional; però com que Espanya no n'és, de nació, no pot tenir ni missió ni filosofia pròpia. Per contra, Catalunya sí que té una pròpia «missió providencial»; i aquesta missió catalana, com també havia dit Ficthe parlant d'Alemanya, és la filosòfica. En paraules del propi Bové, «dita missió no es una, sinó múltiple; no es simple, sinó complexa; no s'enclou en un element sol de la civilització, sino que los abarca tots; y un d'ytals elements, sinó lo més important, es lo conqueriment de la universalitat de les coses per llur causes supremes, es... la Filosofia».⁹⁸⁵ Bové no concreta més, en aquest inèdit. Però ja veurem que en els seus escrits immediatament posteriors la qüestió del messianisme filosòfic, que apareix aquí per primera vegada, esdevé central i molt més detallat a l'hora de transformar els catalans en el poble filosòfic per antonomàsia.

5.2.3. El lul·lisme com el fill natural del pensament català

Com es materialitza la missió filosòfica a què Bové destina Catalunya? Com la duu a terme, el país? En quina filosofia es concreta? Per a respondre aquestes preguntes, Bové proposa una lectura de la història de la filosofia als Països Catalans en la seva forma nacionalista. En concret, proposa una anàlisi a partir de dos sentits diferents de l'adjectivació «catalana» per a una filosofia: (1) que sigui una filosofia seguida i conreada

⁹⁸² *Ibidem*, p. 2.

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 5.

⁹⁸⁴ LEOPOLD FEU, Josep (1865) *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana*. Real Acadèmia de les Bones Lletres, pp. 19-20. La cita (traduïda al català pel propi Bové) la trobem a: BOVÉ, Salvador (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Inèdit. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona, p. 5.

⁹⁸⁵ BOVÉ, Salvador (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Inèdit. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona, p. 2.

per catalans, independentment de l'origen històric de la filosofia en qüestió; i (2) que sigui una filosofia nascuda a Catalunya, és a dir, confeccionada originalment per un pensador català.

Partint del primer sentit, Bové identifica cinc escoles «catalanes» de filosofia: la tomista, l'escotista, la lul·liana, la vivista i l'escolesa. Ara bé, d'aquestes cinc només considera el lul·lisme i el vivisme com a pròpiament catalanes, en el segon sentit del terme. En les seves pròpies paraules:

Les filosofies de Sant Tomás y d'Escot se poden dir filosofies catalanes, com també castellanes, franceses, italianes... Més vos diré: son filles de Catalunya... però filles adoptives, no naturals. Nos las ferem propies: no nasqueren de nosaltres; vingueren de fora ja grans, y perxó al naixer no'ls hi poguerem estampar lo segell de nostra rassa (...) En una paraula: son nostres per dret de conquesta, no per dret de naturalesa.⁹⁸⁶

Aquesta diferència entre filosofies «d'importació» i «exportació» de les teories i sistemes filosòfics, a saber, entre filosofies que van tenir origen a Catalunya o, per contra, hi van arrelar però com una mera importació estrangera, permet a Bové deslegitimar Torres i Bages i als seus seguidors —que, a l'inèdit, els esmenta com aquells que tenen moltes esperances en el «classicisme romà en la literatura catalana»— en la croada de convertir Catalunya en una terra essencialment tomista.⁹⁸⁷ I igualment, li permet deslliurar-se del mite escocès de la Universitat de Barcelona. Independentment que aquestes filosofies tinguessin pes històric i fossin defensades per catalans —tot i el debat sobre si realment hi hagué o no una verdadera influència escocesa—, Bové retreu als seus predecessors que per a construir una filosofia nacional catalana anessin a buscar sistemes i teories estrangeres, no sorgides a la mateixa terra de què es vol posar de manifest l'esperit filosòfic. Aquest retret, que Bové planteja com una incoherència, posa de manifest que concep la historiografia nacionalista de la filosofia des d'un sentit molt estricte. No tan sols es tracta de trobar una filosofia que encaixi a la perfecció amb el caràcter etnològic del poble en qüestió, sinó que a més cal que els filòsofs que configuren la seva història filosòfica siguin, al mateix temps, connacionals. Al seu torn, aquesta exigència reposa sobre una interpretació d'etnologia nacionalista segons la qual, com hem vist a la primera part de la tesi, el caràcter nacional d'un poble determina l'orientació teóricoartística de les seves manifestacions socioculturals, des del comerç fins a l'art, passant per la filosofia. I a la inversa: no hi ha cap manifestació que no expressi, d'una manera o d'una altra, el caràcter del poble que la genera. En conseqüència, les manifestacions creades pels connacionals seran aquelles que d'una manera «natural» —i atenció al terme, que serà important més endavant— encaixen amb el caràcter nacional, raó per la qual són les més valorades, compreses i conreades

⁹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 22.

⁹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 28.

per ells. En canvi, una manifestació d'origen estranger pot coincidir en major o menor mesura amb el caràcter de poble que la importa, però mai es tractarà d'un encaix perfecte i, per tant, sempre hi haurà aspectes d'aquestes manifestacions (com ara, teories filosòfiques d'origen no català) amb què els connacionals no podran identificar-se mai del tot.

Partint d'una visió d'aquesta mena, és senzill prendre un indicador històric per demostrar la presumpta incompatibilitat entre el caràcter català i les filosofies estrangeres. Bové s'afanya a assenyalar, per exemple, que «la decadència del tomisme y l'escotisme [que] s'inicià [arreu], á la Nació catalana fou vista més aviat que en los altres pobles».⁹⁸⁸ Segons afirma, ja a principis del segle XIV l'escolàstica i l'escotisme estaven en decadència als Països Catalans, mentre que a la resta d'Europa aquest és un fenomen que no es produeix fins a finals del tres-cents.⁹⁸⁹ Aquest rebuig prematur demostraria, segon Bové, que als Països Catalans hi havia una incompatibilitat *essencial* entre el caràcter etnològic propi i aquestes dues filosofies generades pel geni italià (Tomàs d'Aquino) i escocès (Joan Duns Escot) respectivament. A més, a aquesta incompatibilitat s'hi va sumar, afirma Bové, «l'haver aparegut [a Catalunya] una filosofia que duya de fàbrica el geni nacional, que estava emmotllada dintre les condicions històriques y del pensament català, que duya, per dirho aixís, gravades al dors y á la ánima, aquelles quatre barres»: el lul·lisme.⁹⁹⁰

Arremetent contra els seus predecessors en el debat, Bové afirma obertament que «la filosofia del Beat Ramón Llull tingué una gènesis més humil, però més catalana; no guanyá lo cor dels catalans per l'influencia d'una Ordre poderosa, però si per sa conformiat ab la manera d'esser y pensar del nostre poble».⁹⁹¹ Aquesta «connatural» unió entre l'origen del lul·lisme, la seva doctrina i el caràcter etnològic català és la que fa, de nou en paraules de Bové, que «la concepció luliana es la que lliga y casa més ab la manera d'esser, de sentir y de pensar nostrada».⁹⁹² A més, això es demostra de nou per la major durabilitat d'aquesta doctrina al llarg de la història dels Països Catalans, on, en efecte, va ser llargament conreada i venerada:

Així que fou martyritsat lo nostre Mestre —afirma Bové—, ses Doctrines esclataren en flor; y una benedicció del cel les fe creixer y estendre's arréu donant es fruys més saborosos. Los

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁹⁰ *Ibidem*.

⁹⁹¹ *Ibidem*.

⁹⁹² *Ibidem*, p. 25.

Reys de l'entenimentada Confederació catalana-aragonesa se declararen protectors reals y efectius de les doctrines lulianes; los Prínceps de l'Església fundaven cátedres de Lulisme; les Universitats se tornaven lulianes; y la ciencia del clero secular rajave tota de la Ars Magna.⁹⁹³

És per aquesta raó que Bové conclou que el lul·lisme, a diferència de les seves escoles coetànies als Països Catalans, és la verdadera filosofia nacional: (1) perquè és una filosofia ideada per un català i a Catalunya, i no importada de l'estranger; (2) perquè, en conseqüència, encaixa perfectament (i no només parcial) amb el caràcter etnològic català; i (3) perquè això es posa de manifest al llarg temps i amb el zel amb què va ser conreat als Països Catalans, des del segle XIII fins al XVIII.⁹⁹⁴

Ara bé, què passa amb el vivisme i l'escola escocesa de la Universitat de Barcelona? No són també filosofies nacionals «catalanes»? La segona, aquella pretesament encarnada per Martí d'Eixalà i Llorens i Barba, Bové la descarta com a filosofia nacional per no complir la primera condició, a saber, per ser, igual que el tomisme i l'escotisme, una importació estrangera. A més, assenyala una altra raó per la qual no n'és, de filosofia nacional: que «l'obra dels dos il·lustres pensadors del segle passat se pot dir que morí al donar sa darrera lliçó lo plorat Catedràtic de Metafísica á nostra Universitat».⁹⁹⁵ Dit d'una altra manera, Bové considera que no hi hagué tal cosa com una escola escocesa de pensament a Catalunya; o que, d'haver sigut, hauria durat ben poc (la considera extinta l'any 1872!), raó que demostraria de nou la seva naturalesa importada i poc catalana.

Significativament, aquesta última és la mateixa crítica que Bové fa al vivisme. Lògicament, considera que la filosofia de Vives és, juntament amb la de Lull, l'única altra nascuda als Països Catalans. Ara bé, afirma categòricament que «Lluís Vives no tingué fillada á Catalunya com á philosoph, sinó sols com á crítich», raó per la qual el descarta com a filòsof nacional.⁹⁹⁶ De nou, veiem en aquest inèdit de Bové un ressò de l'opinió de Miquel Guàrdia que, sense esmentar-lo, utilitza com a arma contra el projecte de Clascar i la seva defensa del «psicologisme» com a tret diferencial del pensament català. Tot i això, que aquest sigui l'únic comentari sobre el vivisme —no gaire més ampliat en les obres posteriors, com veurem— posa de manifest una debilitat en l'argumentari de Bové.

⁹⁹³ *Ibidem*, p. 24.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 8-9.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 8.

Així doncs, la conclusió de Bové en aquest inèdit és que el lul·lisme, en les seves pròpies paraules, «es la personificació més alta del pensament genuí de nostra terra, perquè ella enclou la Filosofia Nacional de Catalunya».⁹⁹⁷ I com no podia ser d'una altra manera, la prescripció que segueix és clara: igual que havia reclamat Josep Algorra, Bové afirma que cal restaurar el lul·lisme als Països Catalans per tal de dotar-los altra vegada de «filosofia pròpia», de «filosofia catalana», i no s'amaga pas quan afirma que «la raho formal de la renaixença luliana de nostres dies es lo nacionalisme».⁹⁹⁸ De fet, Bové reinterpreta la pseudomàxima de Torras i Bages —«Catalunya serà cristiana o no serà»— i en planteja una d'alternativa, lul·liana: «Si Catalunya arriba a obtenir lo que demana, y de dret li pertoca, lo Lulisme renaixerá y veurá dies de gloria; si no, no. Pero si nostra terra, després de la present revifalla, tornés a caure (...) la ciencia luliana abajaria també son cremelló».⁹⁹⁹ Dit d'una altra manera, Bové correlaciona directament l'emancipació nacional de Catalunya amb la restauració del lul·lisme als Països Catalans. I és que, sentencia ell mateix, «les llibertats públiques d'un poble estan lligades íntimament ab les manifestacions del pensament indígena del poble en qüestió».¹⁰⁰⁰

5.3. La conferència de l'Ateneu Barcelonès (17 de març de 1902)

Tota l'activitat precedent culmina l'any 1902, quan Bové publica la seva obra cabdal: *La Filosofia nacional de Catalunya*. A l'inèdit esmentat més amunt, Bové afirmava que ja la tenia en preparació.¹⁰⁰¹ I igualment, l'última pàgina del llibre està datada a Martorell el dia 17 de febrer de 1902.¹⁰⁰² No hi ha dubte, doncs, que el termini de redacció va ser entre finals de 1901 i els dos primers mesos de l'any següent. Tot plegat, sense que això anés en detriment de la publicació mensual de *La revista luliana*, on Bové publica puntualment un o dos articles per número, ni tampoc d'impartir conferències sobre filosofia i teologia, per exemple a la Joventut Catòlica de Barcelona, tal com deixa constància el seu deixeble Joan Avinyó.¹⁰⁰³ O, més important encara,

⁹⁹⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁹⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰⁰² BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 127.

¹⁰⁰³ En concret, tot indica que va tractar-se de quatre conferències quaresmals, encarregades per la Societat Catòlica, dedicades a les virtuts teològals i cardinals: sobre la fe (24/02/1901), sobre l'esperança (03/03/1901), sobre la

impartir conferències sobre lul·lisme, per exemple en un acte organitzat per l'Agrupació Escolar Ramon Llull —de la qual haurem de parlar més endavant— i amb participació conjunta amb Narcís Verdager (el poeta), Rafael Folch i Capdevila (1881-1961) i el ja esmentat Josep Algarra.¹⁰⁰⁴ En concret, és important fer notar que en aquest acte Bové va llegir alguns fragments d'una obra inèdita —que no hem pogut localitzar al fons Bové del Seminari de Barcelona— titulada *Concepte de la ciència segons el Beat Ramon Llull*.

A més, Avinyó deixa constància, a la seva breu biografia, que en aquelles mateixes dates Bové va començar a « cercar i recollir almoines per tal d'empendre una seriosa campanya en pro de la canonització del Beat Ramon Llull ». Per aconseguir-ho, « començà aleshores mossèn Bové una vertadera croada —continua Avinyó—, reclutant gent de bona voluntat encarregada de recollir adhesió de tota clerecia i associacions catòliques ».¹⁰⁰⁵ Tot indica que hi va voler involucrar les principals diòcesis del país, entre les quals Avinyó esmenta la de Mallorca, la de Barcelona, la de Girona i, especialment, la de Vic.¹⁰⁰⁶ És sobre aquesta última que Avinyó relata com « en companyia meva anàrem a Vic visitant primerament el Dr. Torres i Bages, i després el canonge Collell, pregant-los s'interessessin dintre llur bisbat per aconseguir el que ell [Bové] s'havia proposat ».¹⁰⁰⁷ Com veurem al capítol següent, no sembla pas que ni Torres i Bages ni Collell tinguessin cap intenció de promoure el lul·lisme, i menys de la mà d'un d'aquells que més havien gosat enfrontar-los. Però

prudència (17/03/1901) i sobre la fortalesa i la templança (31/03/1901). Per a un anunci i paràfrasi de les conferències, vegeu: «Notícies de Barcelona» (s.a) *La Veu de Catalunya*, p. 2; «Notícies religioses» (s.a) (04/03/1901) *La Veu de Catalunya*, pp. 2-3; «Darreres notícies» (s.a) (16/03/1901) *La Veu de Catalunya*, p. 3; «Notícies de Barcelona» (s.a) (31/03/1901) *La Veu de Catalunya*, p. 2. Vegeu, també, AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, p. 4.

¹⁰⁰⁴ Segons deixa constància la premsa, en aquest acte, celebrat el vespre del 25 de gener de 1901, «el local estava plé á vessar, abundanthi l'element jove, entusiasta per las glorias de la nostra terra» i, significativament, «al fons de la sala, entre varis emblemes, s'hi destacava una estàtua del Beat Ramón Llull». Pel que fa a la intervenció de Bové, l'article especifica que, a continuació d'Algarra, «el distingit Mossén Salvador Bové, va donar á coneixe alguns fragments de la obra inèdita “Concepte de la ciència, segons el Beat Ramon Llull”. Es una obra de gran profunditat de pensament la llegida per Mossén Bové, essent difícil, per tant, ferne un extracte en pocas ratlles y haventne rebut tant sols una lleugera impressió. Els fragments llegits s'ocupan del concepte, segons Llull, de la ciència de Deu y de la ciència dels homes; de las ciencias universals y de las particulars». Sobre aquest acte, vegeu: «Agrupació Ramon Llull» [s.a.] *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹⁰⁰⁵ AVINYÓ, Joan (1934) *Un fervorós lul·lista modern: semblança biografica del Dr. Salvador Bové*. s.n., p. 386.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*.

en qualsevol cas, tota aquesta activitat és significativa per contextualitzar la redacció i publicació de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, que cal entendre's, per tant, com una obra propagandística en favor de la preuada restauració del lul·lisme per part de Bové amb l'interès afegit de ser una obra ideada inequívocament en el marc de la historiografia nacionalista de la filosofia.

Abans de ser publicada, Bové va impartir en forma de conferència el contingut de l'obra. L'acte va ser celebrat el dia 17 de març de 1902 a l'Ateneu Barcelonès, tot just un mes després, doncs, d'haver-ne acabat la redacció i pocs mesos abans de la seva publicació, de la mà del mateix Bové, entre l'abril o el maig del mateix any. Desgraciadament, no semblen conservar-se testimonis directes, de la conferència. Però independentment d'això, és fàcil adonar-se que el contingut de la conferència i el del llibre no poden haver coincidit completament. Tal com va expressar la redacció del *¡Cu-Cut!*, amb l'humor però claredat que la caracteritza, «es una conferencia... ampliada, porque forma un volum de més de cent pàgines (...) no s'en refiïn de que ja haguessin assistit a la conferència donada per l'autor, porque's quedarían penjats, donchs a l'obra hi figuren moltes mes coses de las que poden dirse en una sola conferencia».¹⁰⁰⁸ Tot seguit, doncs, passem a analitzar el contingut d'aquesta obra important, punt d'inflexió del debat sobre la filosofia catalana.

5.4. Definició del caràcter filosòfic català

Com en totes les obres d'historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3, *La Filosofia nacional de Catalunya* de Salvador Bové fonamenta el seu argumentari en una descripció del caràcter etnològic del poble català. No es pot comprendre cap de les obres d'aquest gènere historiogràfic sense analitzar amb deteniment aquesta noció i la proposta específica que ofereix cada historiador. De vegades, els mateixos autors no la presenten d'una manera gaire explícita o central, o, com és el cas de Bové, no l'exposen fins a capítols avançats, després d'haver exposat les tesis principals de l'obra i, fins i tot, després d'haver començat el recorregut històric de la filosofia als Països Catalans. Sigui com sigui, la defensa de tota filosofia nacional pressuposa una teoria sobre caràcter etnològic amb què empeltar-la. D'aquí, que per a aquests autors sigui crucial delimitar argumentalment amb detall i cura el caràcter del seu poble, perquè al definir-lo d'una i no d'una altra manera no fan res més que adequar-lo a les característiques de la filosofia que volen nacionalitzar. Definir el caràcter català ja és, doncs, predeterminar quina és la seva filosofia nacional.

Torras i Bages i Clascar havien defensat caràcters etnològics prou diferents per als Països Catalans. Torras i Bages havia parlat de *pragmatisme*, *assimilacionisme* i *romanitat* dels catalans, conclouent que el país no era apte

¹⁰⁰⁸ «Pel drapaire» [s.a] (28/05/1902) *¡Cu-Cut!*, p. 350.

per a la filosofia, sinó per a la jurisprudència. Contràriament, Clascar havia defensat la connatural tendència al *seny* i a l'*observació psicològica* del poble català, concloent, igual que el seu mestre, que Catalunya no estava dotada d'un esperit metafísic, però sí, en canvi, per un capteniment psicologista i espiritualista. D'aquí, que Clascar identifiqués la filosofia catalana amb el vivisme. Lògicament, a *La Filosofia Nacional de Catalunya* Bové hi defensa l'existència d'una «psicologia dels pobles», i hi defineix la nació com un «principi espiritual; principi que's manifesta ab caràcters propis en lo sentir, en lo voler y en lo pensar».¹⁰⁰⁹ Ara bé, a l'hora de definir el caràcter etnològic català fa ús explícit de l'autoritat del metge i intel·lectual barceloní José de Letamendi (1828-1897), sense la qual, doncs, no es comprèn completament la proposta de l'obra.

5.4.1. *El fonament de Letamendi*

Bové es refereix a un text que Letamendi havia publicat 40 anys enrere, al 1862, val a dir que en un context molt diferent. A les pàgines de la *Revista de Catalunya*, Letamendi havia assajat una pretesa «ciència de la naturalesa de cada pueblo, individualizado, bien sea por la unidad que le imprime su raza, bien por la que le impone el carácter geográfico de la región que habita».¹⁰¹⁰ Va anomenar a aquesta nova ciència «fisiología provincial», i va considerar-la un complement i suport de la ciència política, en la mesura que, en les seves pròpies paraules, «todo gobierno debe tener el conocimiento mas perfecto possible de la naturaleza de los pueblos que gobierna». D'aquesta manera, sentència, «la fisiología provincial puede aspirar á dos importantes resultados: que los pueblos conozcan lo que son; que el hombre de estado comprenda lo que valen».¹⁰¹¹

Per a determinar aquest «caràcter» dels pobles —encara que a l'article parli de «províncies»—, Letamendi proposa un estudi inductiu de *tres* tipus de manifestacions col·lectives: les morals, les intel·lectuals i les físiques, que coincideixen amb aquelles que també té en compte Bové, a saber, «la voluntat, la pensa i el sentir», respectivament. El resultat d'aquest estudi, afirma Letamendi, ha de consistir en una «fórmula definitiva del tipo complejo que deseábamos conocer», és a dir, en una triple adjectivació del poble estudiat en les seves tres accepcions. D'aquesta manera, es sintetitza científicament el caràcter nacional i és possible deduir com és convenient governar la província estudiada. Pel que fa a l'origen d'aquest caràcter, Letamendi no s'atreveix més que a donar una hipòtesi, que apunta a la influència que «la unidad geográfica del territorio que ocupa» pugui tenir en la seva psique.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁹ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 9.

¹⁰¹⁰ LETAMENDI, José de (01/1862) «Ensayo de fisiología provincial». *Revista de Catalunya*, 1, p. 48.

¹⁰¹¹ *Ibidem*.

¹⁰¹² *Ibidem*, p. 52.

Malgrat que el projecte s'emmarca i té l'aspecte d'una teoria positivista, el cert és que Letamendi usa un paradigma més aviat intuicionista a l'hora d'adjectivar els caràcters nacionals. Tal com afirma Lluís Calvo a la seva *Historia de la Antropología en Cataluña*:

Letamendi fue uno de los primeros científicos y pensadores que abogó por la constitución de una antropología integral, la cual ha de ser situada más en la línea de una antropología filosófica y moral que en una dirección etnológica o antropológica; de hecho se puede asegurar que Letamendi Manjarrés estaba todavía en la línea de la *Naturphilosophie* alemana, y que arrastraba la imprompta muy destacada de la Filosofía del Sentido Común, de Llorens i Barba.¹⁰¹³

Així doncs, Letamendi estava ben lluny de defensar el positivisme. Més aviat, es tractava, en paraules de Ramon Sarró, d'una mena de «medicina antropológica decimonónica catalana», que tenia arrels en concepcions vitalistes i intuicionistes, totalment oposades a la filosofia positiva.¹⁰¹⁴ De fet, Joan Riera afirma que «en el siglo XIX surgieron, en el ámbito catalán dos posturas ideológicas en Medicina y Biología, el idealismo romántico cuya figura más representativa fue José de Letamendi y Manjarrés y, por otro, el positivismo del que fue el máximo teorizador en la península Ramón Turró y Darder».¹⁰¹⁵ On més es pot veure aquest tendència antiquada de Letamendi pel que fa a la «fisiología provincial» és en la seva d'adopció de la teoria dels humors, amb arrels en la medicina hipocràtica, a l'hora d'adjectivar el caràcter nacional. Aquesta teoria, utilitzada per filòsofs tan il·lustres com Kant tan sols un segle abans que Letamendi, atribuïa diferents personalitats en funció de la preeminència d'un humor o altre en l'individu, com en una mena d'astrologia.¹⁰¹⁶ No debades, aclareix de nou Calvo, el «*Ensayo de Fisiología provincial (...)* no prosperó a causa, en buena medida, de su concepción hipocrática de la medicina».¹⁰¹⁷

¹⁰¹³ CALVO, Lluís (1997) *Historia de la antropología en Cataluña*. CSIC, pp. 37-38.

¹⁰¹⁴ Ibídem, p. 37. Sobre Sarró parlant de Letamendi, vegeu: SARRÓ, Ramon (1963) *El sistema mecánico-antropológico de José de Letamendi*. Real Academia de Medicina de Barcelona.

¹⁰¹⁵ RIERA, J. (2007) «La escuela catalana de fisiología y la obra de Augusto Pi y Sunyer». *Revista española de Investigaciones Quirúrgicas*, 10, n° 4, p. 238. Val la pena mencionar que el mateix Riera considera que la síntesi entre aquestes dues tendències és la que va dur a terme August Pi i Sunyer.

¹⁰¹⁶ De Kant, ens referim a les seves *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764).

¹⁰¹⁷ CALVO, Lluís (1997) *Historia de la antropología en Cataluña*. CSIC, p. 38.

En qualsevol cas, Letamendi va tenir com a mínim un admirador important, pel que fa a la seva «fisiologia provincial»: Bové. I precisament, allò que aquí ens interessa de la proposta de Letamendi és la seva aplicació a un poble en concret, el català, per veure quina influència va tenir en la proposta de *La Filosofía Nacional de Catalunya*. Aquesta aplicació, que Letamendi anomena «ensayo fisiológico de Cataluña», es divideix en tres parts, corresponents a la inducció i adjectivació de les tres manifestacions col·lectives del poble català: la moral, l'intel·lectual i la física. De manera resumida, Letamendi conclou que «el pueblo catalán en el orden moral es *bueno*; en el orden intelectual *tiene profunda intuición*; en el orden físico está sujeto á un manifiesto predominio ó *temperamento bilioso*».¹⁰¹⁸

En primer lloc, per moral Letamendi entén que el català «es amigo del orden y de la justicia, piadoso y caritativo, respetuoso y sumiso con la autoridad y olvidadizo de las ofensas que recibe». Dit d'una altra manera, antirevolucionari; i fins i tot arriba a afirmar, en una línia molt propera a Torras i Bages, que «el catalán vive por el derecho; los anales de Cataluña son la historia en compendio de las instituciones liberales».¹⁰¹⁹ Tot i això, reconeix, fent referència a la tortuosa història medieval, que «fácilmente se asume el derecho de revolución, cuando á su juicio faltan á la autoridad aquellas cualidades en que él funda el derecho de ejercerla».¹⁰²⁰

En segon lloc, pel que fa a la faceta intel·lectual, Letamendi afirma que el català «es entendido en el trabajo, sintético en el saber, sentencioso y lacónico en el decir, firme en sus convicciones, aficionado á soluciones prácticas».¹⁰²¹ Aquí trobem, doncs, una altra autoritat per refermar el pretès esperit mercantil i pràctic dels catalans, oportunitat que Bové no deixa passar. Segons Letamendi, «el catalán ni es avaro ni pródigo: es pondonoso y sabe gastar, es precavido y sabe tener». I afirma, un xic més avall, que «en ese termino medio, efecto de la inteligencia práctica y previsora que domina la índole y el temperamento, tiene su explicación el singular fenómeno de que entre los catalanes, tan laboriosos, activos y emprendedores, no descuelen esos fabulosos capitales de primer orden».¹⁰²² Letamendi es refereix a la classe mitjana, «poderosa classe media, apoyo del orden en tiempo de paz», que considera símptoma de salut econòmica de Catalunya, com a conseqüència del seu caràcter «intuïtiu» per a l'economia. Ara bé, aquest terme mig i practicitat intel·lectuals

¹⁰¹⁸ LETAMENDI, José de (01/1862) «Ensayo de fisiología provincial». *Revista de Cataluña*, 1, p. 49.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*.

¹⁰²⁰ *Ibidem*.

¹⁰²¹ *Ibidem*.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 54.

—que, com hem vist, Torras i Bages també es va fer seus a l'hora de caracteritzar el poble català— té una conseqüència científica, segons Letamendi: que «el catalán es por índole amigo de la verdad, y su país le obliga y habitua á dar la preferencia a las verdades prácticas». Així, conclou, «su certera intuición viene en auxilio de sus sentimientos y necesidades, y le ilustra para eliminar con rapidez instantánea todo lo que encuentra inútil en la manifestación del pensamiento».¹⁰²³ És per això que sentència, en una frase que va com anell al dit a Bové, que «así como en ciertos países los filósofos poetizan, en Cataluña hasta los poetas y artistas son profundos filósofos». Encara que tot seguit afegeix, sense que això tingui ressò en la teorització de Bové, que Catalunya «es, con mas propiedad, la Escocia de nuestro Reino Unido», referint-se lògicament a Espanya.¹⁰²⁴

Finalment, pel que fa a la faceta física del poble català Letamendi afirma que el català és «biliós», referint-se als trets afectius que la teoria dels humors atribuïa a les persones en què predomina la bilis negra. Segons Letamendi, «el catalán no es alegre, locuaz, expansivo, sino al contrario, sombrío, taciturno, concentrado, por efecto natural del temperamento bilioso, que es el que mas deprime el espíritu en tiempos normales».¹⁰²⁵ Així, conclou que «el catalán es sóbrio y metódico por necesidad y por convicción».¹⁰²⁶

5.4.2. Biliós, pràctic i individualista

Com usa Bové la caracterització que Letamendi havia fet del caràcter etnològic català? D'una banda, com a font d'autoritat; però, d'altra banda, com a fonament a partir del qual presentar un caràcter filosòfic català completament oposat al de Torras i Bages i al de Clascar, en el qual aquesta vegada els catalans estan especialment dotats per a la filosofia.

Bové parteix de la distinció tripartida entre manifestacions físiques, intel·lectuals i morals d'un poble, que manleva no només de Letamendi, sinó també d'Alfred Fouillée en la forma de «sentir, pensar i voler».¹⁰²⁷ A diferència d'aquests dos autors, però, Bové hi estableix una jerarquia causal, considerant les condicions

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁰²⁴ *Ibidem*.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, p. 52.

¹⁰²⁷ En concret, Bové referencia l'obra de Fouillée titulada *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races* (1895) en la seva traducció castellana (Madrid, Sáenz de Jubera) de l'any 1901. Vegeu: BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofía Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 25.

físiques o sensorials com a fonament a partir de les quals es deriva la resta del caràcter etnològic català. Aquesta condició *física* primordial és el «temperament biliós» que havia definit Letamendi, que, en paraules que Bové pràcticament parafraseja, «deprimeix als individus en los estats normals; y aquesta depressió'ls fa estudiosos y reflexius (...) [i fa] que s'endinzin fins á lo més amagat y pregón».¹⁰²⁸ Així doncs, el caràcter català, segons Bové, tendeix a la «concentració d'esperit», tal com Letamendi havia caracteritzat al català com a «sombrió, taciturno, concentrado».¹⁰²⁹ Aquesta condició biliosa, contrària a l'alegria i l'expansió que presumptament caracteritzen altres pobles, pot entendre's com a *pendant* de la condició etnològica dels pobles nòrdics amb què Clascar, a través de Staël, els caracteritzava i titllava d'idealistes i massa abstractes. Sorprenentment, doncs, Bové considera que el poble català comparteix les mateixes condicions etnològiques fonamentals que el poble alemany, per exemple. Tanmateix, s'afanya a aclarir que, en els catalans, el caràcter biliós va acompanyat de practicitat, cosa que no passa al nord d'Europa: «d'aquestos errors ahont han caygut atres pobles serios, pensatius y concentrats en sí matexos com lo nostre —afirma—, lo pensament català se'n vegé lliure pel carácter práctic y amante de la realitat y del just medi».¹⁰³⁰ Aquesta condició diferencial proveeix al català d'una capacitat superior als pobles nòrdics, per la qual «may queda enlluernat, y la serenitat que té li fa distingir lo bo de lo inútil pera abrassar lo primer y llensar lo segón».¹⁰³¹ Segons Bové, allò que atorga al català aquesta practicitat és la seva naturalesa intel·lectual *intuitiva*, emparant-se de nou, doncs, en el discurs de Letamendi. De fet, per defensar aquesta qüestió el cita directament en dues ocasions.¹⁰³² I és que, en efecte, ja hem vist que Letamendi afirmava que el català és «aficionado á soluciones prácticas»; però Bové hi afegeix la caracterització «d'amant de la realitat y de just medi», que no trobem en Letamendi. Creiem que aquest afegit es tracta d'una interposició amb una finalitat diàfana: apropiat-se i resignificar la caracterització que Torras i Bages havia fet del caràcter etnològic català.

Finalment, Bové defineix la faceta *moral* del caràcter català atenent a «la vida moral i material de la metexa nacionalitat», a saber, «el modo d'ésser social y polítich de la catalana gent».¹⁰³³ Aquí és on s'aparta més de

¹⁰²⁸ *Ibidem*.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰³¹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰³² *Ibidem*, pp. 26 i 28.

¹⁰³³ *Ibidem*, p. 29.

Letamendi, malgrat citar-lo de nou com a autoritat en dues ocasions més.¹⁰³⁴ Si Letamendi caracteritzava els catalans com a «bons», submisos políticament i amics de la legalitat, Bové el defineix com a amants de «la gran llibertat política» i amb un caràcter accentuadament individualista, tal com es palesa, afirma, «en les costums, en la legislació civil, en l'organització política de la terra».¹⁰³⁵ L'eufòria de Bové en aquest aspecte políticoinstitucional, a què com hem vist havia dedicat obres senceres, el porta a afirmar que «som la terra clàssica de la llibertat»,¹⁰³⁶ fent referència, de nou, i com Letamendi mateix, a la història medieval i al seu dret, en la mesura que, en paraules de Bové, «Catalunya sempre ha excel·lit per sa manifestació jurídica» i que «l'arbre del dret es dels més ufanosos que crexen en lo terror de nostra patria».¹⁰³⁷

A tot això, Bové hi afegeix, a més, com a manifestació d'aquest individualisme, el marcat «esperit mercantil» dels catalans, que com hem vist Letamendi també contemplava i, lògicament, també Torras i Bages. Ara bé, Bové el considera una manifestació *intel·lectual*, no moral. És especialment notable que del seu mestre eclesiàstic n'adopta pràcticament inalterada la visió «assimilatssionista» del poble català, que, en paraules de Bové, «en la pràctica del mercantilisme adquireix lo tracte y dó de gents, coneix llurs vicis y virtuts, d'un poble s'assimila axó, d'un altre allò, y en presencia de tot, y en contacte ab tot, tot ho pesa y tot ho judica en virtut d'un principi superior, de sa lley moral y cristiana, que té arreladíssima».¹⁰³⁸ La menció a la intrínseca naturalesa cristiana dels catalans delata aquesta filiació amb Torras i Bages, malgrat que a l'hora de la veritat té poc paper en la definició del caràcter filosòfic català. Per això parlem més aviat d'*apropiació* i *superació* del seu discurs, en la mesura que Bové aconsegueix, partint d'aquesta herència etnològica retrògrada, convertir el caràcter català en aquell més ben dotat del món per a la pràctica de la filosofia.

5.4.3. Psicològic, metafísic, harmònic i crític

Recapitulant, doncs, Bové defineix el caràcter etnològic català com a *biliós* (manifestació física o sensorial), *pràctic* (manifestació intel·lectual o de pensament) i *individualista* (manifestació moral o voluntarista), l'últim dels quals es materialitza en una especial predilecció per l'*esperit mercantil* i la *llibertat política*. Ara bé, Bové mateix és qui, com els seus predecessors —i, d'altra banda, com tots els que construeixen una filosofia nacional de

¹⁰³⁴ *Ibidem*, pp. 31 i 33.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰³⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰³⁸ *Ibidem*.

típus 3—, considera que «hi ha relacions (...) entre totes y cada una de les manifestacions de l'activitat humana; (...) [i] totes tenen llur pròpia correspondència les unes en les altres: les del ordre social en les del ordre polítich, y les d'aquests ordres en les del ordre filosòfich y científich en general».¹⁰³⁹ Així doncs, a continuació exposarem com Bové tradueix aquests trets generals a l'hora de configurar una proposta pròpia de caràcter *filosòfic* català.

En primer lloc, Bové fa notar que la «concentració d'esperit», pròpia del caràcter biliós i deprimat del català, «lo predisposa á aquest pera la psicologia»;¹⁰⁴⁰ tret que es veu reforçat pel seu individualisme, ja que, en les seves pròpies paraules, «l'home individualista, al llensar sa mirada sobre'l món de la realitat, al escorcollar qué hi há de veritat en lo món físich, en lo món espiritual y en l'ordre supramundà, en una paraula, al dedicarse á la filosofia, es imposible que no's veja atret (...) per l'estudi y anàlisi de les manifestacions y operacions del propi esperit ó ànima racional».¹⁰⁴¹ No hi ha dubte que aquesta caracterització *psicologista* dels catalans és una apropiació del discurs de Clascar. Com hem vist, a l'inèdit coetani a la redacció de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, Bové havia renegat d'aquest presumpte psicologisme. Ara, però, pren una estratègia contrària, i en comptes de negar-lo, l'incorpora. Això li permetrà donar resposta al desafiament que Clascar li havia llençat des de les pàgines de *La Ven de Catalunya*, segons el qual només seria possible la inclusió de Llull en la «tradició filosòfica catalana» quan «algun día provessiu qu'en Llull es un psicòlech més que un metafísich».¹⁰⁴² Com veurem de seguida, aquesta vegada Bové voldrà demostrar que el lul·lisme és una filosofia completament amarada de psicologisme, sense que això signifiqui renunciar a la caracterització de Llull i dels catalans com a *metafísics* per naturalesa, tal com havia plantejat dicotòmicament Clascar.

En segon lloc, Bové continua definint el caràcter filosòfic català precisament com a «metafísich». El seu raonament prové, de nou, de les paraules de Letamendi, qui havia afirmat que el català és «sintético en el saber». Ara bé, Bové ofereix una interpretació allunyada i sens dubte interessada d'aquest fragment, segons la qual de la practicitat intel·lectual dels catalans se'n desprèn una tendència científica *sintètica*, perquè, en les seves pròpies paraules, «la síntesis es lo progrés, lo sintétich es lo prácticich, y (...) l'unitat científica, si algú l'atrapés, sería lo súmmum del progrés y de les veritats prácticiques» (la cursiva és seva).¹⁰⁴³ Així doncs, Bové afirma

¹⁰³⁹ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁰⁴⁰ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁰⁴¹ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁰⁴² *Ibíd.*

¹⁰⁴³ *Ibíd.*, p. 28.

que la tendència que porta els catalans a cercar la utilitat en totes les coses, i a desentendre's d'allò accessori i abstracte, és la mateixa que els fa sintètics en la seva recerca psicològica i individualista, és a dir, en l'àmbit del coneixement en general. És d'aquí d'on conclou «que'l català té disposicions no gens escasses pera conrear la metafísica».¹⁰⁴⁴

Per comprendre completament aquesta deducció, cal atendre's a la definició particular, i fins a cert punt paradoxal, que Bové dona de «metafísica». Segons la defineix, no hi ha cap disciplina intel·lectual menys abstracta que la metafísica, perquè «precisament la metafísica es la ciència de la realitat».¹⁰⁴⁵ El veritable pensador pràctic i realista es dedica a la metafísica, perquè precisament és aquell qui «coneix la realitat en tota sa extensió, y conexentla, no pot negar cap de ses branques».¹⁰⁴⁶ La metafísica és la disciplina que s'ocupa de l'autèntica naturalesa de la realitat (inclosa la *meta*, és a dir, aquella més enllà de la matèria), i per això no tan sols un esperit realista, sinó especialment un esperit sintètic és aquell que busca la unitat o síntesi del coneixement de tots aquests àmbits a través de la raó. D'aquí, que Bové sentenciï que els catalans són *metafísics* per naturalesa, almenys en aquesta accepció tan particular: «el gran geni català —afirma— adonantse, com no podia menys, del *gran fondo práctic* que té la ciència metafísica, se l lensá á les especulacions ultra-sensibles ab virior, si bé, una vegada dintre d'elles, es distingeix dels altres genis nacionals per sa moderació, bon gust, sobrietat y sentit comú» (la cursiva és seva).¹⁰⁴⁷

Cal fer constar que Bové es desmarca constantment de l'esperit metafísic dels pobles nòrdics. Aquests són metafísics en el mal sentit del terme, és a dir, abstractes, allunyats de la realitat, precisament perquè els falta la practicitat i síntesi intel·lectual dels catalans. És per aquesta raó que afirma que «el poble català, ab son gran sentit práctic y ab son criteri de no ésser exclusivista en res absolutament (...) ha de fugir dels idealismes buyts, no pot menys que abraçar una metafísica moderada y racional».¹⁰⁴⁸ De fet, aquesta comparació de Bové entre el caràcter filosòfic català i la d'altres nacions es fa explícit en el capítol 14 de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, en què no tan sols esmenta els nòrdics. Sobre «la moderna filosofia alemanya», per exemple, afirma que van per «camins superbiosos, pe'ls camins de l'originalitat, fent menyspreu del cabal científich de

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 116.

¹⁰⁴⁸ *Ibidem*.

les passades generacions».¹⁰⁴⁹ Els falta precisament la qualitat catalana del «just medi», vinculat estretament al realisme i al reiterat «tocar de peus a terra». D'aquí també, doncs, la «moderada» metafísica dels catalans. Ara bé, Bové considera igual de perjudicial la postura contrària, a saber, l'encarnada per aquells pobles que «encongits d'esperit davant l'obra boy immensa que ha produïda l'enteniment del home en la roda dels segles, tement á cada pas entrebancarse y caure si caminan massa, acceptan sols una part de la ciencia humana, girant l'esquena a la metafísica y refugiant-se, poruchs é inútils, en la psicología experimental».¹⁰⁵⁰ Significativament, ell mateix posa com a exemple d'aquesta postura l'escola escocesa. La crítica de Bové és doble, doncs: pel que fa a la filosofia, Catalunya no és pas Alemanya, malgrat ser metafísica (vegeu, aquí, de nou, una rêmora de la crítica vuitcentista contra el krausisme madrileny); i, tanmateix, Catalunya tampoc és «la Escòcia de nuestro Reino Unido», com havia sentenciat Letamendi. Contràriament, els catalans no rebutgen ni es deixen seduir per la metafísica. D'aquesta manera, Bové aconsegueix una vegada més desmarcar-se del projecte de Feu i Torras i Bages, sense que això signifiqui —i aquí hi ha la part més interessant de la seva proposta— renunciar a gran part de la terminologia assentada a *La tradició catalana* pel que fa al caràcter català (realista, «just medi», etc.). Per això parlem de *superació* (gairebé, en el sentit hegelian del terme) dels projectes de filosofia nacional catalana que l'havien precedit, perquè Bové no en planteja pas un de nou des de zero, sinó que, partint de les definicions dels seus antecessors, i a través d'algunes maniobres dialèctiques particulars, n'ofereix una alternativa completament diferent que permet legitimar a Ramon Llull com el filòsof nacional dels Països Catalans.

Val a dir que Alemanya i Escòcia no són les úniques nacions filosòfiques esmentades i criticades per Bové. A més de nacions «originals» i «porugues», també fa referència a les nacions «eclectiques» en filosofia, per exemple, que «ab boca solament pera alabar lo dels altres, però sentintse ab poques forces pera assimilarse doctrines foranes (...) acceptan aisladament les doctrines d'aquí i d'allà, les juxtaponen, quedan contents, y ja tenen filosofia».¹⁰⁵¹ A parer de Bové, aquest és el cas de França, la qual identifica amb l'eclecticisme de Cousin. Encara més rellevant és per a nosaltres, però, la caracterització que fa d'un quart tipus de nació filosòfica: aquelles que «devant les dues grans manifestacions del pensament, l'Academia y'l Liceu, no comprenent que abdués responían al dualisme que hi há al fons de la naturalesa racional, se l lensaren resoltament en bressos

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 80.

ó de l'una ó de l'altra».¹⁰⁵² Aquesta complementarietat entre Plató i Aristòtil és un tema en què Bové insistirà molt en el futur, a través de les seves obres posteriors, especialment en *El sistema científico luliano* (1908). Aquí, utilitza aquest tema per classificar les nacions que, a diferència de la catalana, sintètica per naturalesa, s'han estancat en una doctrina o altra, oblidant una part important de la realitat. El cas és que Bové no parla de «nacions platòniques» i «nacions aristotèliques», però sí del que considera els seus *pendants* cristians: Duns Escot i Tomàs d'Aquino, respectivament. Així, Bové critica durament les nacions que s'han nacionalitzat — o s'han volgut nacionalitzar— com a «escotistes» o «tomistes», perquè «s'han decantat exclusivament á un ó á un altre d'ells, departint l'Univers, resultant d'eixa manera xorca la ciencia, y veus-aquí nascut lo materialisme y l'idealisme, etz., etz.».¹⁰⁵³ No hi ha dubte que aquesta és també una dura crítica a Torras i Bages i tots aquells que van defensar —i encara defensaven en aquells moments— que Catalunya era una nació tomista. Si al seu *Assaig* Bové havia titllat al tomisme d'abstracte i poc pràctic, a *La Filosofia Nacional de Catalunya* li retreu ésser *parcial*, d'explicar només una part de la realitat i usar solament *un* dels mètodes epistemològics: l'aristotèlic. I el mateix pel que fa a l'escotisme.

Precisament, al contrari de totes aquestes nacions, exclusivistes o radicals en un sentit o altre, Bové entén que Catalunya s'erigeix com *la* nació filosòfica per excel·lència. La diferència primordial és aquesta tendència sintètica dels catalans que els predisposa a una metafísica *total*. En concret, Bové arriba a afirmar que la practicitat i amor pel real de la manera de filosofar dels catalans es concreta en una tendència «harmònica». En les seves pròpies paraules, el català «que tot ho mida, fins lo més insignificant (...) [s'enamora] dels sistemes armònichs, que son uns y múltiples ensemps, que's fonamentan en l'unitat, però no negant la varietat».¹⁰⁵⁴ L'harmonia és un tret fonamental del caràcter filosòfic català, que l'impedeix estancar-se amb una sola escola, perspectiva o metodologia i, sobretot, que li permet donar cos a la seva tendència sintètica. Si la realitat en el seu conjunt —material i espiritual— és l'*objecte* d'estudi del filòsof català, l'harmonia és, en canvi, la *forma* amb què construeix les seves reflexions, sempre atentes a integrar de manera proporcionada («el just medi», altra vegada!) la varietat de manifestacions. D'aquesta manera, el català, «responent a l'equilibri que reyna en tot lo seu sér, y á la armonia entre totes ses facultats, entre'l cos y'l esperit, accepta —afirma Bové— l'armonisme com l'única bona forma general de la ciencia».¹⁰⁵⁵ L'origen d'aquest harmonisme resideix en l'esperit mercantil

¹⁰⁵² *Ibidem*.

¹⁰⁵³ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 33.

dels catalans, un dels dos trets que conforma la seva naturalesa «individualista». Aquí, altra vegada, Bové fa ús de l'argumentació de Letamendi, raó per la qual acaba considerant que «en la pràctica del mercantilisme [el català] adquireix lo tracte y dó de gents, coneix llurs vicis y virtuts, d'un poble n'assimila axó, d'un altre allò», i és per això «lo catalá es armonich en sa vida social y política, y al passar lo brancal de la porta de les ciències filosòfiques demana també y busca l'armonisme».¹⁰⁵⁶

Finalment, Bové considera que del tarannà individualista dels catalans se'n deriva un últim i important tret del seu caràcter filosòfic: el *criticisme*. En les seves pròpies paraules, es tracta d'un «dupte moderat y racional» que implica «l'examen previ de tota doctrina avans d'admétrela ó tirarla».¹⁰⁵⁷ Això és el que atorga als catalans un esperit «desconfiat» que «en lloch d'entregarse, com altres [nacions], á l'exaltació, y d'entrar, barrejarse y confondre's en la corrent general, dupta y, després de duptar prou, comensa l'examen, l'análisis, la *crítica*, d'alló que'ls demés acceptan á ulls clucs».¹⁰⁵⁸ Tanmateix, Bové s'afanya de seguida a desmarcar aquest presumpte *criticisme* català del kantianisme i inclús del dubte metòdic. Contràriament, afirma que «son esperit práctic no'l dexa quedar ó permanéixer llarch temps en la desconfiança ni menos en lo escepticisme».¹⁰⁵⁹ L'origen d'aquesta tendència l'identifica amb la «llibertat política» de Catalunya, en la mesura que «lo sentiment de llibertat, d'emancipació, d'independència, es potser lo nostre poble que'l té més arrelat».¹⁰⁶⁰ Val a dir que, en aquest sentit, Bové no s'està de res, i considera que «som la terra de la clàssica llibertat» i que «nosaltres forem qui la ensenyarem en los segles mitjos als pobles de l'Europa cristiana».¹⁰⁶¹ Així doncs, igual que la història política de Catalunya és una excepcional història de llibertat, igualment en la seva filosofia el català «no troba altre metode á seguir, més conforme ab son natural que'l *criticisme*»,¹⁰⁶² a saber, l'expressió intel·lectual de l'autonomia i el criteri propi, ja que «qui vol tant y tant com lo catalá en l'esfera política, posar cada cosa en lo seu lloch, no pot menys de seguir aquest sistema pertocant á les ciències del esperit y de la realitat en tota sa amplitud».¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, pp. 30-31.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 91.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 33.

¹⁰⁶³ *Ibidem*, p. 32.

5.5. *Estudi dels filòsofs catalans*

A l'hora d'exposar la història de la filosofia als Països Catalans, Bové considera el naixement del lul·lisme com un abans i un després. No és pas el primer a valorar la seva transcendència, però sí a estudiar-lo com el punt culminant de la filosofia catalana. En conseqüència, Bové només estudia els pensadors catalans anteriors a Llull com a *prefiguracions* de la seva filosofia i del caràcter filosòfic dels Països Catalans i, per la mateixa raó, els poquíssims autors posteriors que arriba a esmentar o bé són lul·listes —i per tant, *perpetuadors* del cim filosòfic que Catalunya va assolir al segle XIII—, o bé són *excepcions* a allò que considera el corrent dominant. D'entre aquestes excepcions, com veurem tot seguit, d'una banda n'assenyala Vives —que ja hem vist l'opinió que en tenia, manllevada de Miquel Guàrdia— i, de l'altra, Llorens i Barba amb l'objectiu de demostrar-ne la insuficiència com a pensadors nacionals. Així doncs, no es pot dir que *La Filosofia Nacional de Catalunya* ofereixi una rigorosa exposició de la història de la filosofia als Països Catalans. Al cap i a la fi, és un discurs d'historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3 i, per tant, el seu objectiu no és aquest. Contràriament, Bové vol demostrar que Ramon Llull és el filòsof nacional de Catalunya i que ho és, com veurem tot seguit, perquè és el «fill legítim» del caràcter etnològic i intel·lectual del país.

Tot i això, en l'exposició de Bové hi ha novetats importants. En primer lloc, la inclusió de pensadors que no havien estat considerats ni per Torras i Bages ni per Clascar: alguns d'antics (Pau Orosi, Feliu d'Urgell) i, significativament, de jueus (especialment, Bonastruc ça Porta i els seus deixebles). En segon lloc, és rellevant esmentar la reaparició de Sibiuda, així com el ressorgiment d'un interès historiogràfic —malgrat que negatiu— per Arnau de Vilanova. Finalment, trobem un intent primerenc de reconstruir la història del lul·lisme des de la seva fundació fins al segle XVIII que Joan Avinyó perfeccionaria en els anys posteriors.

5.5.1. *Abans de Llull. Genealogia del caràcter filosòfic català*

Seguint les petjades de Llorens i Barba, Menéndez Pelayo i la majoria d'historiadors nacionalistes de la filosofia de tipus 3 —especialment Fouillée, al qual cita textualment—, Bové comença el seu recorregut per la història de la filosofia catalana alertant que «la filosofia es sempre un fruyt tardá del arbre de la patria». En concret, afirma que «primer surt la poesia y van aparexent al darrera d'elles les demés manifestacions artístiques», perquè «l'especulació, lo pensament filosófich, requereix maturitat de seny».¹⁰⁶⁴ Així doncs, la filosofia nacional succeeix les manifestacions artístiques d'un poble, i això explica, segons l'autor, que hi hagi

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 12.

nacions que «àdhuc no la tenen (...) l'unitat de pensar referida».¹⁰⁶⁵ Fins i tot, Bové concep que el propi *caràcter filosòfic* d'un poble —i només la seva filosofia— tampoc és un producte immediat, malgrat tractar-se d'una traducció intel·lectual del seu caràcter etnològic. Abans que aparegui el caràcter filosòfic cal que «que's desenrotlli la vida filosòfica, no volguéu que madure la fruyta avans del temps, que ben prompte apareixerán les línees generals, encare que esfumades al principi (...) [fins que] de mica en mica sortirà la figura».¹⁰⁶⁶ Segons especifica amb la tòpica metàfora hortícola, «les primeres manifestacions del pensament d'un poble coincideixen ab lo desenrotllament històric ja crescutet, d'aquest, y quan l'art del meteix ja no camina ab pollaguera».¹⁰⁶⁷

Així doncs, el caràcter filosòfic d'un poble té un període de «gestació» o «maduració» —reproduint la metàfora pronaturalisa de Bové— més llarg que les altres manifestacions intel·lectuals i no conclou fins a l'aparició de la seva filosofia nacional. Fins i tot, afirma Bové, «les nacionalitats renaxen seguint lo mateix desenrotllament que'n llur naxensa: primerament l'art, després la filosofia», raó a través de la qual justifica que la Renaixença catalana pràcticament no s'hagués interessat per la seva filosofia.¹⁰⁶⁸ Al moviment de recuperació del patrimoni i l'esperit nadius de Catalunya els mancava «l'estudi del pensament català en sa part especulativa ó filosòfica», perquè no disposava encara de la maduresa intel·lectual per assolir-lo. Tanmateix, amb *La Filosofia Nacional de Catalunya* arriba definitivament «la renaxensa de la filosofia catalana», és a dir, la recuperació i continuació modernes del lul·lisme.¹⁰⁶⁹

Això significa que tota la filosofia generada als Països Catalans abans de Ramon Llull no és res més que un estadi *preparatori*. Abans de Llull, encara no s'ha configurat un caràcter filosòfic genuïnament català ni es disposa, per tant, d'un pensament nacional pròpiament dit. En conseqüència, Bové planteja l'estudi d'aquest període (s. IV-XIII) com una *genealogia* del caràcter i la verdadera filosofia catalana. Els pensadors que conformen aquest preludi no són res més que *prefiguracions* del lul·lisme, autors que manifesten els trets del caràcter etnològic català en major o menor grau però mai d'una manera completa. La seva importància rau, doncs, en ser els avantpassats filosòfics de Catalunya i, com a tals, els responsables que el català filosofi com filosofa.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*, p. 9.

5.5.1.1. Pau Orosi

Bové comença el seu recorregut a l'antiguitat, però ben entrada ja l'època cristiana, al segle IV. Igual que havia fet Torras i Bages, la primera figura que esmenta és la de Pacià de Barcelona, tot i que no en diu pràcticament res. Això sí, s'afanya a aclarir una tesi prou innovadora i atrevida: que «al pensament cristià de Catalunya lo veyém de bon principi rebent llums é inspiracions de les escoles africanes». ¹⁰⁷⁰ Ell mateix aclareix que és natural que fos així, perquè «si les relacions comercials que nosaltres teníem ab les terres africanes eran de consideració y ben notables, no ho eran menys certament les relacions intel·lectuals». ¹⁰⁷¹ Com que els Països Catalans estaven encara construïnt la seva identitat filosòfica —i política— és natural que es fes ús de teories estrangeres. Ara bé, com que els catalans, com hem vist, són pràctics i individualistes, tal com es manifesta en el seu tracte mercantil, en aquest primer contacte amb el cristianisme africà ja es prefigurava l'esperit sintètic i crític del lul·lisme: «a casa nostra —adverteix Bové— som altament assimilatiu, y, està clar, sempre'ns havem anat assimilant lo que més congeniava ab lo intim de nostre sér». ¹⁰⁷²

Com a producte d'aquest contacte amb els pensadors nord-africans, Bové innova altra vegada en esmentar el nom de Pau Orosi (c. 385-420), teòleg, deixeble directe d'Agustí d'Hipona i Jeroni d'Estridó i autor de la *Historiae adversus paganos* coneguda popularment com a *Hormesta mundi* —Bové l'anomena «*Moesta Mundi*»— i que consisteix una teodicea i una filosofia de la història per demostrar que la conversió de l'imperi romà al cristianisme no va causar la seva caiguda. Malgrat que als nostres dies hi ha debat sobre la catalanitat d'Orosi, el cert és que tradicionalment s'havia considerat originari de la ciutat de Tarragona, fent ús d'un «*Tarraconem nostram*» que apareix al text. ¹⁰⁷³ Per aquesta raó, Bové l'incorpora al seu relat amb tota naturalitat, i no es pot negar que es tracta d'una maniobra intel·ligent que, atès l'enorme prestigi de què gaudeix Orosi en el món intel·lectual —especialment en el cristià, és clar—, reforça el projecte nacionalista de la filosofia catalana. Tal

¹⁰⁷⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 15.

¹⁰⁷³ La cita la trobem a: OROSIUS, Paulus (1889) *Historiae adversum paganos*. Lipsiae, VII, 22 [edició de C. Zangemeister], consultable online a: <http://www.attalus.org/latin/orosius7A.html>. Pel que fa al debat actual sobre la nacionalitat d'Orosi, que el fa extensible a tota la província de la Hispània *Tarraconense*, i no només a la seva capital, vegeu: MARTÍNEZ, Pedro (2002) *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Universidad de Murcia. En concret, l'autor proposa que Braga (a l'actual Portugal) sigui un lloc més probable de naixença de l'autor.

com afirma José Miguel Alonso-Núñez, l'obra d'Orosi «constituye la primera historia universal cristiana»,¹⁰⁷⁴ i per la seva banda, Pedro Martínez afirma que «el valor de la obra orosiana está en su visión del mundo y de la historia, en una concepción historiográfica original que está en la génesis de la mentalidad medieval».¹⁰⁷⁵ És més, Bové no deixa d'esmentar encertadament que, en primer lloc, la *Historiae* va ser un encàrrec d'Agustí d'Hipona; i, en segon lloc, que amb ella Orosi posa «la primera pedra del casal avuy hermosíssim de la filosofia de l'història».¹⁰⁷⁶ Que Orosi se'ls hi hagués passat per alt a Torras i Bages i Clascar infon rigor al discurs històric de Bové, que es vol més complet i científic que el dels seus predecessors.

Tot i això, el comentari que Bové fa d'Orosi va més aviat en una altra direcció. Esmenta una obra diferent, el *Liber apologeticus de arbitrii libertate*, que defensa la llibertat humana en la interpretació agustiniana dirigida contra Pelagi. És fent ús indiscriminat d'aquest aspecte de l'obra d'Orosi que Bové afirma que «¿com no prendre part lo poble català en aquelles qüestions filosòfich-teològiques, ahont se discutían los furs més estimats de la humana personalitat, poble que després, entre propis y estranys, havia d'ésser conegut com *lo més lliure del món?*» (la cursiva és seva). A través de l'anacronisme patriòtic —i implícitament messiànic— sentència que, en efecte, «lo pensament català no podia menys que deixar sa petjada en la historia de la lluyta á favor del lliure arbitre».¹⁰⁷⁷ Així doncs, Orosi és per a Bové el primer filòsof català pròpiament dit, no tan sols perquè és un dels que major influència han tingut en el pensament occidental, sinó també perquè en la seva obra ja manifesta un dels trets més fonamentals del pretès caràcter filosòfic de Catalunya: la defensa de la llibertat, sigui en la seva accepció individualista o sigui en la seva accepció col·lectiva o política.

5.5.1.2. El pensament musulmà

Sens dubte, on Bové més innova a l'hora de construir una història de la filosofia als Països Catalans — encara que estigui impregnada de teleologisme cap al lul·lisme — és en la seva inclusió d'heretges i, potser encara més rellevant, de teòlegs de religions alternatives a la cristiana. És sorprenent com dedica un capítol sencer de *La Filosofia Nacional de Catalunya* a «la filosofia aràbiga» que, continua, «pot ser ha influït tant en lo desenrotllament del pensament filosòfich cristià de nostra terra com la metexa filosofia juheva».¹⁰⁷⁸ Una

¹⁰⁷⁴ ALONSO-NÚÑEZ, José Miguel (1994) «La metodología histórica de Paulo Orosio». *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 45, n° 136, p. 373. Del mateix autor, on es justifica aquesta afirmació, vegeu: Ibídem (1993) «La transición del mundo antiguo al medieval en la Historiografía. La primera historia universal Cristiana: Las *Historiae adversum paganos* de Paulo Orosio». *Fundación Sánchez Albornoz. III Congreso de Estudios Medievales*.

¹⁰⁷⁵ MARTÍNEZ, Pedro (2002) *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Universidad de Murcia, p. 16.

¹⁰⁷⁶ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofía Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 14.

¹⁰⁷⁷ Ibídem.

¹⁰⁷⁸ Ibídem, p. 21.

afirmació d'aquesta mena era impensable en una obra com *La tradició catalana*, per exemple, on, com hem vist, el caràcter filosòfic de Catalunya era resultat del *combat* dels dominics contra les heretgies i no pas de la influència que les alternatives al catolicisme haguessin pogut tenir en els pensadors catalans. A diferència de Torras i Bages, però, Bové és lul·lista, i per aquesta raó es veu imbuït pel projecte de conversió de Llull, qui en el seu afany per convertir l'infidel en comptes d'usar la força bruta (a saber, la Inquisició o la guerra santa) aposta pel coneixement de l'altre, les «raons necessàries» i el debat filosòfic, sense que això vagi en detriment del seu fonamentalisme.

És innegable la influència de grans pensadors musulmans en l'obra de Llull (Algatzell, Al-Farabí, Averrois, etc.), raó per la qual la seva inclusió és necessària en la història de Bové, tenint en compte que es tracta d'un relat que ha de culminar amb el lul·lisme com a culminació del pensament nacional i universal. Desgraciadament, doncs, la inclusió és més aviat una exigència del relat que no pas un estudi sistemàtic. Segons Bové, «la veritat sía dita, 'l penament filosófich dels moros d'aleshores gayre bé's pot dir que s'ensenyoria de totes les intel·ligències, fins en los pobles cristians (...) [i] exercían grossa influencia, ab llurs concepcions filosòfiques, en lo desenrotllament del pensament cristià de Catalunya».¹⁰⁷⁹ Així doncs, no hi ha dubte que en té una concepció merament instrumental, és a dir, com a instigadors del pensament cristià dels Països Catalans, i no pas com a pensador amb interès per si mateixos. No debades, Bové no esmenta ni un sol filòsof català de religió musulmana, malgrat que, en el seu favor, encara avui no tenim notícia que ningú n'hagi identificat cap. Una investigació en aquesta direcció podria enriquir i complicar la història de la filosofia als Països Catalans, i no hi ha cap dubte que hi hagué comunitats musulmanes assentades com a mínim des del segle VIII, tal com posa de manifest la documentació conservada i, lògicament, l'arqueologia.

5.5.1.3. «L'Escola Rabínica Catalana»

Bové també té l'honor de ser el primer autor de la historiografia nacionalista de la filosofia en esmentar els pensadors jueus de l'edat mitjana als Països Catalans. Més enllà d'allò esperable, Bové els considera una part integrant i pròpia del pensament nacional, perquè «la concepció filosòfica del juheus entrà com element no menyspreable en lo desenrotllament ó crexena de la filosofia catalana».¹⁰⁸⁰ És així com arriba a afirmar que «la ànima nacional de Catalunya fins en lo pensament dels juheus se manifestá».¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁹ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 22.

¹⁰⁸⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁸¹ *Ibidem*, p. 18.

En concret, Bové esmenta l'existència —avalada pels «crítics contemporanis, així de Fransa com de la Alemanya»— d'una «Escola Rabínica Catalana».¹⁰⁸² Situa aquesta escola a Barcelona, i no a Girona, malgrat que exposa els seus dubtes, i fa constar *non* noms de filòsofs catalans jueus, malgrat que alguns contenen imprecisions, fruit, segurament, de la confusa bibliografia de què devia disposar. Significativament, és el cas de Bonstruc ça Porta (1194-1270), qui esmenta com a Rabí Moisés, Nahmànides i Moixé ben Nahman — aquestes últimes, dues versions hebrees del nom— com si fossin quatre filòsofs completament diferents. Així doncs, la meitat dels filòsofs esmentats per Bové en realitat són un de sol. A més, desgraciadament la transcripció catalana que dona dels noms de la resta de pensadors els fa difícils d'identificar, tenint en compte que fins i tot als nostres dies la bibliografia sobre els filòsofs jueus de Catalunya no és abundant.¹⁰⁸³ En qualsevol cas, l'esforç de Bové és notable, i més tenint en compte l'excepcionalitat amb què tracta aquests pensadors, arribant a considerar —amb encert— que «dos [jueus] de Catalunya, seguits, axó sí, per los restants de la Península, gayre bé foren los únichs que's l lensaren al camp de les lletres y de les ciències, que'ls rabins de Fransa é Italia y'ls d'altres pobles no seguían pas de bon tros lo moviment científich dels Calls de nostra terra».¹⁰⁸⁴

En efecte, tal com va afirmar Eduard Feliu, «la producció cultural en llengua hebrea fou molt primerenca a Catalunya», com a mínim des del segle XI, i va culminar a principis del segle XIII quan «prengueren volada els estudis talmúdics i aparegué el corrent teosòfic de la càbala, que havia de marcar poderosament la cultura hebrea a Catalunya».¹⁰⁸⁵ Per demostrar que Bové no anava errat en la transcendència que atorga a aquest moviment cabalístic —malgrat no esmenti mai el terme «càbala», no sabem si per desconeixement o per raons apològètiques—, només cal usar l'autoritat de Gershom Scholem, fundador i màxim representant dels estudis de la càbala, qui al segon volum sobre *Els orígens de la càbala* dedica la meitat del llibre a exposar la importància del «centre cabalístic de Girona» (l'altra meitat, als primers cabalistes de Provença). Segons Scholem, en efecte, «en la historia de la antigua Cábala éste fue (...) un grupo que hizo época. Aparece bajo la luz de la historia de

¹⁰⁸² Ibídem. Desgraciadament, no sabem de quina bibliografia disposava sobre aquesta qüestió, ja que no esmenta cap d'aquests crítics francesos i alemanys.

¹⁰⁸³ Literalment, Bové esmenta (a part de la confusió amb Bonastruc ça Porta, de qui n'excloem les quatre versions) els cinc noms següents: Issac Alphabis, David Kimhi, Josef ben Ahron, Josef Caspi, i Pérez ben R. Izchag Hacoheh.

¹⁰⁸⁴ Ibídem, p. 18.

¹⁰⁸⁵ FELIU, Eduard (1999) «La continuació medieval del judaisme a Catalunya». *Qüestions de vida cristiana*, 193, p. 83. Del mateix autor, vegeu igualment: IBÍDEM (1999) «Corrents i contracorrents en el pensament filosòficoreligiós del judaisme medieval a Catalunya». Ajuntament de Girona.

las religiones al descubierto y con plena fuerza».¹⁰⁸⁶ Igualment, afirma que «la influencia que ejerció el grupo de cabalistas de Gerona en la evolución de la Cábala española fue particularment profunda. La razón de esto se debe buscar tanto en el carácter personal y en la envergadura de los miembros de este círculo como en si prolija e intensa actividad literaria».¹⁰⁸⁷ Per si no n'hi havia prou, Scholem identifica *dotze* cabalistes d'aquesta escola gironina, d'entre els quals destaquen, a part de Bonastruc ça Porta,¹⁰⁸⁸ 'Ezra ben Šelomó (1160-1238) i 'Azriel de Girona († c. 1238).¹⁰⁸⁹ Pel que fa a pensadors jueus catalans fora del poderós centre de Girona, Eduard Feliu ressalta, per la seva banda, a Abraham Bar Hiyya (1070-1136) i Šelomó ben Adret (c. 1235-1310),¹⁰⁹⁰ aclarint que, malgrat això, «són més d'un centenar els autors jueus de la Catalunya medieval que van escriure obres en hebreu en els més diversos camps de la cultura i de la ciència al llarg de gairebé quatre segles» i que, precisament, «alguns han tingut una importància extraordinària en la història de la civilització jueva i les seves obres són encara avui reeditades constantment i estudiades».¹⁰⁹¹

Així doncs, malgrat el defecte de la seva bibliografia, Bové no anava pas desencaminat quan dedicava un capítol sencer als filòsofs jueus catalans. No tan sols n'hi ha molts —molts més del que ell mateix s'hagués pogut imaginar!—, sinó que a més tenen una gran importància per a la història de la filosofia als Països Catalans. Tanmateix, això no significa que tingués realment un interès *per se* en aquests pensadors, ni tampoc que els valorés tant. Contràriament, al capítol esmentat Bové fa una distinció constant entre «ells» i «nosaltres», a saber, entre els filòsofs jueus i els filòsofs cristians. Encara més, instrumentalitza aquests pensadors com a una fase del procés inevitable cap al lul·lisme, arribant a afirmar que «nosaltres havíem de tenir coneixement de sos avensos en les ciències filosòfiques, puix, si no'ns hi hagués mogut lo zel per la salvació de la ànima del juheus, —que pera convertirlos devíem saber lo qu'ells nos obgectavan— ens hi hauria mogut l'interés, de lo contrari l'ignorancia hauria sigut un portell per ahont haguera entrat la apostasia dins l'Església

¹⁰⁸⁶ SCHOLEM, Gershom (2001) *Los orígenes de la Cábala, II. La Cábala en Provenza y Gerona*. Paidós, p. 223.

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, p. 222.

¹⁰⁸⁸ Sobre Bonastruc ça Porta, vegeu el volum recopilatori: (1994) *Mossé ben Nahman i el seu temps. Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994* Ajuntament de Girona; i també NAHMAN, Mossé ben (1993) *El Llibre de la Redempció i altres escrits*. Universitat de Girona & Universitat de Barcelona.

¹⁰⁸⁹ SCHOLEM, Gershom (2001) *Los orígenes de la Cábala, II. La Cábala en Provenza y Gerona*. Paidós, p. 226 i ss.

¹⁰⁹⁰ FELIU, Eduard (1999) «La continuació medieval del judaisme a Catalunya». *Qüestions de vida cristiana*, 193, p. 84-85 i 90-93.

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, p. 83.

catalana».¹⁰⁹² Bové arriba a idealitzar la Disputa de Tortosa (1413-1414), en la qual els teòlegs jueus de la corona d'Aragó van ser obligats per iniciativa del papa Benet XIII a retractar-se dels seus errors en la fe, tot seguit d'un munt de batejos forçats i pèrdua d'autonomia de les seves comunitats. D'aquest fet històric, Bové n'afirma, sens pudor, que «lo Judaïsme catalá restà vensut, l'Iglesia cantá victoria... però encare més victoria cantaren los molts rabins y'ls innombrables juheus que, deixant les doctrines talmúdiques, se feren cristians y pogueren estar aixís á l'eterna benaventuransa».¹⁰⁹³ En aquestes circumstàncies, doncs, la condició eclesiàstica pesa molt a Bové, però també la de lul·lista, que entén que el coneixement de l'infidel forma part del procés per aconseguir-ne la conversió.

5.5.1.4. Les «excepcions herètiques»: Feliu d'Urgell i Arnau de Vilanova

Finalment, Bové també és innovador en esmentar alguns dels heretges catalans. És el cas de Feliu d'Urgell († c. 811/818), fundador de l'adopcionisme, doctrina d'origen i extensió hispana segons la qual déu tan sols hauria *adoptat* un ésser humà com a fill, negant, per tant, que Jesús de Natzaret disposés de cap naturalesa divina *per se*. Des de la seva diòcesi d'Urgell, aquest teòleg català va defensar aquesta postura contra l'emperador dels francs i va enfrontar-se a l'església romana en la seva totalitat. En paraules de Josep Perarnau, autor del volum més recent i imprescindible per a l'estudi del pensament de Feliu, l'adopcionisme «es convertí en un afer de primera importància, en ambdós camps, religiós i polític; entorn al dit problema es trobaren enfrontats cara a cara d'una banda Carlemany i els seus ajudants (...), i de l'altra Feliu d'Urgell i el seu grup d'incondicionals».¹⁰⁹⁴ Així doncs, no hi ha dubte que incloure'l torna a ser un encert de Bové, no tan sols per la recerca de l'exhaustivitat —a la qual, de fet, no aspira—, sinó també per la transcendència del personatge dins la història de la teologia occidental.

Tanmateix, l'esment de Feliu d'Urgell a *La Filosofia Nacional de Catalunya* no és res més que això, un esment. Bové aprofita l'avinentsa per ràpidament passar a afirmar que «no volem parlar de la cayguda del bisbe

¹⁰⁹² BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 20.

¹⁰⁹³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁹⁴ PERARNAU, Josep (ed.) (1999). *Feliu d'Urgell: bases per al seu estudi*. Facultat de Teologia de Catalunya, pp. 173-174. Igualment, sobre Feliu d'Urgell, vegeu: IBÍDEM (ed.) (2000). *Jornades Internacionals d'Estudi sobre el Bisbe Feliu d'Urgell: la Seu d'Urgell, 28-30 de setembre de 1999: crònica i estudis*. Facultat de Teologia de Catalunya; Societat Cultural Urgel·litania; i també VENTURA, Jordi (1963) *Els heretges catalans*. Selecta, pp. 19-33.

d'Urgell (...) [perquè] tota heretgia á Catalunya hi es de moment, no s'hi arrela may». ¹⁰⁹⁵ Contràriament, d'aquesta època considera més rellevant parlar dels concilis ortodoxos hispans o de la presumpta (errònia!) catalanitat de Samuel Tajón (600-680), bisbe de Saragossa, autor d'unes *Sententiarum*. ¹⁰⁹⁶ L'esment de Feliu, malgrat tot, és important perquè igual que els seus predecessors Bové es veu obligat a posicionar-se enfront de pensadors catalans que no encaixen amb el seu relat prolul·lista. També és el cas d'Arnau de Vilanova, de qui només en fa un esment de passada per afirmar, efectivament, que «lo gran Arnau de Vilanova (...) á la vista, ab tota evidència, es una verdadera exepció en lo pensament nacional de Catalunya...». ¹⁰⁹⁷ Que Vilanova no és lul·lista és una evidència, i per aquesta raó Bové ja el desterra de la filosofia catalana, encara que no pot, és clar, expulsar-lo de la història de la filosofia als Països Catalans. Desgraciadament, i malgrat aquesta innovació en incloure pensadors alternatius, Bové acaba fent ús altra vegada de la tesi de Torras i Bages segons la qual el «pensament genuí de Catalunya» és el pensament cristià, referint-se a l'ortodox, és clar. ¹⁰⁹⁸ Per això no ha de sorprendre que sentenciï, en la mateixa línia, que «l'Escola de Vich va ésser l'*umbilicus* del pensament nacional de Catalunya á principis de l'edat mitjana» i que «en aquells temps l'Església era la que ocupava la gestació del pensament nacional de la nostra terra, y en especial de son pensament filosófich». ¹⁰⁹⁹ Apareix aquí el nom de Gerbert d'Aurillac (c. 938-1003), personatge que malgrat no ser català va estudiar a Ripoll i va esdevenir papa, i això s'utilitza per demostrar l'estat avançat de les ciències i la filosofia als Països Catalans. Igualment, Bové esmenta, com no podria ser d'una altra manera, a Ramon de Penyafort i a «lo gran sentit jurídic del poble catalá», que veu encarnat precisament en les *Decretals* i el govern de Jaume I. Sens dubte, és tracta d'una rêmora més del discurs de Torras i Bages. ¹¹⁰⁰

Simplement constatar, doncs, que Bové, igual que els seus predecessors, és incapaç de donar una resposta satisfactòria a les excepcions del seu discurs, desterrant-les i desposseint-les de tota presumpta catalanitat filosòfica. De nou, la condició de prevere pesa, i molt. És una conseqüència inevitable de tot discurs d'historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3 que, en efecte, es fonamenta en una nacionalització d'un

¹⁰⁹⁵ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 16

¹⁰⁹⁶ *Ibidem*, pp. 15 i 21.

¹⁰⁹⁷ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 34.

corrent filosòfic en detriment dels altres que hi hagi pogut haver al llarg de la seva història d'un poble o un territori.

5.5.2. Ramon Llull, filòsof nacional de Catalunya

Un cop assentada una definició i una genealogia del caràcter filosòfic català, la resta de *La Filosofia Nacional de Catalunya* està dedicada a demostrar que Ramon Llull n'és la culminació i personificació. El propi Bové planteja la defensa d'aquesta tesi de forma sil·logística:

1. El caràcter filosòfic nacional de Catalunya és psicològic, metafísic, harmònic i crític.
2. «La Filosofia luliana es psicológica, armónica y crítica; y té una metafísica molt sobria y sintética».¹¹⁰¹
3. Ergo, la filosofia lul·liana és la filosofia nacional de Catalunya.

Novament, l'argumentació de Bové és un exemple paradigmàtic de la lògica usada per la historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3, en la qual la nacionalització d'una filosofia consisteix a *sobreposar-la* amb el presumpte caràcter nacional d'un poble, sempre definit i especificat filosòficament per l'historiador. Així doncs, a continuació exposarem de quina manera Bové defensa la premissa *menor* del seu argument, a saber, com justifica que el lul·lisme posseeixi els mateixos atributs que el caràcter filosòfic català. Lògicament, defensa que no es tracta pas d'una feliç coincidència, sinó d'una relació *causal*: el lul·lisme és la conseqüència, la manifestació més perfecta i pura de com filosofen els catalans. Ara bé, aquesta lectura és insostenible historiogràficament. Com hem defensat llargament, del que es tracta és d'una maniobra de mútua adaptació, en la qual l'empelt entre una definició del caràcter col·lectiu i una filosofia concreta (a saber, el lul·lisme) es realitza amb la intenció d'incidir políticament i determinar el curs futur del pensament d'una comunitat a través de l'apel·lació a un patriotisme amarat de les teories perennalistes del nacionalisme.

En concret, el fonament argumental de Bové a l'hora de defensar les qualitats intrínsecament catalanes de Llull rau en el desplegament d'una tesi epistemològica manllevada parcialment d'Antoni Pascual (1708-1791),

¹¹⁰¹ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 36.

estudiós històric del lul·lisme.¹¹⁰² Tal com ja van assenyalar els germans Carreras i Artau, Pascual havia afirmat al seu *Examen de la crisis del P. Feijóo sobre el Arte luliano* (1749- 1752) que el mètode epistemològic que Llull havia consignat al seu *Liber de ascensu et descensu intellectus* era, ni més ni menys, una síntesi entre platonisme i aristotelisme: «Aristóteles comprendió —afirma Pascual— sólo el método del ascenso, y Platón el descenso; però Lulio los propuso con mayor magisterio y exactitud».¹¹⁰³ La tesi de la complementarietat epistemològica d'ambdues teories, platonisme i aristotelisme, implica l'acceptació d'una parcialitat intrínseca de cada una per separat que trobaria en Llull la reconciliació definitiva 1700 anys després. Malgrat això, no sembla que aquesta fos una tesi *forta* de Pascual. De nou segons els germans Carreras i Artau, «esta tesis, ampliamente desarrollada, no significa en el ánimo de aquel il·lustre lul·lista *todo* el Arte luliana, mucho menos *toda* la filosofía luliana». Contràriament, es tractava d'una maniobra més aviat retòrica per contradir a Benito Feijóo (1676-1764) sobre la presumpte inutilitat de l'Art lul·liana.¹¹⁰⁴ Val a dir, però, que la tesi va ser assumida per un altre lul·lista posterior, Francisco Canalejas (1834-1883), qui a la seva monografia titulada *Las doctrinas del doctor Iluminado* (1870) —molt més properes a Bové— també havia defensat que «el arte luliana es una lógica distinta y muy superior a la aristotèlica (...) [y] advierte en las doctrinas lulianas cierto maridaje entre la lógica y la metafísica, que, a la par que una reminiscencia de Platón, es, a su juicio, una protesta contra la enseñanza puramente formal de los escolásticos». A més, Canalejas proposava «la concordancia de la doctrina del ascenso y el descenso del entenimiento con el espíritu moderno», una tesi que com veurem a continuació també és plenament assumida per Bové.¹¹⁰⁵

Sigui com sigui, el que és rellevant per a comprendre *La Filosofía Nacional de Catalunya* és, precisament, la completa assumpció que Bové fa de la tesi Pascual-Canalejas —constatable en el munt de cites que fa d'un i altre al llarg de l'obra—, ampliant-la i considerant l'ascens i descens de l'enteniment la part més essencial de

¹¹⁰² Sobre Pascual, vegeu: TRIAS, Sebastià (2009) *Diccionari d'escriptors lul·listes*. UIB, pp. 318-320; i també, MASOLIVER, Alejandro (s.d.) «Antonio Raimundo Pascual Fleixes». *Real Academia de la Historia*. <https://dbe.rah.es/biografias/33660/antonio-raimundo-pascual-fleixes>

¹¹⁰³ La cita està reproduïda íntegrament a: CARRERAS I ARTAU, Tomàs & Joaquim (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, II. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, p. 411.

¹¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 413.

¹¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 389-390. CANALEJAS, Francisco (1870) *Las doctrinas del doctor Iluminado, Raimundo Lulio, 1270-1315*. Imprenta de la Sociedad Española de Crédito. Sobre aquesta obra, vegeu: CARRERAS I ARTAU, Tomàs & Joaquim (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, II. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, pp. 388-392. Sobre Canalejas, vegeu: TRIAS, Sebastià (2009) *Diccionari d'escriptors lul·listes*. UIB, pp. 95-96.

la filosofia lul·liana en la seva totalitat. I això, tal com constaten els germans Carreras, fent cas omís de les circumstàncies dialèctiques específiques que van portar a Pascual a idear-la i defensar-la.¹¹⁰⁶

Segons la interpretació de Bové, l'epistemologia lul·liana consisteix, en efecte, en una síntesi definitiva entre platonisme i aristotelisme materialitzada en dues operacions: (1) la *pujada* de l'enteniment, consistent en una operació inductiva, «pujant de lo sensual á lo intel·lectual», que tot sovint Bové anomena simplement «mètode experimental», i que equipara amb l'epistemologia aristotèlica; i (2) la *baixada* de l'enteniment, consistent en una operació deductiva (o «ontològica») per la qual, com presumptament hauria ensenyat Plató, «baixant de lo intel·lectual á lo sensual (...) adquirirém un conexeiment més exacte y complert de les coses particulars y sensuales, que'l que adquiríem mentres anavam pujant».¹¹⁰⁷ Malgrat que no és la seva finalitat última, a *La Filosofia Nacional de Catalunya* ja trobem tots aquests elements interpretatius sobre el lul·lisme — i que Bové ja havia esbossat també a les pàgines de *La Creu del Montseny*, *Lo pensament català* i *La Revista luliana*—, on hi tenen un paper important a l'hora de demostrar la catalanitat d'aquesta filosofia. Ara bé, també serveixen per demostrar, com dèiem, la seva presumpta *actualitat científica*. Bové interpreta que l'objectiu de Llull era, al cap i a la fi, «buscar los principios d'una Ciencia Universal (...) [que] devían comprender á totes les coses, á tots los obgetes de les ciències», en la mesura que «cregué que totes les ciències están lligades entre sí per relacions molt amagades, però fortíssimes». Calia, en conseqüència, «cercar dita unitat científica».¹¹⁰⁸ A través de l'ascens i descens de l'enteniment —és a dir, de la conjunta i complementària investigació inductiva i deductiva—, Llull presumptament hauria aconseguit aquesta unitat. En primer lloc, descobrint i sistematitzant els principis universals de la realitat a partir de la inducció o l'ascens de l'enteniment, una tècnica amb què, sempre segons Bové, Llull «desenrotllá magistralment lo procedir aristotélich de la rahó y l'enriquí ab detalls preuadíssims ab la força de sa potent observació y delicat análisi».¹¹⁰⁹ D'aquest ascens Llull hauria sistematitzat els principis que regeixen la realitat sencera, a l'estil de les categories d'Aristòtil. De nou en les pròpies paraules de Bové, es tracta:

[Dels] Principis Universals [que] regexen á totes les ciències, y ells donan la pauta per senyalar los principis qu'han de tenir les diverses ciències particulars, que la Universal no les ofega ni

¹¹⁰⁶ CARRERAS I ARTAU, Tomàs & Joaquim (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, II. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, p. 412.

¹¹⁰⁷ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 41.

¹¹⁰⁸ IBÍDEM, p. 46.

¹¹⁰⁹ Ibídem, p. 39.

mata pas á les particulars, sinó al revés, les guia y les armonisa entre sí, y en ella troban aquestes llur rahó y manera d'ésser y la solució de qüestions qu'élles á vegades cercan inútilment.¹¹¹⁰

La distinció entre ciència universal i ciències particulars vertebrava tot el discurs de Bové, entenent que la universal resol totes les qüestions de la ciència experimental, «peró no de cap manera les qüestions pertocants á lo contingent y variable que tenen algunes ciències».¹¹¹¹ Dit d'una altra manera, Llull no pretén substituir les ciències naturals, sinó *guiar* aquestes en la seva recerca a través de la troballa dels principis universals, que no són altra cosa que els atribuïts de la naturalesa divina a partir dels quals ha estat creada la realitat sencera.

Precisament, en això consisteix la baixada de l'enteniment o procediment deductiu de les ciències, per la qual «adquirirém un conexement més exacte y complert de les coses particulars y sensuales, que'l que adquiríem mentres anavam pujant».¹¹¹² Així, la naturalesa de les realitats empíriques o particulars induïdes durant la pujada ha de ser confirmada o reforçada per una operació deductiva a partir dels principis universals consistent, doncs, en «la contracció y especificació del Principi Universal á lo particular que's busca».¹¹¹³ Dit d'una altra manera, les deduccions generals sobre els fets empírics s'han de fer *en conformitat* amb els principis generals induïts prèviament. Així, «pera saber si dos ó més conceptes ó termens dels que l'home emplea enuncian una veritat ó mentida —afirma Bové— no tenim més que mirar si'l llur ordre y disposició guardan conformitat ó disconformitat ab l'ordre y disposició que tenen en lo Enteniment diví».¹¹¹⁴ D'aquesta manera, no s'afarta de proclamar que l'epistemologia lul·liana comença allà on acaba la de Plató, perquè igual que la del mestre antic, la teoria de Llull «se reduceix á voler que lo real se conforme ab lo ideal, que lo procés ontològich de la realitat objectiva se conforme ab lo procés lògich dels conceptes, que'ls principis del sér de les coses sien els matexos principi per los qu'havém de conéixer les coses».¹¹¹⁵ Tanmateix, Llull hauria perfeccionat l'idealisme platònic assegurant que els principis universals o idees amb què tota la realitat està en conformitat hagin estat *induits* per un procediment empíric, i no solament per la raó o per forces imaginatives *a priori*. Per això, defensa Bové, «aquest estudi [del descens], sense aquell [de l'ascens], carexeria

¹¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 47.

¹¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹¹² *Ibíd.*, p. 41.

¹¹¹³ *Ibíd.*, p. 49.

¹¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 50.

¹¹¹⁵ *Ibíd.*

de basa y fonament sòlit; y'l primer sería insuficient sens l'adjutori del segon; mes abdós se completan y's perfeccionan bellament».¹¹¹⁶ Bové considera que en aquesta teoria hi ha la solució als problemes de l'estat de la ciència contemporània. Fent una crítica velada al positivisme i el materialisme —i de vegades no tan velada— considera que, com els averroistes coetanis a Llull, els científics i epistemòlegs moderns s'han concentrat solament en la pujada (o inducció) de l'enteniment, oblidant la baixada i, per tant, que les seves induccions estiguin en conformitat amb els principis universals. D'aquí que descriu el funcionament de la ciència ideal com una conjunció entre les «ciències particulars» (les naturals, especialment) amb la «Ciència Universal» de Llull.

No seria pertinent que analitzéssim ara el rigor de la interpretació Bové.¹¹¹⁷ La nostra tasca és l'estudi del seu paper en el debat de la historiografia catalanista de la filosofia, i hem de renunciar a l'estudi de l'epistemologia original que Bové construeix *a partir* de la de Llull. No debades, ell mateix escriuria al seu amic Avinyó, un grapat d'anys més tard, que «he fet una heretgia nova, dic una nova filosofia, però si digués que és meva ningú m'escoltaria. Certament que em recolzo en el Beat, però només per penjar-li un quadre on hi he pintat les meves concepcions filosòfiques i teològiques».¹¹¹⁸ Així doncs, el que cal que assenyalem és com l'assumpció de la tesi Pascual-Canalejas i la voluntat de modernitat el lul·lisme porta a Bové, en paraules dels germans Carreras, «a excluir como extrañas a la filosofía luliana todas las obras o doctrinas del Doctor Iluminado que no versen precisamente sobre el ascenso y el descenso» i, en conseqüència, a acabar renegant de l'Art Combinatòria entesa com el conjunt antiquat de figures, arbres i recursos plàstics utilitats per Llull.¹¹¹⁹ Aquesta serà la versió del lul·lisme que Bové defensarà a partir d'aleshores i que tindrà la seva màxima exposició l'any 1908 amb *El sistema científico luliano*, una obra que, sens dubte, mereixeria un estudi en profunditat.

5.5.2.1. Per què Llull és psicològic

Per a demostrar la veritat de la premissa menor del seu argument —a saber, que Llull és psicològic, metafísic, harmònic i crític— Bové parteix de les consideracions que Torras i Bages i Cascar havien fet contra Ramon Llull i, per extensió, de la seva pretesa inadequació al caràcter filosòfic català a partir del qual el

¹¹¹⁶ *Ibidem*, p. 48.

¹¹¹⁷ Per a una valoració rigorosa i actual de la relació (i oposició) entre el mètode lul·lià i l'aristotèlic-escolàstic (i el platònic), vegeu RUIZ, Josep Maria (1999) *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Quaderns Crema.

¹¹¹⁸ AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895, p. 53.

¹¹¹⁹ CARRERAS I ARTAU, Tomàs & JOAQUIM (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, II. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, p. 412.

jutjaven. Com hem vist, el primer titllava a Llull d'heretge, racionalista i revolucionari degut a la metodologia original que usava, malgrat que en valorava l'ortodòxia doctrinal. Pel que fa a Clascar, havia considerat a Llull un esperit massa atrevit que hauria cultivat la teologia i la metafísica en majúscules quan, fet i fet, els catalans tendrien més aviat a la reflexió psicologista. Com també hem assenyalat, cal tenir present el repte que Clascar havia llençat a Bové des de les pàgines de *La Veu de Catalunya*: per nacionalitzar el lul·lisme, abans calia demostrar que es tractava d'una filosofia psicològica. Així doncs, a *La Filosofia Nacional de Catalunya* Bové no tan sols accepta el repte de Clascar, i assegura poder demostrar que Llull és profundament psicològic, sinó també que és metafísic en un *bon sentit* del terme, és a dir, moderat, harmònic i crític.

En primer lloc, Bové constata que fins i tot els crítics més durs del lul·lisme n'han ressaltat el seu «segell psicològic». Contra Clascar, esmenta *La tradició catalana*, on el mateix Torras i Bages havia fet referència, en paraules de Bové, a que «en Llull fou un dels més poderosos autors de la corrent observadora en les ciències naturals y fins espirituals; y que ademés, que ningú en aquelles edats, fora que sía l'altre franciscá Roger Bacon, ha fet tant d'us ni tant admirable defensa del sistema d'observació y experiment, axís en la regió del esperit com en la de la materia».¹¹²⁰ Lògicament, Bové és conscient que Torras i Bages no considerava aquest tret precisament una virtut, però igualment li serveix com a argument d'autoritat en favor del psicologisme de Llull, independentment de la valoració posterior que en fes el seu mestre.

En segon lloc, Bové reconeix que «al obrir aquelles obres [de Llull], al primer cop d'ull, es veritat que no s'hi veuen massa lo que dihém», a saber, que el psicologisme és un tret essencial del lul·lisme. Ara bé, defensa que aquesta és una mera aparença, degut a què «[el] *gran treball* d'en Llull en tots sos llibres era ensenyar y practicar la *baxada del enteniment*, com qu'era la més original de les seves concepcions» (la cursiva és seva).¹¹²¹ Així doncs, l'èmfasi contextual que Llull va haver de donar al mètode ontodeductiu (o descens de l'enteniment) amaga el paper crucial que atorga a la inducció (o ascens de l'enteniment) i, consegüentment, a l'observació, l'experimentació i, sobretot, la introspecció, que és «la observació de les operacions de la nostra ànima».¹¹²²

És ben significatiu l'esforç que fa Bové per demostrar que, malgrat tot, Llull sempre considera l'ascens de l'enteniment com el punt de partida de tota la investigació científica. Dedicava tot un capítol per explicar com

¹¹²⁰ *Ibidem*, p. 76.

¹¹²¹ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 77.

¹¹²² *Ibidem*, p. 57.

«en la nostra Escola luliana se dona'l el nom d'evident ó conegut de sí meteix —*per se notum*— al principi qu'ab son experiment, sia sensual, sia intel·lectual, tan clara é inefablement certifica á la potencia cognoscitiva», i que és a partir d'aquestes evidències que el lul·lisme construeix tot l'edifici del saber.¹¹²³ De nou en les seves paraules, Llull pretesament «ensenya que al anar á bastir l'home lo palau de la ciencia humana s'ha de comensar pujant de lo sensual á lo intel·lectual (...) estudiant de primer los datos que'ns ofereixen los sentits».¹¹²⁴ És d'aquí d'on Bové conclou, en efecte, «qu'en les ciències psicològiques, ideològiques y morals [Llull] hi emplea lo mètode experimental psicològich, y si bé no exclou del tot el mètode deductiu, emperó aquell es sempre lo preferent».¹¹²⁵ Igualment, afirma constatar que Llull procedeix psicològicament fins i tot en el conreu de les ciències naturals, com ara en l'astronomia i l'alquímia, és a dir, fonamentant el seu estudi en la inducció, l'experiència i l'autoritat de la primera persona. L'obra que segons Bové posa de manifest aquest mètode inherentment psicològic del lul·lisme és el *Llibre de contemplació*, perquè «en ses innombrables planes conté escampada ací d'allá tanta riquesa d'anàlisi psicològich y experimental, que veyentla per separat un hom no sabia ahont trobarli un llibre patrió sense acostarse molt a l'època moderna».¹¹²⁶

La comparació amb la filosofia moderna no és casual. En tercer lloc, Bové pretén defensar, precisament, que «la filosofia luliana formulá'ls principis del mètode psicològich (...) y además que tots los principis essencials (los bons, s'entén) de les modernes escoles psicològiques foren igualment ensenyats y practicats per nostre pensador».¹¹²⁷ Traient importància a Francis Bacon i la seva obra, doncs, Bové afirma contundentment que «no fou Bacó de Verulam qui'ns feu conéixer la inducció filosòfica, puix a casa nostra la practicavam d'ensá den Ramon Llull».¹¹²⁸ Aquesta maniobra historiogràfica —lògicament, molt discutible— no tan sols pretén atorgar més prestigi filosòfic a Catalunya, convertir-la en l'origen de l'empirisme i, per extensió, de la ciència moderna, sinó recolzar la idea, una vegada més, que el psicologisme —en la seva faceta empírica— és un tret connatural dels catalans quan filosofen.

És ben significatiu que aquí Bové no es conformi en esmentar solament a Llull (que en seria el pare, d'aquest psicologisme), sinó també a Sibiuda i Vives. En efecte, afirma que «al examinar una doctrina molt

¹¹²³ *Ibidem*, p. 68.

¹¹²⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹¹²⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹¹²⁶ *Ibidem*, p. 76.

¹¹²⁷ *Ibidem*.

¹¹²⁸ *Ibidem*, p. 45.

antigua, per exemple, la luliana (...) y mirar de veure'ls graus d'afinitat ó d'un parentiu més pròxim, y fins la paternitat, que puga tenir amb les filosofies modernes, no hi há com saber, á nostre humil etendre, la manera com tal doctrina ha sigut desenrotllada en la roda dels segles pels seus seguidors y dexeblés».¹¹²⁹ És per aquesta raó que considera pertinent, per primera vegada des de l'*Assaig* de 1897, parlar altra vegada de Sibiuda, malgrat que amb un objectiu molt concret: usar-lo com a prova de la naturalesa intrínsecament psicologista en què desemboca el lul·lisme.¹¹³⁰ De nou considerant a Sibiuda un deixeble més o menys directe de Llull, afirma que «la filosofia y la teología, donchs, en la concepció científica d'en Sibiude, tenen la basa y fonament en lo conexement experimental d'un hom meteix».¹¹³¹ Igualment, considera que Sibiuda, seguint els passos de Llull, «es lo primer qu'enlayrá la bandera, y no Bacó de Verulam, del experiment y la inducció en totes les ciències ahont hi caben bonament».¹¹³² Pel que fa a Vives, la maniobra és més arriscada, atès que no hi ha una filiació doctrinal directa amb el lul·lisme, com amb Sibiuda. Tanmateix, Bové no dubta pas en considerar que existeix una connexió, almenys metodològica, en la mesura que «lo meteix qu'en Vives, lo Beat Ramón, al costat del us y la práctica del procediment racional, deductiu y ontològich pera atényer alló qu'está sobre'ls sentits, emplea, usa y practica lo procediment experimental y psicològich pera l'estudi dels fenòmens interns».¹¹³³ Com Clascar, l'obra que Bové usa per a il·lustrar aquesta pretesa continuïtat és el *De Anima et vita*, que, malgrat tot, resignifica com una obra amarada, si no de la doctrina, almenys de l'esperit psicologista del lul·lisme. Lògicament, també hi assenjala diferències. D'una banda, que en Llull «no hi há la riquesa psicològica que arreu se troba en los llibres *De Anima* del filosof del Renaxement», tot i que això ho atribueix a una qüestió d'època i d'avenç de les ciències: «no en vá passaren dues centúries del un al altre», afirma.¹¹³⁴ D'altra banda, Bové considera que Vives, malgrat que, en efecte, «es un pas important respecte á la psicología luliana», i que sens dubte «la seva psicología es catalana», en el fons deforma i perverteix aquest tret típicament català.¹¹³⁵ La culpa rau en pertànyer al Renaixement, «escola vaga, general, indecisa, poch determinada, y que anomenariem millor si diguessim escola de la independència».¹¹³⁶ Bové hereta acríticament la concepció tan negativa que

¹¹²⁹ *Ibidem*, p. 60.

¹¹³⁰ L'exposició sobre Sibiuda està a: *Ibidem*, pp. 60-66.

¹¹³¹ *Ibidem*, p. 61.

¹¹³² *Ibidem*, p. 66.

¹¹³³ *Ibidem*, p. 72.

¹¹³⁴ *Ibidem*.

¹¹³⁵ *Ibidem*, p. 120.

¹¹³⁶ *Ibidem*, p. 118.

Torras i Bages tenia del Renaixement i, contra els esforços de Clascar, l'usa de nou per descartar a Vives com a materialització perfecta del pensament català, malgrat el seu psicologisme. Per a justificar la seva postura, cita altra vegada l'autoritat de Miquel Guàrdia i conclou, pràcticament parafrasejant el que ja havia escrit sobre aquesta qüestió a les seves obres anteriors, que «lo fort d'en Vives es la crítica de la ciència mitjeval, y la crítica d'una filosofia, ó d'una época, may serà bona base pera asentarhi lo que enteném per una escola filosòfica; tindrà, sí, imitador, seguidors, però may formarà escola».¹¹³⁷ Així doncs, Bové traça una continuïtat metodològica entre Llull i Vives, el segon dels quals no seria altra cosa, en les seves pròpies paraules, que «un desenrotllador y aplicador dels principis assenyalats [lul·lians]»,¹¹³⁸ la causa comuna de la qual seria el rerefons psicologista del caràcter filosòfic català des d'on pensen ambdós. Alhora, però, Bové renega del vivisme com si es tracés d'una mena de lul·lisme caigut en desgràcia per les circumstàncies històriques i que a diferència d'aquest no va arribar a fundar mai una escola pròpiament dita. D'aquesta manera, s'apropia del vivisme no tan sols menystenint-lo com a doctrina filosòfica, sinó fins i tot fent-lo deutor del pensament de Llull, que esdevé, doncs, la forma original i legítima del psicologisme filosòfic català.

Finalment, Bové defensa el psicologisme lul·lià atacant directament al cor del discurs dels seus predecessors: contra el tomisme i l'escola escocesa. Certament, d'una banda, Bové dedica esforços a demostrar «que l'escola luliana es tant psicològica com l'escola tomista».¹¹³⁹ Concretament, que «la teoria tomista sobre la naturalesa de la sensació, y la *introspecció ó reflexió* sensual de l'Escola del Angélich, les trobaríem en los llibres lulians» (la cursiva és seva).¹¹⁴⁰ De nou, l'equiparació és exagerada i interessada, però permet a Bové dissipar un dels majors temors dels seus adversaris: la inadequació del lul·lisme amb la neoescolàstica i els mandats de Lleó XIII. Concretament, Bové usa dues qüestions estratègicament escollides de la *Summa teològica* de Tomàs d'Aquino per tal d'argumentar, d'una banda, que tant l'epistemologia lul·liana com la tomista parteixen d'un mateix coneixement dels universals a través dels objectes materials i singulars (que Llull faria a través de la baixada de l'enteniment); i, de l'altra, defensar que segons el tomisme «l'ànima

¹¹³⁷ *Ibidem*, p. 120.

¹¹³⁸ *Ibidem*, p. 75.

¹¹³⁹ *Ibidem*, p. 73.

¹¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 74. L'exposició està a, en concret a les pp. 72-76.

te un conexement experimental de sí metexa», cosa que l'aproparia al pretès psicologisme lul·lià.¹¹⁴¹ En qualsevol cas, no seria pertinent que ens estenguéssim ara a valorar aquesta polèmica comparació entre Llull i Tomàs que, malgrat tot, acabarà essent una de les màximes obsessions de Bové al final de la seva vida. Una de les últimes obres que va publicar, en efecte, es titula *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento* (1911), que porta el subtítol següent: *Platón y Aristóteles armonizados por el Beato Raimundo Lulio*. En aquest llibre, de més de 800 pàgines, Bové procura proposar una epistemologia pròpia a partir de la reconciliació del tomisme i lul·lisme considerant-los *pendants* de la reconciliació definitiva entre Aristòtil i Plató. Així, Tomàs representaria l'aristotelisme o la inducció científica als temps moderns (la pujada de l'enteniment), mentre que Llull encarnaria el platonisme o mètode deductiu (és a dir, la baixada de l'enteniment). D'aquí el títol del llibre, que s'ha de llegir més aviat com a «Tomàs d'Aquino i Ramon Llull», en la mesura que Llull hauria desenvolupat més perfectament l'art del descens de l'enteniment, presumptament complementari del mètode aristotelicotomista.¹¹⁴² No cal dir que als seus detractors aquesta pretesa «complementarietat» els semblava una ofensa al tomisme, perquè, en el fons, no és altra cosa que una assimilació d'aquesta filosofia pel lul·lisme. El tomisme passa a ser solament *um* dels moviments epistemològics teoritzats per Llull (a saber, l'ascens de l'enteniment) i, en conseqüència, perd la seva entitat en favor d'una teoria del coneixement més universal i que l'enclou: el lul·lisme.

Finalment, pel que fa a l'escola escocesa, Bové no procura pas harmonitzar els seus pensadors amb el lul·lisme. Contràriament a la maniobra d'assimilar el tomisme, Bové ataca frontalment Reid, Dugald Stewart i Hamilton afirmant que el seu és un «psicologisme exagerat» i que el lul·lisme supera amb escreix «les doctrines substancials de la tan trompejada escola d'Edimburg ó escociana».¹¹⁴³ No hi ha dubte que la violència contra aquests filòsofs respon a la voluntat de Bové per substituir el relat de l'escola escocesa com a filosofia nacional de Catalunya, provinent, com sabem, de la ploma de Feu i la seva interpretació de l'obra de Martí d'Eixalà i Llorens i Barba. Com hem vist, d'una banda, Torras i Bages havia volgut convertir Llorens

¹¹⁴¹ En concret, Bové esmenta: *Summa teològica*, I, Q. LXXXVI, art. 1, titulada *Sobre allò que el nostre enteniment coneix de les coses materials*; i I-II, Q. 112, art. 5, titulada *L'home pot saber si es troba en estat de gràcia?* És força dubtós que els textos es puguin llegir tal com vol Bové, especialment l'últim article.

¹¹⁴² BOVÉ, Salvador (1911) *Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento. Platón y Aristóteles armonizados por el Beato Raimundo Lulio*. Felipe Guasp. Sobre aquesta obra, vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 81-85.

¹¹⁴³ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofía Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 37.

i Barba en un pensador que adoptava la filosofia escocesa com una drecera al tomisme; i Clascar, per la seva banda, havia defensat que l'adopció de l'escola escocesa per part dels professors universitaris catalans havia estat un accident històric, resultat de cercar desesperadament la doctrina que més s'assemblés modernament a la tradició vivista, que mai s'hauria d'haver estroncat. Bové, en canvi, opta per negar tota similitud filosòfica entre Escòcia i Catalunya, considerant l'adopció de la seva filosofia, doncs, un error o, pitjor encara, una traïció al caràcter català. No debades, afirma sense embuts que la filosofia de Llorens i Barba «es més incompleta encare que la del Vives» perquè tan sols va fonamentar-se «ab una sola de les pulsacions del esperit intel·lectual de nostra gent», a saber, el psicologisme, però deixant de banda la resta de trets del caràcter filosòfic català.¹¹⁴⁴

La crítica de Bové pretén demostrar, precisament, com el psicologisme escocès i el psicologisme lul·lià són antagònics. Assenyala *cinc* diferències: (1) que el lul·lisme no es fonamenta en el cartesianisme i la seva psicologia exclusivista del jo; (2) que el lul·lisme no utilitza solament el mètode experimental o inductiu (a saber, la pujada de l'enteniment) com els escocesos, sinó també el deductiu; (3) que el lul·lisme no nega pas la possibilitat de demostrar l'existència dels cossos, com acusa de fer-ho a Dugald Stewart; (4) que lul·lisme pot distingir substancialment l'ànima i el cos, no pas com Hamilton; (5) que el lul·lisme coneix la naturalesa interna del subjecte, no pas com l'escola l'escocesa ni, tampoc, com Paul Royer-Collard (1763-1843), importador de la filosofia escocesa a França, a qui Bové també ataca en la mesura que sembla ser una de les influències reconegudes sobre Martí d'Eixalà;¹¹⁴⁵ i (6) que el lul·lisme pot parlar d'espiritualitat i immortalitat de l'ànima, cosa que els escocesos —especialment Reid— neguen.¹¹⁴⁶ Per aquestes raons, Bové declara que la filosofia escocesa consisteix en «una filosofia incompleta (...) limitanse a enumerar, descriure y classificar les facultats anímiques sense buscar llur naturalesa».¹¹⁴⁷

La conclusió és clara: la *superioritat del lul·lisme* sobre l'escola escocesa tan pel que fa a l'epistemologia com pel que fa a la major concordança amb el caràcter filosòfic català. En les mateixes paraules de Bové, «la psicología del nostre filosofh [Llull] conté tot lo bo de l'escola escociana, però no segueix cap dels seus

¹¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 121.

¹¹⁴⁵ Sobre la presumpta influència de Royer-Collard sobre Martí d'Eixalà, vegeu ROURA, Jaume (1980) *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp 267 i ss.

¹¹⁴⁶ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 37.

¹¹⁴⁷ *Ibidem*.

extravius, ni cap dels seus exclusivismes».¹¹⁴⁸ A més, considera que l'epistemologia lul·liana no és només la més encertada, sinó la que manifesta el verdader psicologisme dels catalans, gens amic de les exageracions (el «just medi») en què van caure els altres pobles. Per tant, Bové conclou que:

Pera l'avenir filosófic de nostra terra no hi há necessitat de girar los ulls á l'Escocia, puix á casa meteix tenim una filosofia tan mancada d'exageracions metafísiques tan moderada, tan sensata, tan amiga del análsis, del procediment inductiu y del psicológich, com la que hi ha sigut més en la llarga historia del pensament humà, y fins mancada de les exageracions y exclusivismes suicides de Reid, Dugald Stewart y Hamilton.¹¹⁴⁹

5.5.2.2. Per què Llull és metafísic

Per demostrar la naturalesa intrínsecament metafísica del lul·lisme, Bové topa amb un inconvenient. Els seus predecessors en el debat historiogràfic i catalanista de la filosofia no havien posat pas en dubte aquesta naturalesa, sinó més aviat al contrari: havien defensat que Llull era metafísic *malgrat* el caràcter català, que presumptament no n'era gens. Tot i que no els esmenta explícitament, no hi ha dubte que Bové es refereix a Torras i Bages i Clascar quan afirma que «com l'home té tanta propensió á exagerar los conceptes, algú ha dit que Catalunya no té *gens de metafísica*, y que la doctrina lul·liana es *tota metafísica*, y, en conseqüència, que la Escola del Beat es una excepció, y no una confirmació, del pensament català» (la cursiva és seva).¹¹⁵⁰ Així doncs, en aquesta ocasió Bové es veu obligat a capgirar la seva pròpia argumentació i demostrar, d'una banda, que el lul·lisme no és tan metafísic com s'ha afirmat, i, de l'altra, reiterar que el caràcter filosòfic català n'és, de metafísic.

En primer lloc, Bové remet (1) a la seva particular definició de metafísica, vinculada a la pràctica més que a l'especulació; i (2) a l'exposició sobre l'epistemologia lul·liana de l'ascens i descens de l'enteniment, que presumptament demostraria que es tracta d'una filosofia completa, sense exclusivismes en un o altre mètode. Això, afirma Bové, converteix el lul·lisme en una doctrina metafísica *moderada*: «el gran geni català adonantse, com no podia menys, del *gran fondo práctic* que té la ciencia metafísica, se llensá á les especulacions ultrasensibles ab virior, si bé, una vegada es dintre d'elles, se distingeix dels altres genis nacionals per sa moderació, bon gust, sobrietat y sentit comú» (la cursiva és seva).¹¹⁵¹ És aquí on, de nou, Bové compara el pensament de Llull amb el presumpte caràcter filosòfic castellà, «donat a la metafísica» per naturalesa i sens altra fi que

¹¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 38.

¹¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹¹⁵¹ *Ibidem*.

l'especulació per si mateixa, no com el català —i Llull, com la seva manifestació última—, que contràriament usaria la metafísica amb finalitats pràctiques.

En segon lloc, Bové pretén demostrar *empíricament* que el caràcter filosòfic català és metafísic. Més amunt hem vist la seva argumentació general, però a l'hora de defensar el lul·lisme de ser una mera excepció de la història de la filosofia als Països Catalans, Bové duu a terme un catàleg de «metafísics catalans» de totes les èpoques i escoles. En concret, afirma que «havem consultat los *Diccionaris d'Escriptors* de Catalunya, Mallorca y Valencia, y n'hàvem trobat passa de cent d'autor no lul·lians que han escrit llibres, no de Filosofia en general, sinó en especial de Metafísica».¹¹⁵² Tot apunta que Bové es refereix a la consulta de les *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes* (1836) de Fèlix Torres Amat (1772-1847), un document insigne de la Renaixença. D'aquest pretès centenar d'autors, Bové n'esmenta *den*, dividits per escoles filosòficateològiques, la majoria dels quals encara no havien aparegut mai en el debat i l'estudi de la filosofia catalana. D'escotistes, per exemple, esmenta a Antoni Andreu (c. 1280-1320), conegut com a *Doctor Dulcifluus*,¹¹⁵³ i Joan Bassols (†1333), el *Doctor Ordinatissimus*, ambdós deixebles directes de Duns Scot i amb una àmplia obra metafísica.¹¹⁵⁴ També esmenta dos seguidors de Bonaventura de Bagnoregio: Jacint d'Olp (1647-1695), autor d'un *Cursus philosophicus ad mentem Seraphici Doctoris Divi Bonaventurae*, en tres volums, i el seu deixeble Rafel d'Olot, que és qui va enllestir pòstumament i editar l'obra esmentada.¹¹⁵⁵ De l'escola tomista, esmenta

¹¹⁵² *Ibidem*, p. 117.

¹¹⁵³ Sobre Andreu, vegeu: MENSA, Jaume (2016) «Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 31, pp. 825-942; BOADAS, Agustí (2009) «Joan Duns i els escotistes catalans». *Enrabonar*, 42, pp. 50-52; GENSLER, Marek (1998) *The making of a "Doctor Dulcifluus": Antonius Andreae and his position in formation of Scotism*. Universitat de Barcelona; i també GARCÍA-NAVARRO, Sebastián (1973) *Antonio de Andrés (siglo XIV) Estudio bibliográfico-crítico de sus obras*. Tesis doctoral dirigida per Francisco Canals Vidal. Universitat de Barcelona. En efecte, Bové el va poder llegir a TORRES, Fèlix (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, p. 43.

¹¹⁵⁴ Sobre Bassols, vegeu: BOADAS, Agustí (2009) «Joan Duns i els escotistes catalans». *Enrabonar*, 42, pp. 52-53. En efecte, Bové el va poder llegir a TORRES, Fèlix (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, p. 95.

¹¹⁵⁵ Sobre Jacint d'Olp i el seu deixeble, Rafael d'Olot, vegeu: MADURELL, Josep Maria (1951) «La edición del tratado de filosofía del P. Jacinto de Olp». *Estudios franciscanos*, 52, pp. 387-389; i també SERRA, Valentí (2012) «Etapas i continguts de la formació espiritual i acadèmica dels framenors caputxins de Catalunya des de la fundació a

a Cristòfor Ramoneda (†1607), que ja hem vist que havia estudiat just després de la seva condemna eclesiàstica.¹¹⁵⁶ Pel que fa als jesuïtes, aporta el nom de Josep Olzina (†1667), autor d'uns comentaris a la *Física* d'Aristòtil.¹¹⁵⁷ Finalment, malgrat que no pertanyin estrictament a cap escola, Bové esmenta a Pere Joan Nunyes (1522-1602), deixeble directe de Pierre de la Ramée,¹¹⁵⁸ i també a Tomàs Tosca (1651-1723) i Joan Baptista Berni (1705-1738). Inclús, entre aquests metafísics catalans, hi inclou a Balmes. De tot plegat, Bové en conclou que és insostenible que els catalans no hagin cultivat mai la metafísica al llarg de la seva història i, en conseqüència, que Llull no és pas una excepció. Les dades històriques diuen altrament. Gràcies a això, es veu legitimat a defensar positivament que el conreu de la metafísica forma part del caràcter filosòfic català. Sempre, però, des de la moderació, com, presumptament, ho fa el lul·lisme.

5.5.2.3. Per què Llull és harmònic

Per a demostrar que el lul·lisme és una filosofia harmònica, Bové recorre a la seva particular definició d'aquest terme, segons la qual una filosofia harmònica és aquella que no nega ni exclou res, sinó que sintetitza tota la diversitat coneguda. D'aquí, conclou que qualsevol filosofia que vulgui negar una altra no podrà ser plenament harmònica, en la mesura que en comptes de buscar la integració, busca la confrontació. El resultat d'aquesta reflexió és la condemna de Bové a totes aquelles doctrines «exclusivistes» i, sobretot, «originals»: «una filosofia menyspreadora de la tradició, una filosofia revolucionaria, amiga d'atreviments y d'originalitats, no pot ésser una filosofia armònica», afirma en una terminologia molt propera a la de Torras i Bages.¹¹⁵⁹ No

l'exclaustració (anys 1578-1835)». *Revista Catalana de Teologia*, 37, n° 2, p. 619-620. En efecte, Bové el va poder llegir a TORRES, Fèlix (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, pp. 451-452.

¹¹⁵⁶ Sobre Ramoneda, desgraciadament tot indica que no hi ha bibliografia secundària actualitzada. Tanmateix, vegeu: MARTÍ, Frederic (01-03/1926) «Notes i documents per a la Història de la Filosofia a Catalunya. X. Cristòfor Ramoneda». *Criterion*, II, 4, p. 83. En efecte, Bové el va poder llegir a TORRES, Fèlix (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, pp. 528-529.

¹¹⁵⁷ Desgraciadament, no hem pogut localitzar bibliografia secundària de cap mena sobre Olzina. Hem usat la mateixa referència que Bové: TORRES, Fèlix (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, p. 452.

¹¹⁵⁸ Sobre Nunyes, vegeu: BARBEITO, María Pilar (2000) *Pedro Juan Núñez, humanista valenciano*. Biblioteca Valenciana; GRAU, Ferran (2012) «La renovació de l'ensenyament de la retòrica en la Universitat de València en 1552 i 1553». *Studia philologica valentina*, 14, pp. 309-322.

¹¹⁵⁹ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofía Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 85.

debades, afirma que «té rahó qui ha dit que la filosofia, a Catalunya, com á Roma, no ama la originalitat», que és, sens dubte, el seu mestre, qui ho ho va dir. Ara bé, tot seguit Bové afegeix que el mateix Torras i Bages no té raó «al afirmar que d'axó n'es una excepció la filosofia luliana».¹¹⁶⁰

L'estratègia, doncs, és mostrar que Llull va ser un filòsof molt poc original, no pas perquè plagies o parafrasegés el pensament d'altres, sinó perquè va voler *sintetitzar* tot el saber de la seva època en un sistema (el lulisme), un mètode (l'ascens i descens de l'enteniment) i una tècnica (l'Art combinatòria). Per tant, Bové conclou que «lo Doctor Arcangélich es original en alló en què *per necessitat* devia serne, y d'aquí no passa» (la cursiva és seva). L'originalitat del seu mètode no és haver concebut cap dels dos passos —l'ascens i el descens— per separat, sinó haver-los integrat en una sola i complementària maniobra epistemològica. Així, Llull no pot ser considerat un exclusivista ni un revolucionari filosòfic, sinó un *harmònic* , perquè no nega pràcticament cap teoria, fins i tot aquelles aparentment contràries —ni a Plató ni a Aristòtil; ni a Agustí d'Hipona ni a Tomàs d'Aquino—, sinó que les harmonitza.¹¹⁶¹ Bové dedica força espai a reiterar una vegada i una altra que la falta d'originalitat filosòfica és una virtut, i no al revés, com es creu a l'època contemporània. Especialment, afirma, els pensadors catalans han tendit al llarg dels segles a «enmatllevar la metafísica á altres terres», cosa prudent i sensata que pot convertir-se en una virtut si es practica l'harmonisme, és a dir, si no es renuncia al desig de veritat i, en comptes de cercar la certesa que tots els sistemes amaguen en major o menor mesura, s'és sectari, dogmàtic i es pren partit únicament per una de sola. En les seves pròpies paraules, el filòsof català, veient «en sa maturitat de seny, qu'es difícil poder ésser original en metafísica —á més dels grans perills que hi há en volerne ser— no amant en res la nostra gent voler crear lo que ja existeix, va y ho enmatlleva ahont se troba», per després harmonitzar-ho en un sol sistema i aspirar, com ho va fer Llull, a la síntesi final del coneixement o la Ciència Universal.¹¹⁶²

5.5.2.4. Per què Llull és crític

Finalment, per a demostrar que Llull és un filòsof crític, Bové es veu obligat, en primer lloc, a reiterar la seva particular definició de «criticisme», més propera a l'escèptica que no pas a la kantiana; i en segon lloc, a desmarcar a Llull de qualsevol semblança metodològica amb Kant amb l'objectiu de coronar-lo com la personificació absoluta de l'esperit *crític* dels catalans.

¹¹⁶⁰ *Ibidem* .

¹¹⁶¹ *Ibidem* .

¹¹⁶² *Ibidem* , p. 118.

Bové considera que la manera com s'ha denominat a la filosofia kantiana i els seus hereus contemporanis és equívoca. Als temps moderns, el criticisme kantianisme ha desplaçat (i menystingut) una altra accepció del terme que Bové considera més significativa. Es tracta d'un criticisme «desconfiat i dubtós»,¹¹⁶³ un «dupte moderat y racional» que implica «l'examen previ de tota doctrina avans d'admétrela ó tirarla».¹¹⁶⁴ Del primer en diu «criticisme extrínsec», entenent-lo com un accident històric fruit de l'errada idealista de la filosofia alemanya. Al segon, en canvi, l'anomena «criticisme intrínsec», i suposa una superació l'anterior. En comptes de quedar-se estancat en l'examen de les facultats i l'escepticisme, l'autèntic criticisme sap jutjar la millor part de cada doctrina i incorporar-la amb les veritats que ja coneixia per tal de bastir una filosofia nova. No és un criticisme passiu i dissolutiu, sinó *actiu* i *constructiu*, desconfiat però de naturalesa sintètica. No critica per destruir, sinó per bastir la filosofia verdadera, necessàriament eclèctica.

No cal dir que Bové identifica aquest criticisme com a un tret distintiu del caràcter filosòfic català i, consegüentment, amb arrels en el caràcter etnològic del català. En concret, afirma que el criticisme és una manifestació de «son amor al individualisme, que no'l permet seguir fàcilment als altres, posat a desconfiar, á dubtar, á *criticar*, á tirar per terra».¹¹⁶⁵ Però com en política, l'individualisme o afany de llibertat dels catalans té una faceta constructiva. De la mateixa manera que la seva indomabilitat va acompanyada d'una alta consciència cívica, jurídica i política que el bolca a bastir institucions pròpies, en filosofia el català «comença a aixecar desseguida un nou edifici, y'ns dona, ó una nova metafísica, ó un nou sistema científich, que son esperit práctic no'l dexa quedar ó permanéixer llarch temps en la desconfiansa ni menos en lo escepticisme».¹¹⁶⁶ Així doncs, es tracta d'una crítica constructiva o, si es vol, una autèntica capacitat de judicar i discriminar la veritat de la falsedat en els discursos aliens. Per aquesta raó Bové afirma que l'autèntic pensador català no adopta mai completament la filosofia d'un autor, no es deixa enlluernar «pel geni d'un pensador» ni «s'entusiasma febrilment» pels altres ni menys encara per la doctrina nacional d'un altre país. Contràriament, el català vetlla per empeltar el bo i millor de cada escola filosòfica a les arrels del seu *propi* pensament, perquè «s'estima lo bo que té propi, per poch que sía, que totes les grandeses de fota casa».¹¹⁶⁷ És gràcies a això que la seva «filosofia indígena» no s'ha vist mai eclipsada del tot per cap altra i que pot ressorgir amb més força que mai.

¹¹⁶³ *Ibidem*, p. 92.

¹¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 91.

¹¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 92.

De nou, Bové afirma que on més s'aprecia aquest criticisme és en l'obra de Llull. Per justificar-ho fa referència a la seva *crítica* a l'averroisme, que contraposa a la mera «oposició» dels escolàstics i, especialment, de Tomàs d'Aquino. L'obsessió de Llull per bastir un sistema total, que inclogui totes les dignitats divines, tots els elements naturals, tots els éssers vius, etc., a part d'utilitzar els millors arguments dels seus predecessors, fossin cristians o musulmans, porta Bové a sentenciar que, en efecte, «lo qu'en Sant Anselm y sos companys [els escolàstics] *es sols una tendència*, en lo Beat Ramón passa á ésser *un Sistema*, complet y verdader» i, per tant, conclou: «¿qué per ventura no s'havia de veure en axó també l'*esperit crítich* y amant d'anar al cap d'avall de les coses, á les derrereres conseqüències, y com més desseguida millor, que distingeix el poble catalá?» (la cursiva és seva).¹¹⁶⁸

Com també és habitual en els historicistes catalans, Bové afirma que Llull prefigura o s'avança a Descartes en la formulació del dubte metòdic, i, per tant, que transformar-lo en l'autèntic pare de la filosofia moderna.¹¹⁶⁹ Ara bé, per no poder ser acusat d'heretge o racionalista, matisa, Llull no és original, sinó un pensador amb una gran «independència intel·lectual», com a bon català. Així doncs, van ser cartesians els que van desviar del «criticisme» original lul·lià, estancant-se en un culte malsà a la raó i a altres pensadors (com Kant) que són impensables per un català. Aquesta ha estat, en gran part, la dissort de la filosofia moderna i contemporània, que no seria altra cosa, entén Bové, que una *deformació* de la síntesi aconseguida pel sistema científic de Llull. D'aquesta manera, els Països Catalans esdevenen altra vegada la terra filosòfica per excel·lència, i Llull, el seu filòsof nacional, que era l'objectiu que s'havia proposat demostrar Bové en aquesta obra.

5.6. *La recepció immediata de La Filosofia Nacional de Catalunya*

5.6.1. *Els elogis de la premsa catalanista*

Tot indica que aquesta vegada l'obra de Bové va tenir una influència més extensa. Ell mateix va encarregar-se de fer-ho públic des de les pàgines de la *Revista lul·liana*, on va reproduir íntegrament vint-i-una ressenyes

¹¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 96.

¹¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 99.

de *La Filosofia Nacional de Catalunya* aparegudes a diferents publicacions d'arreu dels Països Catalans i d'Espanya entre el març de 1902 i el gener de 1903.¹¹⁷⁰ La majoria d'aquestes ressenyes són merament descriptives i antològiques, sense més interès. Ara bé, n'hi ha cinc que destaquen per l'autoria i pel contingut. En primer lloc, els dos articles que va dedicar-li Joan Avinyó, apareguts en diverses entregues a *La Renaixença*. No és cap sorpresa el seu to elogiós i pompós, amb el qual afirmava que «la reconstrucció del nostre passat gloriós, l'art y la literatura, lo dret y la legislació, nostra organització econòmica, tot va prenent son relleu natural en los pochos anys que portém de renaixement» i que, per tant, «sols mancava que ressortís lo nostre pensament nacional, que la filosofia indígena del nostre poble trobés qui la desvetllés».¹¹⁷¹ Lògicament, aquest

¹¹⁷⁰ Aquestes ressenyes van ser reproduïdes al llarg dels números successius de la *Revista Luliana* en un apartat titulat «*La Filosofia Nacional de Catalunya* y la veu de la premsa». A continuació donem la referència per ordre cronològic de totes aquestes ressenyes en la seva font original: «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». [s.a] (19/03/1902). *La Renaixença*; CAMPRUBÍ, Martí (17/04/1902) «Gazeta bibliográfica. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Veu de Catalunya*, p. 2; CAMPRUBÍ, Martí (18/04/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *El Correo Catalán*; POU I BAILLE, Josep (27/04/1902). «Nota. Revista Luliana» *Vida*; MASRIERA, Arturo (30/04/1902). «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *Diario de Barcelona*; «Bibliografía. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». [s.a] *Revista Ibero-Americana de Ciencias Eclesiásticas*; FARNÉS, Sebastián (02/05/1902) «Lulismo». *La Vanguardia*, p. 4; BONET, R. (16/05/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Renaixença*; Ll. de G. O. «Bibliografía. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Veritat*; OBRADORS, Mateo (23/05/1902) «Una conferencia lulista». *La Última Hora*; OPISSO, Alfredo (24/05/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Vanguardia*; AVINYÓ, Joan (27/05/1902) «Bibliografía. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Renaixença*; AMENGUAL, J. (27/05/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Almudaina*; «Pel drapaire. *La Filosofia Nacional de Catalunya*» (s.a.) (28/05/1902) *¡Cu-Cut!*, p. 350; LA CLOT, Jaime (06/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *El Mensajero Seráfico*; AVINYÓ, Joan (14/08/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Renaixença*; BORRÀS, Joaquim (16/08/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *Seminario Católico de Reus*; MÍNIMUS, V. (07/09/1902) «Notes bibliogràfiques. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Comarca de Lleyda*; AVINYÓ, Joan (11/10/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*. III». *La Renaixença*; AVINYÓ, Joan (13/10/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*. IV». *La Renaixença*; SARDÀ Y SALVANY, Fèlix (18/12/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *Revista Popular*; AVINYÓ, Joan (25/12/1902) «*La Filosofia Nacional de Catalunya*. V». *La Renaixença*; BOFARULL, Jaume (04/01/1903) «Bibliografía. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». *Lo Camp de Tarragona*. Lògicament, la llista que dona Bové no és exhaustiva. Cal comptar-hi també, per exemple, l'article següent que, tot i que més tardà, és dels més complets: GISPERT, Lluís (15/02/1903). «*La Filosofia Nacional de Catalunya*». *Catalunya*, 3, pp. 129-134.

¹¹⁷¹ AVINYÓ, Joan (27/05/1902) «Bibliografía. *La Filosofia Nacional de Catalunya*». *La Renaixença*, pp. 278-280.

salvador nacional és el seu mestre, Bové, de qui Avinyó n'assenyala acertadament les arrels en l'obra de Torras i Bages i en repassa la trajectòria bibliogràfica de forma un xic idolatrada.¹¹⁷²

En segon lloc, val la pena destacar la ressenya que Josep Pou i Batlle, catedràtic de filosofia del seminari conciliar de Girona i futur interlocutor del debat sobre la filosofia nacional catalana, va publicar a la revista *Vida de Girona*.¹¹⁷³ Ben prematurament, Pou i Batlle reafirma la tesi nacionalista segons la qual «la Nació que té llengua, costums y legislació propias, havia de tenir una concepció filosòfica propia, característica, conforme á la seva manera de ser» i, significativament per nosaltres, confessa que «l'any passat [1901] se nos havia ocorregut escriure alguna cosa sobre la filosofía catalana» però que «no ho ferem porque per emprender semblant tasca (...) se necessitan els conexements del doctor Bové».¹¹⁷⁴ Sens dubte, aquestes paraules prefiguren el seu futur llibre *La Filosofia Catalana, sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*, que no sortirà publicat fins cinc anys després, com estudiarem en detall a l'apartat que li dedicarem.

En tercer lloc, també val la pena deixar constància de la breu però positiva ressenya que li va dedicar Fèlix Sardà i Salvany a la *Revista Popular*, on afirmava, referint-se al lul·lisme com a filosofia nacional, que «parécenos que esta tesis si no concluyentemente, porque en estas materias rara vez son concluyentes las demostraciones, la deja el erudito autor con muy poderosos argumentos robustecida».¹¹⁷⁵ El seu testimoni, malgrat la singular i polèmica trajectòria de l'autor de *El liberalismo es pecado*, és una mostra significativa de com les tesis de Bové anaven introduint-se a poc a poc en els nuclis catòlics i catalanistes de l'època, els mateixos que tant l'havien atacat en un principi. Per una raó semblant, també cal fer notar la ressenya de Mateu Obradors (1852-1909), reconegut lul·lista que des de 1900 formava part de la comissió editora de les obres catalanes de Llull,¹¹⁷⁶

¹¹⁷² *Ibidem*.

¹¹⁷³ POU I BATLLE, Josep (27/04/1902). «Nota. Revista Luliana» *Vida*, pp. 111-112.

¹¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹¹⁷⁵ SARDÀ Y SALVANY, Fèlix (18/12/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya». *Revista Popular*. Reproduït íntegrament a «*La Filosofia Nacional de Catalunya* y la veu de la premsa. XVIII». (1902) *Revista luliana*, pp. 41-42.

¹¹⁷⁶ OBRADORS, Mateo (23/05/1902) «Una conferencia lulista». *La Última Hora*. Sobre Obrador, vegeu: «Obrador Bennàser, Mateu». (2009) *Diccionari d'escriptors lul·listes*, pp. 305-306; i també TRIAS, Sebastià (1985) *Història del pensament a Mallorca*, I, pp. 337-339.

col·laborador de la *Revista luliana* i exemple de com Bové anava essent tingut en compte pel cercle dels lul·listes de Mallorca, on viatjava assíduament des de 1899.¹¹⁷⁷

Finalment, la ressenya més substantiva de *La Filosofia Nacional de Catalunya* és aquella que va publicar el periodista Joaquim Borràs i de March (1859-1926) al *Seminario Católico de Reus*. Borràs és dels pocs que, malgrat l'entusiasme amb què ressenya l'obra del seu compatriota reusenc, es mostra crític. Sobre el caràcter quàdruple de la psicologia catalana, tant etnològica com filosòfica, Borràs afirma que «no'ns atrevirém á negarho, però sí tenim els nostres duptes» ja que «no tots els escriptors catalans de filosofia seguiren les petjades del Doctor Il·luminat (...) [i] no existeix entre tots ells aquell conjunt de caràcters propis y exclussius, aquelles notes comunes y distintives que permeten considerarlos com a parts d'un mateix organisme científich marcat ab un segell típich y nacional».¹¹⁷⁸ Així doncs, Borràs valorava la tasca de recuperació del patrimoni filosòfic dels Països Catalans, però censurava la maniobra nacionalista. No debades, el mateix autor comparava, encertadament, aquest pretès error de Bové amb la mateixa maniobra duta a terme per l'espanyolisme: «creyém ab tota sinceritat —afirma Borràs— que á Mossén Bové, en son entusiasme per Ramón Llull, li ha passat lo que á Menéndez Pelayo, en sa admiració per les glories científiques d'Espanya, al defensar l'existència de una *filosofia espanyola*».¹¹⁷⁹ Tanmateix, Borràs no tancava la porta completament a què la historiografia catalanista pogués arribar a quallar algun dia, i, en conseqüència, conclouïa, un xic més avall que «tal volta demà que nostres pensadors siguin més coneguts y estudiats, podrà demostrarse que hem tingut filosofia nacional; per avuy contemtémnos ab saber que tenim grans filòsohs».¹¹⁸⁰ Així doncs, Borràs retreia a Bové (i de retruc, a Menéndez Pelayo) que la seva ha estat una tasca massa prematura. Abans de proposar conjectures sobre filosofies nacionals calia disposar de més dades sobre la nostra història filosòfica, una tasca de recuperació que, a parer seu, encara era insuficient, tot just estava començant. Ara bé, malgrat que la proposta de Borràs pugui semblar raonable, el cert és que, tal com hem estudiat a la primera part de la nostra tesi, són els moviments nacionalistes aquells que recuperen primer el patrimoni filosòfic, raó per la qual és gairebé inevitable que les primeres temptatives d'estudi es facin des d'un paradigma historicista, que nosaltres hem anomenat de tipus 3. Contràriament, a mesura que es disposa de més i més dades, el més habitual és que l'historicisme vagi perdent pes fins a ser abandonat en favor d'un model de tipus 1 o 2, és a dir, en favor d'una mera història de la filosofia en un territori o en una comunitat, malgrat que aquest procés està

¹¹⁷⁷ Sobre la relació de Bové amb Mallorca i els lul·listes de l'illa, vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*, p. 39 i n. 7.

¹¹⁷⁸ BORRÀS, Joaquim (16/08/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya». *Seminario Católico de Reus*. Reproduït íntegrament a «*La Filosofia Nacional de Catalunya* y la veu de la premsa. XIX». (1902) *Revista luliana*, p. 44.

¹¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹¹⁸⁰ *Ibidem*.

estretament lligat, com també hem explicat, a l'emancipació política de la nació en qüestió. Per tant, el model de Borràs és un bon exemple de com la suspicàcia envers l'historicisme no sempre ha anat acompanyat d'una bona comprensió de les dinàmiques que regeixen allò que hem denominat historiografia nacionalista de la filosofia.

5.6.2. Les crítiques negatives

Com era d'esperar, *La Filosofia Nacional de Catalunya* no va ser ben rebuda en tots els cercles, i menys encara en l'eclesiàstic. Al capítol següent veurem la contraofensiva que el cercle de Vic, amb Jaume Collell al capdavant, va promoure durant bienni de 1904-1906, no sempre fent referència explícita a Bové, però amb les seves tesis al cap. Tanmateix, el mateix Bové deixa constància que va topat amb molts més opositors que aquells que tingueren la gosadia o l'oportunitat de publicar articles de rèplica a la premsa. L'any 1908, al seu *Sistema científico luliano*, va afirmar obertament que «algunas personalidades muy distinguidas en la república de las letras nos hicieron el alto honor de combatir la tesis que defendimos en una Conferencia dada en el *Ateneo Barcelonés* (...) [en la cual] tratábamos en ella de la Filosofía indígena de Cataluña».¹¹⁸¹ Uns opositors que, de nou segons les seves paraules, «pusieron el grito en el cielo, rasgaron sus vestiduras llenos de escándalo y llegaron á señalarnos como á verdaderos enemigos, si bien inconcientes, del propio Lulismo».¹¹⁸² El mateix Bové consigna en aquesta obra una llista d'opositors, fet que ens permet resseguir la recepció negativa de *La Filosofia Nacional de Catalunya*.

En primer lloc, esmenta, com no podia ser d'una altra manera, a Josep Torras i Bages, malgrat que només en cita fragments de *La tradició catalana*, raó per la qual no sembla que Torras deixés mai per escrit el que, de ben segur, va criticar en privat. En segon lloc, Bové cita dos dels censors del seu *Assaig* sobre Sibiuda, Celestí Ribera i Josep Vallet que, de nou, devien situar-se en contra seva, encara que no en tinguem constància documental. En tercer lloc, dona el nom d'Enric Pla i Deniel (1876-1968), doctor en dret canònic, professor del seminari de Barcelona, canonge de la catedral Barcelona i impulsor de diverses revistes eclesiàstiques, tots ells càrrecs des dels quals podia haver instigat contra Bové.¹¹⁸³ En quart lloc, esmenta a Ramon Badia i Mullet

¹¹⁸¹ BOVÉ, Salvador (1908) *Sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica*, p. 478.

¹¹⁸² *Ibidem*, p. 479.

¹¹⁸³ Sobre Pla i Deniel, vegeu: VICENT, Mary (1991) *Catholicism in the second Spanish Republic: religion and politics in Salamanca, 1930-36*. Dissertació doctoral. Universitat d'Oxford, pp. 17-18 i ss. Disponible a la xarxa: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:247d3953-fe47-4a2e-a0de-75db9a545d29>

(1869-1939), conegut pel nom religiós de Rupert Maria de Manresa, proper a l'estètica modernista, malgrat la seva condició de caputxí, però de qui, al cap i a la fi, Basili de Rubí va afirmar que «juntament amb el pare Miquel d'Esplugues, (...) [pot] ser classificat, des de la "Revista de Estudios Franciscanos", i fora d'ella, com un dels més significatius autors del neoescolasticisme a Catalunya».¹¹⁸⁴ Finament, Bové dona el nom de dos eclesiàstics més, de qui, ara sí, conservem significatius articles a la premsa on fan públics els seus atacs contra les tesis de *La Filosofía Nacional de Catalunya*: Miguel Asín Palacios i Pere Campreciós, aquest últim més conegut, de nou, pel seu nom religiós: Miquel d'Esplugues.

5.6.2.1. L'esmena de Miguel Asín Palacios

El febrer de 1903, Miguel Asín Palacios (1871-1944) publicava una breu crítica de *La Filosofía Nacional de Catalunya* a la *Revista de Aragón*.¹¹⁸⁵ Es tractava d'un prevere deixeble directe de l'arabista Julián Ribera (1858-1934), catedràtic de la Universitat de Saragossa des de 1887, de qui se li va encomanar la vocació i va acabar exercint també de catedràtic precisament el mateix any de publicació de l'article que ens ocupa. Ambdós, Ribera i Asín Palacios, a qui Bové també esmenta plegats, van treballar en l'estudi de l'arabisme espanyol instigats, directament i indirecta, pel nacionalisme intel·lectual de Menéndez Pelayo. En el cas concret d'Asín Palacios, és reconegut pels seus estudis sobre el sufisme.¹¹⁸⁶

En qualsevol cas, el nostre interès en aquest autor es restringeix únicament a l'article esmentat, on duu a terme una esmena a la totalitat no només de l'obra de Bové, sinó de la construcció de qualsevol filosofia nacional *catalana*. Després de resumir correctament l'estructura argumentativa de l'obra, Asín Palacios retreu a Bové el «delimitar bien las fronteras de su *etnos*, trazando una línea divisoria análoga á la que imaginó poco ha Pompeyo Gener, en virtud de la cual quedamos fuera de la raza ibera todos los espanyoles, excepto los catalanes, valencianos y mallorquines».¹¹⁸⁷ Es ben palesa la ironia d'aquest fragment, en què l'autor ataca qualsevol intent d'individualitzar els Països Catalans més enllà de la seva unitat amb la resta de la península Ibèrica. Igualment, és molt significatiu el símil que traça entre Bové i Gener, en la mesura que censura, per igual, la maniobra individualitzadora tant si prové d'una teoria etnobiològica i racista com d'una historiografia

¹¹⁸⁴ Reproduïm la cita indirectament de SERRA DE MANRESA, Valentí (2000) «Franciscanisme cultural i modernisme teològic els framenors caputxins de Catalunya». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 73, p. 27, n. 102. Sobre Badia i Mullet, vegeu el mateix article i, també, SERRA DE MANRESA, Valentí (1989) «Rupert M. de Manresa. Nota bio-bibliogràfica». *Estudios Franciscanos*, 394-395, pp. 155-168.

¹¹⁸⁵ ASÍN PALACIOS, Miguel (02/1903) «Notas». *Revista de Aragón*, pp. 138-139.

¹¹⁸⁶ Sobre la vida, l'obra i pensament d'Asín Palacios, vegeu: VALDIVIA, Josep (1992) *Don Miguel Asín Palacios: mística cristiana y mística musulmana*. Hisperió.

¹¹⁸⁷ ASÍN PALACIOS, Miguel (02/1903) «Notas». *Revista de Aragón*, pp. 139.

nacionalista de la filosofia. Asín Palacios té raó en què tota maniobra que pretengui defensar l'existència d'una filosofia nacional requereix, com hem explicat a la primera part d'aquesta tesi, d'un criteri d'identificació i individuació del poble o nació de què s'ocupa, i aquest, en efecte, pot provenir tant del positivisme científista com de l'esperit romàntic herderià. Ara bé, no hi ha dubte que el resultat d'una individuació o altra serà ben diferent, en la mesura que la historiografia nacionalista de la filosofia té greus problemes si opta per la versió biologista, atès que a l'hora de seleccionar quins autors i obres formen part del seu cànon topa inevitablement amb el problema de les races, que, precisament per la seva falsedat, li genera contradiccions flagrants i de difícil justificar. Tanmateix, a Asín Palacios no sembla interessar-li pas res de tot això, sinó simplement constatar la inexistència d'un *ethnos* català independent de la resta d'Ibèria, cosa que comporta que l'obra de Bové es fonamenti, ja d'entrada, en un error etnològic imperdonable.

No debades, l'altra crítica que l'autor fa a Bové és, en les seves pròpies paraules, «assimilarse los resultados de la investigación hecha por el Sr. Menéndez Pelayo acerca de los caracteres de la filosofía española», referint-se a que, en efecte, «este eximio maestro *castellano* —la cursiva irònica és ben seva— demostró allá por el año 1877 que la filosofía ibérica ortodoxa es *crítica y harmónica*».¹¹⁸⁸ Aquest retret mostra com Asín Palacios no renega pas de la historiografia nacionalista de la filosofia, sinó solament d'aquelles que pretenguin dividir la presumpta unitat de la filosofia nacional espanyola. Com hem referenciat, aquest autor va mantenir una estreta relació amb Menéndez Pelayo, i no hi ha dubte que estava d'acord amb les tesis de *La Ciencia española*. Però precisament per això, Asín Palacios no pot perdonar a Bové que hagi usat dos dels mateixos trets amb què Menéndez Pelayo havia definit el caràcter filosòfic espanyol per tal de definir el caràcter filosòfic català. La sospita és clara: si Bové està entestat a diferenciar la filosofia catalana de la resta de l'espanyola, però, al cap i a la fi, els trets amb què caracteritza aquesta presumpta filosofia nacional són els mateixos que els de Menéndez Pelayo, no posa de manifest que no hi ha tal diferència? Asín Palacios fa encara un pas més enllà i, per reforçar aquesta sospita, ridiculitza els altres dos trets amb què Bové defineix els filòsofs catalans, la psicològica i la metafísica. Segons l'autor, aquesta definició es fonamenta en una mala interpretació de l'obra de Lull, Vives i Balmes. Del primer, que és el més significatiu, n'afirma que «como buen escolástico, es un polígrafo, y en sus obras se trata de todo, incluso de psicología», raó per la qual tant se'n podia haver deduït aquest tret com un altre, sempre en funció de l'interès (separatista, només li falta dir) de l'historiador.¹¹⁸⁹ En conseqüència, considera que a Lull se li pot fer dir qualsevol cosa, més encara tenint en compte la seva ingent producció, i, per tant, que declarar-lo filòsof nacional de Catalunya no té cap mèrit. No deixa de ser sorprenent que un autor culte com Asín Palacios no s'adonés, en afirmar això, que la majoria de crítics de Bové anaven

¹¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹¹⁸⁹ *Ibidem*.

en la direcció contrària, a saber, en mostrar que l'obra de Lull no ho deixa dir tot, sinó que doctrinalment és sospitosa d'heretgia o heterodòxia. I igualment, és sorprenent que no s'adonés que els mateixos arguments que dona podien aplicar-se perfectament al seu venerat Menéndez Pelayo.

Finalment, Asín Palacios té tota la raó en criticar la lleugeresa i falta de rigor amb què Bové s'apropia a la seva obra de pensadors no catalans, com és el cas, tal com hem fet notar més amunt, de l'aragonès Samuel Tajón, «nuestro Tajón», com l'anomena Asín Palacios.¹¹⁹⁰ Igualment, critica la importància amb què Bové tracta els teòlegs jueus catalans, perquè, segons ell (i aquí, s'equivoca de nou), «no hicieron otra cosa que seguir las huellas de judíos tan castellanos como Avicerón y Maimónides».¹¹⁹¹ Sigui com sigui, més enllà de l'esment, no tenim constància que Bové contestés mai a aquests retrets, més enllà de (1) reafirmar la diferència psicològica i filosòfica entre els Països Catalans i la resta d'Espanya; (2) reafirmar el seu deute amb Menéndez Pelayo, que mai va negar, tot i que sense treure'n les pernicioses conseqüències de Asín Palacios; i (3) afirmar que, a diferència d'altres, «el novísimo Renacimiento luliano no se presenta con énfasis imperialista, como si quisiera absorber en Cataluña al resto de las doctrinas filosóficas y teológicas».¹¹⁹² No sabem si Bové pensava en l'article d'Asín Palacios quan escriure aquest «imperialista», però el cert és que no ens sorprendria.

5.6.2.2. La crítica de Pere Campreciós

També val la pena deixar constància d'una altra crítica directa a *La Filosofía Nacional de Catalunya*, malgrat que va ser publicada força anys més tard, el 1907, per part d'una de les personalitats més significatives de la posterior institucionalització de la filosofia a Catalunya: Pere Campreciós i Bosch (1870-1934), més conegut pel seu nom religiós, Miquel d'Esplugues. Campreciós havia entrat com a estudiant al seminari de Barcelona l'any 1880, pràcticament a les mateixes dates que Bové i Clascar, amb qui va coincidir. A diferència d'ells dos, però, va ingressar als caputxins ben d'hora, ja l'any 1887.¹¹⁹³ Segons afirma Valentí Serra, «el tarannà de modernitat i catalanitat que el P. Esplugues impulsà entre els caputxins de la província de Catalunya coincidia amb el moviment cultural de la Renaixença i fou lloat pel bisbe Torras i Bages», amb qui, en efecte, hi

¹¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹¹⁹¹ *Ibidem*.

¹¹⁹² BOVÉ, Salvador (1908) *Sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica*, p. 483.

¹¹⁹³ Sobre la biografia de Campreciós, vegeu: SERRA DE MANRESA, Valentí (2020) «Aportacions del caputxí Miquel d'Esplugues a l'espiritualitat i la cultura catalana (1870-1934)». *Revista Catalana de Teologia*, 45(2), pp. 509-514.

mantingué una relació personal i intel·lectual intensa, d'adscripció política.¹¹⁹⁴ Entre les moltes accions dutes a terme durant aquesta “modernització” dels caputxins catalans, l'any 1907 Campreciós va fundar la *Revista de Estudios Franciscanos*, i, molt més tard, l'any 1925, la revista *Criterion* de filosofia, de la qual haurem de parlar més endavant per la seva contribució en el debat de la filosofia nacional catalana.¹¹⁹⁵ L'article de crítica cap a Bové, escrit en castellà, va publicar-se precisament en un dels primers números d'aquesta primera publicació, els *Estudios Franciscanos*. Tal com reconeix Campreciós, es tracta d'un encàrrec de Mateu Obradors, qui, com ja hem fet constar, en aquelles dates s'encarregava d'editar les obres catalanes de Ramon Lull. En concret, l'article de Campreciós pretenia ser una ressenya del primer volum d'aquesta edició, però, com veurem tot seguit, va aprofitar l'ocasió per carregar contra tot el moviment de reivindicació i modernització del pensament lul·lià a Catalunya que encapçalava Salvador Bové, a qui no s'està pas d'esmentar i qualificar de «paràsit» de Lull, és a dir, d'algú que viu «á expensas de su gloria inmortal».¹¹⁹⁶ D'aquí, l'atac frontal que comentarem a continuació, i que Tomàs Carreras i Artau va qualificar de «severo correctivo, dentro del mismo campo luliano».¹¹⁹⁷

Campreciós distingeix entre dos tipus d'estudiosos de Lull: d'una banda, els *admiradors*, que denomina «lul·lòfils»; i, de l'altra, els *prosèlits* o *seguidors* del seu pensament, a qui anomena «lul·listes» pròpiament dits. Aquesta distinció li serveix per diferenciar els historiadors i editors dels lul·lisme (com ara Obradors, a qui posa d'exemple) d'aquells que, com Bové (i, més tard, com veurem, Diego Ruiz i Francesc Pujols) pretenien recuperar o modernitzar les seves doctrines. L'interès per separar una tasca i l'altra rau en censurar aquesta última i lloar la primera. En les seves paraules, «lo que realmente necesita Ramón Lull son trabajadoras

¹¹⁹⁴ Ibídem, p. 515. Igualment, sobre la relació de Campreciós i Torras i Bages, vegeu les paraules del primer a: ESPLUGUES, Miquel (1916) *Semblances. En Maragall. El Cardenal Vives. El Bisbe Torras*, pp. 139-200.

¹¹⁹⁵ Sobre aquestes revistes, vegeu, respectivament: BASILI DE RUBÍ, Pere (1982) «Neoescolasticisme del Pare Miquel d'Esplugues i dels seus col·laboradors. Als 75 anys de la revista “Estudios Franciscanos”». *Estudios Franciscanos de Barcelona*, 83, n° 373, pp. 37-78; SERRA DE MANRESA, Valentí (2008). «Un segle d'aportacions al franciscanisme de la revista "Estudios Franciscanos"(1907-2007)». *Estudios Franciscanos*, 109, n° 445, pp. 225-254; MORA, Antoni (2009) «“Criterion”. Una revista de filosofia catòlica i catalana». Casanovas, Pompeu (ed.) *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*. Societat Catalana de Filosofia, pp. 31-42.

¹¹⁹⁶ ESPLUGUES, Miquel (1907). «La edición catalana de las obras de Ramón Lull». *Revista de Estudios Franciscanos*, I, p. 695. Agraïm a Valentí Serra de Manresa la seva amabilitat a l'hora de facilitar-nos aquest article.

¹¹⁹⁷ CARRERAS I ARTAU, Tomàs & Joaquim (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*, II. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, p. 409.

pacientes, discretos, eruditos, que tomen sobre sí, con piadoso afán y entusiasmo, el encargo de ir despojando su figura de la escoria que sobre ella acumuló la pasión, la ignorancia de los siglos pasados, y nos den una clara y serena visión de lo que fué realmente en sí mismos y en sus obras ese hombre por todos conceptos extraordinario». ¹¹⁹⁸ Els qualificatius són prou explícits. La interpretació de Llull com a filòsof pròpiament dit és fruit de la ignorància i la irreflexió, en la mesura, afirma Campreciós, que la crítica historiogràfica diponible l'any 1907 posava de manifest que Llull «más que un pensador sereno y reflexivo fué un teósofo iluminado, un místico caballeresco y genial (...) de un temperamento apasionado, como ninguno» que «llevó en alas de su espíritu, al más alto grado á que por ventura llegó jamás, la exaltación religiosa y mística». ¹¹⁹⁹ Així doncs, Campreciós concep Llull com un episodi excels de l'espiritualitat i la mística cristianomedieval, però no pas de la història de la filosofia, en la mesura, arriba a afirmar, que el lul·lisme medieval «carecía de base científica y substancia doctrinal propia». ¹²⁰⁰ Contràriament, el lul·lisme és més semblant, de nou en les seves paraules, a les «exhuerancias de imaginación, [de] hervores deastados del sentimiento y otras qualidades de este género, más propias para embellecer y aun crear obras sublimes de arte, que para servir de fundamento á una escuela rigurosamente científica». ¹²⁰¹ No cal dir que aquesta idea ha estat completament descartada pels estudis actuals, que mostren com l'epistemologia lul·liana va constituir-se sòlidament com una alternativa real a l'escolàstica aristotèlicotomista de la seva època. ¹²⁰² Però aquesta no era la concepció de Campreciós, que precisament per la seva lectura irracionalista del lul·lisme considera un absurd i un «anacronismo de mal gusto» la seva recuperació en l'àmbit del coneixement, i menys encara com a susceptible de ser empeltat amb la filosofia contemporània. ¹²⁰³

Essent aquesta la seva valoració científica del lul·lisme, no és d'estranyar que la campanya d'institucionalitzar Llull com a filòsof nacional iniciada per Bové li semblés una bestiesa perjudicial per al catalanisme. Significava, des de la seva posició, una essencialització dels catalans com un poble irracionalista,

¹¹⁹⁸ ESPLUGUES, Miquel (1907). «La edición catalana de las obras de Ramón Lull». *Revista de Estudios Franciscanos*, I, p. 695.

¹¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 693.

¹²⁰⁰ *Ibidem*, p. 694.

¹²⁰¹ *Ibidem*.

¹²⁰² Sobre aquesta qüestió, no ens cansarem de referenciar l'estudi de RUIZ SIMÓN, Josep Maria (1999) *L'Art de Ramon Lull i la teoria escolàstica de la ciència*. Quaderns Crema.

¹²⁰³ ESPLUGUES, Miquel (1907). «La edición catalana de las obras de Ramón Lull». *Revista de Estudios Franciscanos*, I, p. 694.

místic i utòpic, tot al contrari del que havia defensat, en la mateixa línia que ell, el seu admirat Torras i Bages. De fet, a l'article, Campreciós fa una referència directa a *La tradició catalana*, repetint altra vegada l'opinió segons la qual Llull no és altra cosa que una grandíssima excepció del pensament filosòfic català, i no pas la seva encarnació.¹²⁰⁴ Així doncs, malgrat que tardana, la intervenció de Campreciós al debat de la filosofia nacional catalana pot interpretar-se fàcilment com un rebrot de *torrisme* que, com també anirem veient, han estat periòdics al llarg de la història dels Països Catalans. Tanmateix, allò que diferencia el seu article és la referència directa a Bové i l'atac d'algunes de les tesis principals de *La Filosofia Nacional de Catalunya*. En concret, Campreciós ataca frontalment tres d'aquestes tesis.

En primer lloc, Campreciós rebutja la particular definició que Bové dona de «metafísica» com a «ciència de la realitat», com la disciplina més realista i pràctica de totes. Campreciós no dubta a titllar aquesta caracterització de «sofisma burdo é inverosímil» i a posar-la de paradigma de com els *lul·listes* catalanistes (és a dir, en la seva pròpia terminologia, els *prosel·lits* nacionalistes de Llull, no pas els seus admiradors erudits) han pretès exagerar la importància d'aquest pensador (d'aquest místic!) a través de fal·làcies d'aquesta mena, fet ús, en les seves pròpies paraules, de «todos los entusiasmos irreflexivos, apasionados, sectarios, de que puede ser objeto una mentalidad como la de Ramón Llull».¹²⁰⁵ No cal dir que aquest rebuig de la presumpta practicitat de la metafísica va estretament vinculada, com al text de Bové, a la definició del pensament etnològic català com a essencialment pragmàtic, tesi que Campreciós comparteix completament, afirmant sense embuts que «el alma entera de un pueblo tan práctico y positivista como nuestro pueblo» no podia ser ben representat per Ramon Llull, un utopista i somniador.¹²⁰⁶ No debades, també és hereu de la definició i concepció de Torras i Bages sobre el caràcter filosòfic català.

En segon lloc, i per la mateixa raó, Campreciós ataca la definició de Llull com a un pensador essencialment *harmònic*, que, recordem, constitueix un dels quatre pilars argumentatius de Bové. Segons Campreciós, l'harmonisme va inevitablement acompanyat de la «claridad de ideas, serenidad de espíritu, armonía de conjunto, labor paciente y conziencuda», totes elles qualitats de què Llull estaria pretesament mancat.¹²⁰⁷ De nou, la caracterització del lul·lisme com a una doctrina irracionalista li pesa massa, i fa que no tingui en compte (ni esmenti) la manera com Bové havia definit l'harmonia, a saber, com una posició que no nega cap doctrina, sinó que procura integrar-les totes. En la mesura que aquest debat entorn la historiografia nacionalista de la filosofia consisteix, en gran part, en un combat dialèctic sobre com interpretar els termes essencialistes

¹²⁰⁴ *Ibidem*, p. 692.

¹²⁰⁵ *Ibidem*.

¹²⁰⁶ *Ibidem*.

¹²⁰⁷ *Ibidem*, p. 694.

emprats (“pragmatisme”, “psicologisme”, “criticisme”, etc.), pot afirmar-se que Campreciós es queda amb definicions pobres i poc precises, en favor d’un pretès “sentit comú” que, al cap i a la fi, en el cas concret de la filosofia nacional catalana, no significa altra cosa que una postura antiintel·lectualista que rebutja l’especulació racional *per se*.

Finalment, en tercer i últim lloc, l'article de Campreciós arremet contra una de les tesis que més esforços i treballs van requerir a Bové i els seus seguidors: que el lul·lisme va quallar fortament als Països Catalans des del segle XIII, tal com posarien de manifest les institucions i privilegis polítics que va aconseguir al llarg del temps. Amb una rapidesa i menyspreu ben qüestionables, Campreciós es desempallega de tota la història intel·lectual i social del lul·lisme, esbossada per Bové al capítol XVII de *La Filosofia Nacional de Catalunya* (i, més tard, per Joan Avinyó i tants d'altres lul·listes) argumentant, simplement, que «entre nosotros (...) ha tenido su pensamiento muchos admiradores, pero muy pocos seguidores, y éstos de escassísima valia».¹²⁰⁸ Menystenint els noms donats per Bové, Campreciós arriba a sentenciar que, malgrat les institucions acadèmiques i eclesiàstiques lul·listes assentades als Països Catalans al llarg dels segles (com, per exemple, la càtedra lul·lista de Palma de Mallorca), el cert és que aquesta activitat «no ha logrado media docena de filósofos ó teólogos respetables».¹²⁰⁹ No deixa de ser paradoxal que Campreciós, per treure importància històrica al lul·lisme català, afirmi que en realitat no hi ha hagut *lul·listes* estrictes (seguidors), sinó majoritàriament *lul·lòfils* (admiradors), atenint-nos a la seva pròpia terminologia. Però des del seu punt de vista, el problema és temporal. Quan hi hauria d'haver hagut seguidors era a l'edat mitjana, no pas a l'època contemporània, en què el lul·lisme, de nou en les seves paraules, «ha entrado en el panteón de la historia», sense possibilitat de ser recuperat doctrinalment.¹²¹⁰ A 1907, en canvi, l'únic que cal recuperar és aquesta tasca investigadora, filològica i historiogràfica (lul·lòfila) de què, ara sí, accepta que hi hauria hagut precedents notables a la història intel·lectual dels Països Catalans.

Aquest desprestigi cap al lul·lisme històric i contemporani, Campreciós el duu a terme (com no podria ser d'una altra manera, atesa la seva adscripció amb Torras i Bages) per tal de defensar aquella que considera la verdadera tradició filosòfica dels catalans: l'escolàstica. En concret, afirma que els lul·listes catalans no són, efecte, «de la talla que, en tan gran número, los ha producido las escuelas de Santo Tomás, Escoto y tal vez algún otro de los grandes pensadores escolásticos», referint-se segurament a Suárez.¹²¹¹ L'afirmació és més que qüestionable, és clar, atenint-nos al coneixement històric que avui tenim dels lul·listes catalans, recollit

¹²⁰⁸ *Ibidem*, p. 692.

¹²⁰⁹ *Ibidem*.

¹²¹⁰ *Ibidem*, p. 695.

¹²¹¹ *Ibidem*, p. 692.

significativament al *Diccionari d'escriptors lul·listes* de Sebastià Trias, per exemple. Però en qualsevol cas, ja es veu quines són les intencions de Campreciós, qui acaba advocant per una comprensió *escolàstica* del caràcter filosòfic català. Girant completament l'argument de Bové, doncs, defensa que Llull no pot ser considerat el filòsof nacional de Catalunya perquè, en cas d'haver-ho estat, això s'hauria traduït en un major impacte en la història de la filosofia als Països Catalans, a saber, amb un major nombre de lul·listes en el sentit doctrinal del terme. Ara bé, com que això no és així, es posaria de manifest que la definició del caràcter filosòfic català donat per Bové, concebut isomòrficament amb el lul·lisme, ha de ser errònia, atès que, de nou en les seves paraules, «la huella que dejan á su paso los sabios que encarnan el alma de un pueblo, es siempre duradora y fecunda» i, contràriament, sentència, «nada [hay] más estéril y efímero que el pensamiento luliano».¹²¹²

Malgrat aquest atac contundent als fonaments de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, tot i que molt qüestionable, no es té constància de cap resposta per part de Bové. Tampoc entre els papers inèdits. Rourera apunta que «potser mossèn Bové estava massa ocupat per a replicar directament», fent referència a l'organització del «Certamen de ciencias eclesiásticas» de 1907, de què parlarem en detall més en davant en relació a l'obra de Josep Pou i Batlle.¹²¹³ Tanmateix, el mateix Rourera va recollir *dues* referències posteriors de Bové a Campreciós, i no pas precisament elogioses. Una, sense interès filosòfic, conservada entre els seus papers inèdits, i que fa referència al conflicte entre Campreciós i Sardà i Salvany que va transcendir a la premsa catòlica de l'època, «escandalizando a todos los católicos españoles...», afirma Bové.¹²¹⁴ L'altra referència, en canvi, és plenament pertinent al debat que estem analitzant, i, en la mesura que Bové la va consignar al capítol 50 del seu *Sistema científico luliano*, publicat tot just un any després de l'article de Campreciós a la *Revista de Estudios Franciscanos*, pot ser considerada la seva verdadera resposta.

Bové mostra la seva incredulitat per l'atac rebut, en la mesura que només aspira, en les seves pròpies paraules, a «que antes de combatir el Lulismo, se estudie el Lulismo» i que «después de esto ya vendrá, si Dios es servido en ello, la restauración de las Doctrinas lul·lianas».¹²¹⁵ Tal com continua un xic més avall, «pretender

¹²¹² *Ibidem*.

¹²¹³ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, p. 52.

¹²¹⁴ La citació la trobem reproduïda a: *Ibidem*, p. 53, n. 37. Sobre la polèmica entre Campreciós i Sardà i Salvany, vegeu: MORA, Antoni (2003) «Les lluites del Pare Miquel d'Esplugues. Uns episodis de filosofia (i) política». MONSERRAT, Josep de & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya*, II, pp. 11-32.

¹²¹⁵ BOVÉ, Salvador (1908) *Sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica*, p. 484.

y aspirar á eso, ¿debe conceptuarse un anacronismo de mal gusto, un absurdo y un ridículo?». ¹²¹⁶ Noti's que Bové està parafrasejant els qualificatius amb què l'havia batejat Campreciós i, sense pudor, així ho fa constar en una nota, presumtament per retratar al seu contrincant. Val a dir, tanmateix, que ja hem vist que les aspiracions de Bové amb el lul·lisme no són *només* aquestes humils prescripcions de lectura directa. Contràriament, la seva és tota una maniobra d'historiografia nacional de la filosofia que, amb més o menys encert, Campreciós tenia tot el dret de criticar des dels seus pressupòsits escolàstics i catalanistes. Ara bé, Bové fa constar la mala educació del seu crític, usant «todo el repertorio de las palabras desagradables, malsonantes é injustas». ¹²¹⁷ Tot i que potser una mica primmirat, el cert és que Bové es mostra més ofès pel vocabulari que no pas per les idees de Campreciós, i assegura que ell no seguirà pas aquesta via, ja que «el dicterio es un factor irregular de la crítica filosòfica, como de toda crítica; y saben todos la fatal predestinación de tales factores irregulares: la nada». ¹²¹⁸ És segurament fent gala d'aquesta superioritat moral (que, d'altra banda, és comprensible, atesos els impropis que va haver de suportar des del seu *Assaig* sobre Sibüda) que Bové no va contestar a Campreciós, més enllà d'aquesta breu nota.

5.7. Bové i Ors al primer Congrés Universitari Català (1903)

Més enllà de la premsa catalanista, les tesis de Bové van tenir un altre escenari influent des d'on difondre's immediatament: el primer Congrés Universitari Català, celebrat des del 31 de gener fins al 2 de febrer de 1903 al desaparegut Palau de Belles Arts de Barcelona. Tal com ha exposat Albert Balcells, la celebració del congrés va venir motivada per un malestar generalitzat envers la universitat centralista de l'època. Un problema que, d'altra banda, no era exclusiu de Catalunya. L'octubre de l'any anterior ja s'havia celebrat a València el primer Congrés Universitari Espanyol, amb participants d'arreu de l'estat, i en el qual «s'havia plantejat obertament la necessitat que les universitats fossin autònomes per a emprendre una reforma interna dins els paràmetres del regeneracionisme de l'època». ¹²¹⁹ Organitzacions tals com la *Institución Libre de Enseñanza* de Madrid,

¹²¹⁶ *Ibidem*.

¹²¹⁷ *Ibidem*, p. 490.

¹²¹⁸ *Ibidem*.

¹²¹⁹ BALCELLS, Albert (2011) *Els estudis universitaris Catalans (1903-1985). Per una Universitat Catalana*. Institut d'Estudis Catalans, p. 12.

liderada per Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), també es mostraven partidàries d'aquesta autonomia universitària, i això, sumat a les particularitats del cas català, impulsaren la celebració del congrés de 1903.¹²²⁰

No és aquest el lloc per exposar detalladament la gestació, organització i execució del congrés.¹²²¹ Contràriament, el nostre objecte d'estudi és la discussió que hi hagué en el seu si sobre la filosofia nacional catalana, ben significativa si tenim en compte que aquest congrés és considerat un dels actes insignes de la història del catalanisme, hereu directe de les Bases de Manresa i precedit per una manifestació d'estudiants amb barretina.¹²²² A més, considerem que es tracta d'un moment d'inflexió en el debat que estem estudiant, perquè, com veurem tot seguit, va consistir en un dels primers punts de trobada entre clergues i laics, especialment entre preveres i estudiants universitaris. Això va permetre que, d'una manera progressiva, les tesis de Bové anessin quallant entre una bona colla dels joves catalanistes que a partir d'aleshores reivindicarien Ramon Llull com el seu filòsof nacional. Per què van quallar les tesis de Bové entre els estudiants, i no pas les de Torras i Bages o les de Clascar? Precisament, pensem, perquè Bové va esforçar-se per tenir contacte amb aquests cercles estudiantils no eclesiàstics. No neguem que hi hagi raons doctrinals, les estudiarem tot seguit. Ara bé, creiem necessari ressaltar les raons *sociològiques* d'aquest fenomen, en la mesura que Torras i Bages i els seus sequaços van acabar estancant-se en els cercles estrictament confessionals i, en canvi, com veurem als capítols successius, les tesis de Bové arribaren a assentar-se fins i tot entre el jovent llibertari catalanista de l'època.

De fet, no és una causalitat que el Primer Congrés Universitari Català fos organitzat i presidit (juntament amb el Centre Escolar Catalanista i la Federació Escolar Catalana) per l'Agrupació Escolar Ramon Llull, el representant en cap de la qual era, en aquell moment, Jaume Algarra. Com s'ha exposat més amunt, Algarra

¹²²⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹²²¹ Per a una exposició sistemàtica, vegeu: *Primer Congrés Universitari Català: 1903*. (1905) [s.a] Estampa d'En Joseph Cunill. Aquí hi ha consignats tots els discursos, participants i temes tractats. Existeix una versió facsímil moderna, però és parcial [*Primer Congrés Universitari Català: 1903*. (2003) [s.a] [s.n]]. Pel que fa a les exposicions secundàries, vegeu especialment: BALCELLS, Albert (2011) *Els estudis universitaris Catalans (1903-1985)*. Per una Universitat Catalana. Institut d'Estudis Catalans, pp. 8-16; GALÍ, Alexandre (1983) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, IX, pp. 56-75; MONÉS, Jordi (2001/2002) « El Congrés de 1903 ». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 5, pp. 132-143.

¹²²² BALCELLS, Albert (2011) *Els estudis universitaris Catalans (1903-1985)*. Per una Universitat Catalana. Institut d'Estudis Catalans, p. 14.

era un jove estudiant de dret que ja havia participat, tan sols dos anys abans, en l'*Homenatge al doctor arcangèlic* de Bové amb aquell article que havia despertat les ires de Clascar precisament per declarar el lul·lisme la filosofia nacional de Catalunya. Igualment, Algarra ja havia impartit un cicle de conferències titulat *La filosofia catalana y l'escola luliana. Historia d'aquesta escola fins al segle XVI*. No era algú, doncs, aliè al lul·lisme ni al debat sobre la filosofia nacional. Contràriament, com a president del Congrés, va promoure-hi, com veurem tot seguit, la intervenció pública de Bové.

Temàticament, el Congrés va organitzar-se en dues seccions, les quals, al seu torn, es subdividien en diversos temes. L'únic que va tractar la qüestió de la filosofia (nacional o no) va ser el tema 5 de la primera secció, dedicat a discutir «l'estensió de les ensenyances especulatives» en la reforma universitària que es volia promoure. Significativament, el ponent encarregat d'exposar la proposta, que hauria de ser aprovada pel conjunt dels congressistes, va ser Eugeni Ors (1881-1954), un jove estudiant de dret, representant del Círcol Arístich de Sant Lluç, que encara no signava amb la preposició apostrofada amb què es faria cèlebre.¹²²³ Les conclusions provisionals d'Ors sobre aquesta qüestió estaven dividides, al seu torn, en tres punts. A nosaltres només ens interessa el segon, que originalment afirmava: «Eczistirán en la Universitat les tres Facultats o Estudis Generals de: *Teología, Filosofía y Ciencias antropológicas y sociales*». L'ineterès d'aquest punt rau en el fet que Bové va presentar-hi una esmena pública, demanant que s'hi afegís que «en les dues primeres Facultats hi haurán Cátedres especials de Teología lul·liana y Filosofía luliana».¹²²⁴ Ambdues tesis, conclusió i esmena, van ser defensades públicament en tres discursos el dia 1 de febrer de 1903, durant la tercera sessió del Congrés. Les cròniques de la premsa recullen que quan Ors havia de pujar a la tribuna ja eren les vuit del vespre, i que per aquesta raó «se veyá que'l Congrés comensava a sentirse afadigat y el anunciar el president [Algarra] que s'entrava a discutir el tema que seguía, s'iniciá un moviment de contrarietat».¹²²⁵ Tanmateix, continua el periodista, «el president no volgué accedir perque precisament pera discutir aquest tema, personas digníssimas havían vingut de fora Barcelona deixant llurs atencions molt respectables».¹²²⁶ Aquestes «personas digníssimas» eren, precisament, les que havien vingut a defensar l'esmena lul·lista: Salvador Bové i Antoni

¹²²³ Sobre l'activitat d'Ors com a representant estudiantil, quan tan sols tenia 20 anys, vegeu: JARDÍ, Enric (1967) *Eugeni d'Ors. Vida i obra*. Aymà, pp. 31-48.

¹²²⁴ BOVÉ, Salvador & CASELLAS, Antoni (1903) *Les doctrines lulianes en lo Congrés Universitari Catalá: discursos pronunciats en dit Congrés*. Fidel Giró, pp. 5-6.

¹²²⁵ «Congrés Universitari Catalá» (02/02/1903). *La Ven de Catalunya*, Ed. Vespre, p. 2.

¹²²⁶ *Ibidem*.

Casellas i Ausich (†1914), aquest últim doctor en Teologia, llicenciat en dret civil i rector, en aquell moment, de la parròquia de Granollers.¹²²⁷ En aquest gest pot veure's, doncs, la complicitat d'Algarra amb el lul·lisme i els seus promotors a Catalunya. En qualsevol cas, «la sala quedà més de mitg buida» i, continua el periodista, «fou una verdadera llástima perquèls desertats es vegeren privats de fruit tres hermosas peroracions (...) que'ns atreviríam a dir, considerant tan sols el merit literari, foren d'entre lo millor que s'ha fet al Congrés».¹²²⁸

Com pertocava, va començar Ors amb un discurs titulat «L'Experiment d'un Congressista», en el qual arremetia contra l'esquifida cultura filosòfica de la Catalunya de la seva època. A través d'una extensa exposició de l'estat de la filosofia a la resta dels països Occidentals, alguns dels seus corrents i autors més moderns (espiritualisme francès, transcendentalisme nord-americà, Spencer, Taine, Guyau, Nietzsche, etc.), Ors es lamentava que:

Res de tot aixó es pera nosaltres! Y cap d'aquets moviments fins a nosaltres arriba!... Y ens las hem de mirar tot talment així com els trinxeraires, morts de gana, miran als senyors que dinen opiparament darrera de les vidrieres del restaurant! Y ens hem d'accontentar rossegant les engrunes que de tant en tant s'ens llensan y gratant les casoles de rescalfadets kraussistes y empassantnos el pá sech d'una escolástica pastada pels domines dels nostres avis, y

¹²²⁷ Desgraciadament, hi ha ben poca informació sobre Casellas. Prevere, havia estat rector a diferents municipis (Vendrell, Gavà, Granollers, Barcelona, etc.) fins a la seva mort l'any 1914. (17/10/1914) [s.a., s.n] *El Baix Penedès*, p. 3. Els seus estudis ens són revelats gràcies a la mateixa publicació de Bové. Segons Mariano Fernández, Casellas havia estat nomenat rector de Granollers el 1893 i allà «féu un treball sobre el moviment demogràfic d'aquesta ciutat durant el segle XIX i manifestà en diverses ocasions un tarannà obert i conciliador» i, també, assenyalà que va col·laborar assíduament al diari *La Ven del Vallès*, l'orientació del qual, juntament amb la del «vicari parroquial Frederic Clascar», va comportar «la disminució gradual de les simpaties del clergat i del Centre Catòlic per la ideologia carlina en favor de la Lliga». [FERNÁNDEZ, Mariano (1991) «El Centre Catòlic i el seu antagonisme amb la Unió Liberal». *Lauro: revista del Museu de Granollers*, p. 28]. Pel que fa a la seva estada al Vendrell, i el seu paper en la restauració de l'església de Sant Salvador vegeu: ARROYO, Salvador (2002) «L'àngel del campanar del Vendrell: artesans, argenters i dauradors-1784». *De Penedès*, p. 39 i ss.

¹²²⁸ «Congrés Universitari Català» (02/02/1903). *La Ven de Catalunya*, Ed. Vespre, p. 2.

animenat a boca plena, am cínica ostentació de miseria, filòsof nacional, al distingit publicista Dr. D. Jaume Balmes y Urpià!¹²²⁹

Les referències d'aquest fragment són ben significatives. Ors ataca tant a les “molles” del krausisme madrileny (i, més endavant, arriba a afirmar que a Espanya ningú ha entès realment l'idealisme alemany) com, també, a la neoescolàstica, especialment al moviment de Torras i Bages segons el qual, si hi ha filòsof nacional català, aquest hauria de ser Balmes. És coneguda l'animadversió d'Ors per Balmes, que, de fet, va acabar consignant en un article immediatament posterior a la revista *Universitat Catalana*, publicació sorgida precisament arran del congrés i de la qual va ser membre del consell de redacció, tot dient que «ningú que hagi llegit *El Criterio* de Balmes ha arribat al Pol Austral».¹²³⁰ En opinió de Josep Pla, amb aquesta frase Ors «comença la seva carrera literària, que inicialment havia d'ésser filosòfica, atacant a Balmes».¹²³¹ Val a dir, però, que un xic més amunt, l'article en qüestió reiterava l'estat pèssim de la filosofia a Catalunya, posant la idolatria de Balmes com a prova de la misèria del país: «dissort parella ha sigut la de la vida espiritual catalana —afirma Ors en aquest article—. També en ella hem sigut, en la nostra decadència, porugs, encongits i sordits. Tota tentativa d'elevació, tot conat d'idealisme, tot volar massa atrevit, han sigut de bell entuvi aturats per aquesta espavilamenta de Nofre Llonça nèt de clatell, canonisada en *El Criterio*».¹²³² Sigui com sigui, la voluntat d'Ors era superar aquesta misèria intel·lectual (que entenia tant pròpia del positivisme com de la neoescolàstica) i construir una Catalunya on els estudis especulatiu, i especialment els filosòfics, tinguessin el seu lloc d'honor amb la creació de les Facultats de Teologia, Filosofia i Antropologia en una verdadera Universitat autònoma.

¹²²⁹ El discurs va ser reproduït ben poc després del Congrés, però parcialment, a la premsa, des d'on el citem: ORS, Eugeni (15/02/1903) «L'Experiment d'un Congressista». *Catalunya*, 3, p. 128.

¹²³⁰ ORS, Eugeni (01/01/1904) «Fragments de la “Metafísica de l'Inquietut”». *Universitat Catalana*, I, p. 11.

¹²³¹ PLA, Josep (1971) *Tres senyors. Obres completes*. Destino, 19, p. 295. Pla continua la frase afirmant que: «Balmes era el filòsof més important del país i entrava en el joc normal de les coses que l'aparició d'un altre filòsof [Ors] es produís a costes de l'anterior». Ja hem vist que les coses no eren tan senzilles, i que de fet hi havia un acèrrim debat sobre quin era el filòsof més important (i nacional) del país. Contràriament, Ors s'estava posicionant en el debat, arremetent contra Torras i Bages i els seus seuaços i en favor, com veurem a continuació, del lul·lisme de Bové. Però com sempre, Pla simplifica les coses, segurament per ignorància; res dolent, si no fos perquè posteriorment se ha estat pres com un oracle inqüestionable. Sobre l'opinió que tenia Pla de Balmes, vegeu: ANGLÈS, Misericòrdia (1991) «Balmes en l'obra de Josep Pla». *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 40 (103), pp. 43-50.

¹²³² *Ibidem*.

Significativament per a nosaltres, en aquest discurs Ors també va fer referència a Bèlgica i Noruega com a països que havien aconseguit conformar un pensament propi, especialment l'últim, a través d'Ibsen, i que aquest era l'exemple que havia de seguir Catalunya. Així doncs, Ors reclamava el naixement d'un moviment filosòfic català que dotés al país d'una identitat intel·lectual pròpia, renegant dels catalanistes que, en les seves pròpies paraules, eren «enemíchs de la filosofia (...), dogmatisadors de la propia mandra ó penuria mental, enemíchs del idealisme, escéptichs de segona ensenança».¹²³³ No es fa estrany que Ors tingués al cap a Torras i Bages i els seus sequaços quan pronunciava aquestes paraules, en la mesura que eren els màxims representants, dins el moviment catalanista, del famós “seny” i, també, els màxims detractors de les orientacions idealistes, a més de defensors de Balmes. Tot plegat, per Ors, un anacronisme exagerat. Contràriament, ell creia que només superant aquesta gent i els seus valors Catalunya podria adquirir «a mes d'una personalitat política y social, una personalitat intel·lectual, dintre de les tendències generals de la época moderna».¹²³⁴ No hi ha cap dubte, doncs, que al fons de la proposta d'Ors hi havia igualment una teoria nacionalista de la filosofia, que, malgrat tot, es diferenciaria de la resta dels autors que hem estudiat fins ara pel fet de no ser historiogràfica, és a dir, pel fet de no proposar una lectura concreta de la història de la filosofia als Països Catalans. El catalanisme filosòfic del jove Ors hauria estat més aviat *ahistòric*, segons el qual la personalitat filosòfica de Catalunya encara estava per construir i que, per aquesta raó, calia bastir-la de zero en consonància amb els corrents intel·lectuals més insignes de l'època contemporània.

Després d'aquesta intervenció d'Ors, va arribar el torn de Bové. Com hem dit, la seva no va ser una intervenció original, i ell mateix referenciava *La Filosofia Nacional de Catalunya* enmig del discurs. Contràriament, es tracta d'un text obertament retòric que tenia dos objectius: (1) divulgar la tesi del lul·lisme com a filosofia nacional; i (2) convèncer, en conseqüència, de la necessitat de l'esmena presentada, és a dir, de la necessitat de crear càtedres lul·lianes de teologia i filosofia a la futura Universitat catalana. Val a dir que el públic catalanista que va escoltar-lo (aquells que s'havien quedat, perquè recordem que la sala estava mig buida) ja estava ben predisposat a les disquisicions d'historiografia nacionalista de la filosofia, tal com queda recollit pels múltiples aplaudiments amb què Bové va ser tallat al llarg de la seva exposició, per exemple quan va afirmar que «la Universitat de Cervera va ésser fundada y establerta per un Rey assésí de les llibertats de

¹²³³ ORS, Eugeni (15/02/1903) «L'Experiment d'un Congressista». *Catalunya*, 3, p. 127.

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 129.

Catalunya».¹²³⁵ En qualsevol cas, l'interès del discurs de Bové rau també en la seva complementarietat amb el d'Ors, ben significativa si s'entenen com l'opinió de dues generacions catalanistes sobre el seu patrimoni filosòfic. Si el jove Ors havia defensat que sense identitat intel·lectual pròpia no seria possible l'emancipació política dels Països Catalans, Bové defensava que «lo segell que l'ànima nacional estampa en les manifestacions del poble respectiu se'ns presenta ab més o menos relleu segons aquexes manifestacions s'acostan o s'allunyan del ordre espiritual ó psicològich, y la filosofia, bé ho sabeu vosaltres, tant ó millor que jo, naix y cova en lo plech més amagat de l'ànima ó esperit: la manifestació filosòfica es tota espiritual».¹²³⁶ Dit d'una altra manera, Bové donava la raó a d'Ors, però atenint-se a què la filosofia era la manifestació més intel·lectualment pura que hi ha i que, per tant, la verdadera emancipació del país havia de passar, en efecte, per la conformació d'una filosofia nacional catalana. Ara bé, com aquell ancià amb experiència que dona al jove la resolució dels seus problemes, Bové (que, alerta, només tenia 34 anys!) revela als estudiants universitaris de Catalunya que aquesta identitat filosòfica genuïnament catalana ja existeix, i que no cal construir-la de cap i de nou. Vegeu la seva retòrica, amarada d'etnografia nacionalista, i tingui's en compte la impressió que degué fer a aquells joves que ho van viure, com veurem més endavant, com una autèntica revelació: «Catalunya —afirma Bové— ja hi es arribada al cim de son desenrotllament; que'l nostre poble, dintre les ciències especulatives, hi té una manera especial de ser, hi té una manera especial de pensar; que ha manifestat tenir un pensament propi, peculiar, indígena», i és que «crexent i desenrotllantse lo pensament catalá precisava de mica en mica sos caràcters distintius, fins que al cap de vall aquestos encarnaren, aixó es, prengueren cos y consistencia perfecta en un Sistema Científich determinat, resultantne d'aquí la Filosofia genuïnament catalana».¹²³⁷ La metàfora teològica de l'encarnació, en boca d'un prevere i caputxí com Bové, és prou significativa: l'esperit català va acabar esdevenint carn en la persona de Ramon Llull, i és, per tant, el messies dels Països Catalans, del qual Bové en seria el profeta (a la seva terra, ja se sap) als temps moderns.

No val la pena reproduir l'exposició històrica del lul·lisme que Bové, de manera ben resumida, va donar als seus interlocutors, desconexedors, molts d'ells, de la història de la filosofia als Països Catalans. Lògicament, però, Bové usa aquests precedents històrics (especialment els institucionals i universitaris) per reforçar la seva esmena. Per contra, és més representatiu fixar-se en com Bové s'esforça per convèncer que

¹²³⁵ BOVÉ, Salvador & CASELLAS, Antoni (1903) *Les doctrines lulianes en lo Congrès Universitari Catalá: discursos pronunciats en dit Congrès*. Fidel Giró, p. 9.

¹²³⁶ *Ibidem*, p. 7.

¹²³⁷ *Ibidem*, p. 7-8.

aquesta restauració del lul·lisme no és pas anacrònica, com Ors acusava els partidaris de Balmes. Bové insisteix que Lull «sí, havém de restaurarlo; però restaurarlo vestintlo á la moderna».¹²³⁸ Al revés dels sequaços de Torras i Bages, que aspiren a la restauració de l'escolàstica sense mescla amb la modernitat, «los lulians d'avuy en día —afirma Bové— no preteném ressucitar momies, no; sabém molt bé que la ciencia es progressiva, que totes les disciplines lliberals avensan cada día (...). Mes, com la ciencia verdadera no's nega may á sí metexa, havém d'enllassar lo antich ab lo modern, havém de completar l'un ab l'altre».¹²³⁹ Vegeu de nou, doncs, com amb la seva intervenció va contestant als màxims temors d'Ors i, per extensió, de la joventut catalanista: el lul·lisme no tan sols no és contrari amb la filosofia contemporània, sinó que és un deure (científic, però també nacional, és clar) actualitzar-lo a partir de les aportacions dels pensadors coetanis. El nou lul·lisme no girarà l'esquena a la resta del món filosòfic, promet Bové, sinó més aviat al contrari, perquè aquest moviment aspira, precisament, a unir els Països Catalans amb la resta de països punters en filosofia, és a dir, a revertir la situació a Catalunya que Ors denunciava tan fervorosament.

En concret, Bové planteja *tres* vies que cal emprendre per aconseguir aquesta modernització simultània (i inseparable, segons ell) del lul·lisme i els Països Catalans, una mena d'agenda filosòfica. En primer lloc, l'harmonització de tots els principis i corrents de la filosofia en una única doctrina, «desitj lo més cobejat d'en Ramon Llull, com igualment dels més grans dels filosofhs moderns», afirma Bové.¹²⁴⁰ No hi ha dubte que es refereix a la Ciència Universal de què havia fet gala a *La Filosofia Nacional de Catalunya*, i sobre la qual insistiria al posterior *Sistema científico luliano*. Ens ho confirma el fet que ell mateix aclareixi que cal dur a terme aquesta tasca «de conformitat ab la darrera crítica filosòfica y filològica que s'han fetes de les obres de Plató y l'Aristótil», una obsessió que, com hem explicat, l'acompanyà tota la vida.¹²⁴¹ En segon lloc, Bové defensa que la modernització del lul·lisme ha de passar per «fer molt us y práctica, seguida y constant, del criticisme luliá».¹²⁴² Ja hem vist la definició que donava d'aquest element presumptament essencial del pensament de Llull, que ell anomenava «dubte extrínsech», absolutament als antípodes de la crítica kantiana. Contràriament, Bové entén que moviment lul·lista català contemporani que ell encapçala cal que reculli el més bo de cada sistema i corrent filosòfic per tal d'harmonitzar-ho, més tard, en la construcció de la Ciència Universal. Ara

¹²³⁸ *Ibíd.*, p. 9.

¹²³⁹ *Ibíd.*

¹²⁴⁰ *Ibíd.*

¹²⁴¹ *Ibíd.*

¹²⁴² *Ibíd.*

bé, això implica també, és clar, rebutjar allò dolent, especialment Kant, a qui en aquest discurs qualifica de «destructor de tota filosofia». Bové, doncs, no prejutja què hi ha d'anar i què no en aquesta nova Ciència Universal feta a la lul·liana que donaran els Països Catalans, però sap d'avançada que no serà kantiana. Finalment, en tercer i darrer lloc, Bové assenyala que la modernització del lul·lisme i, per tant, dels Països Catalans en el món intel·lectual cal que impliqui, en les seves paraules, «enriquir la psicologia luliana (...) ab l'herència que'ns deixà en Lluís Vives y ab los tesoros de la moderna escola escociana y ab l'alt exemple observador del plorat Llorens y Barba».¹²⁴³ Amb aquesta maniobra intel·ligent, Bové integra els noms insignes de la història de la filosofia als Països Catalans (almenys, aquells coneguts i valorats fins al moment) en el seu moviment lul·lionacionalista, estalviant-se les crítiques dels seus defensors i, lògicament, sobreposant-se a tots ells. De nou, és especialment significativa la tria de Vives (filòsof nacional de Clascar) i de Llorens i Barba (pensador insigne de Torras i Bages), perquè d'aquesta manera desactiva els seus detractors eclesiàstics alhora que es guanya la simpatia dels joves universitaris que potser els podia sonar algun d'aquests noms i que, a més, no veien a Bové com un exclusivista, sinó com a algú que sintetitzava tota una història filosòfica nacional que els era, suposem, desconeguda.

D'aquesta manera, Bové conclou el seu discurs argumentant que la millor manera d'assegurar que les generacions futures dels Països Catalans transitin per aquestes tres vies, que conduiran a la modernització del lul·lisme i la “normalització” (el terme és nostre, és clar) dels Països Catalans en el món filosòfic Occidental, és crear càtedres sobre el pensament de Ramon Llull a les futures universitats autònomes catalanes. Així, l'ensenyament d'aquesta doctrina promourà la construcció de la nova Ciència Universal i, per tant, amb el seu vot en favor de l'esmena, afirma Bové, «donaréu el pas definitiu pera que la filosofia catalana resulte ésser aquella filosofia ditxosa y benehida dels sigles que vindrán. Perque ella, més que cap altra, es la que té les condicions pera realisarla aquella missió».¹²⁴⁴ Talment com amb una profecia, doncs, Bové va guanyar-se el jove auditori, que consta que va aplaudir una llarga estona i que, com veurem, van quedar enormement impressionat.

Per si no n'hi havia hagut prou de lul·lisme, la sessió del Congrés va tancar-se (quan ja devia ser ben tard al vespre) amb la ponència d'Antoni Casellas. D'ella només en ressaltarem com, en efecte, constata que als Països Catalans el lul·lisme tenia encara grans enemics, però que, malgrat aquests, «els catalans tenim el dever moral d'introduirlo novament á les Escoles, Universitats, Seminaris Conciliars, Academies y Estudios Generals, tan oficials com particulars, tan colectius com individuals».¹²⁴⁵ Per a defensar aquest «dever», Casellas obta

¹²⁴³ *Ibidem*.

¹²⁴⁴ *Ibidem*.

¹²⁴⁵ *Ibidem*, p. 11.

per dues estratègies: (1) exposar breument la brillant història institucional del lul·lisme, tant dins com fora dels Països Catalans; i (2) referenciar com grans autoritats intel·lectuals catalanes del moment estaven a favor de la seva ortodòxia i restauració, moltes de les quals eren, com no podria ser d'altra manera, col·laboradores de la *Revista luliana*. Ambdós discursos, el de Bové i el de Casellas, van ser puntualment publicats en un recull (que incloïa altres textos sobre lul·lisme) titulat *Les doctrines lulianes en lo Congrés Universitari Català*, ben poc després, el mateix any 1903, i dedicat sensiblement a Jaume Algarra.

Finalment, un cop acabat el torn de les esmenes, Ors va tornar a pujar a la tribuna i, segons recull l'acta del Congrés, hi va fer dues manifestacions: «la primera, acceptant completament y ab entusiasme les esmenes dels doctors Bové y Casellas; y la segona, saludant al estol de sacerdots, seminaristes y seglars, no prou nombrós potser encara, però molt trevallador y convensut, que a axecat en nostres dies la bandera del Renaixement de la Filosofía catalana, personificada y encarnada en lo Lulisme».¹²⁴⁶ I va afegir, ben significativament també per nosaltres, que «desitjo que aquests senyors vejan coronada la llur obra ab l'èxit més falaguer á honra y gloria de Catalunya».¹²⁴⁷ Aquesta breu intervenció d'Ors ens fa tot l'efecte d'assistir al pas del testimoni en aquesta cursa de relleus de la filosofia nacional catalana. Amb el seu agraïment, Ors sembla que estigui proclamant que ara ja se n'ocuparà ell i la seva generació, d'aquesta qüestió; fet que, a més, com ja hem dit, significa la secularització del debat. No hi ha dubte que Ors accepta les tesis de Bové i, com veurem, celebrarà tot aquell qui es dediqui a construir aquesta nova identitat filosòfica catalana. Però insistim: el Congrés de 1903 possiblement sigui el punt d'inflexió del debat dels clergues caps als laics. Un traspàs del debat que no es farà realment efectiu fins a 1906, amb la constitució de la primera institució filosòfica de Catalunya, la Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz, molt celebrada, també, pel jove Ors. Ara bé, malgrat que aquest procés ja estava en marxa, gràcies sobretot als esforços de Salvador Bové, a qui als nostres dies no s'ha valorat prou, el cert és que l'església catalana encara no havia dit la seva última paraula i, talment com un cant de cigne, defensarà novament la proposta de Torras i Bages abans de desaparèixer pràcticament del debat.

Pel que fa a les propostes del Congrés Universitari Català, desgraciadament tot va quedar en un no-res, i, en paraules de Jordi Monés, «a l'hora de la veritat, l'únic fruit visible del Congrés fou la creació dels Estudis Universitaris Catalans».¹²⁴⁸ Aquests, promoguts per Carles Francisco i Maymó, i que van constituir-se el 25

¹²⁴⁶ *Ibidem*, p. 14.

¹²⁴⁷ *Ibidem*.

¹²⁴⁸ MONÉS, Jordi (2001/2002) «El Congrés de 1903». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 5, p. 141.

de maig de 1903, van comptar amb els estudis de dret civil català, literatura catalana i història dels catalans, però no pas de filosofia catalana ni, encara menys, de lul·lisme.¹²⁴⁹ Així doncs, la proposta de Bové no va arribar a materialitzar-se mai. Ara bé, la seva empremta va quallar fortament entre els universitaris, aquells mateixos que, per si sols, havien promogut el Congrés i que, tal com va expressar deliciosament d'Alexandre Galí, «de cop i volta quina manera de somniar els estudiants de Catalunya! Després d'un adormiment narcòtic de mig segle, de sobte es retrobaven en un món que tenia encara tota la vaguetat i inconsistència del somni».¹²⁵⁰ Sens dubte, un d'aquests somnis va ser la de la construcció d'una filosofia nacional catalana.

¹²⁴⁹ El nom «història dels catalans», i no «història de Catalunya», va ser esmenat per Joaquim Casas-Carbó (1858-1943), qui, d'aquesta manera, volia incloure-hi tots els territoris d'allò que avui anomenem Països Catalans, i no només el Principat. És rellevant apuntar, igualment, que Casas-Carbó també va proposar al Congrés de 1903 la creació d'una càtedra de Filosofia Catalana, juntament amb la d'art dels catalans, llengües romàniques, llengua àrab i les tres finalment implantades pels Estudis Universitaris Catalans. Vegeu: BALCELLS, Albert (2011) *Els estudis universitaris Catalans (1903-1985). Per una Universitat Catalana*. Institut d'Estudis Catalans, p. 15.

¹²⁵⁰ GALÍ, Alexandre (1983) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, IX, p. 73.

6. Vic contraataca: la idolatria de Balmes (1903-1906)

L'eglésia catalana, especialment els cercles catalanistes propers a Torras i Bages, no va acceptar mai la maniobra de Bové. Malgrat els múltiples col·laboradors i joves (universitaris, seminaristes, etc.) que a poc a poc van anar sumant-se a les files de la presumpta «restauració del lul·lisme», el cercle vigatà conservava intactes (o *gairebé*, com veurem tot seguit) les seves posicions en el debat sobre la filosofia nacional catalana. A tombant de segle, havien aconseguit avortar el naixement d'un moviment nacionalista entorn a Sibiuda, però, ara, els seus màxims temors es complien en la idolatria de Lluïl. Precisament per això, aquesta situació de desavantatge va requerir per part seva una defensa, un *contraatac* en la pròpia lògica de la historiografia nacionalista de la filosofia i, també, en la simbologia pública que hi va associada. Tot i que indirectament, Torras i Bages encara no havia dit la seva última paraula. Així és com creiem que cal interpretar l'augment d'activitat i publicacions filosòfiques del cercle d'eclesiàstics aglutinats entorn del bisbe de Vic i del canonge Collell immediatament després de la publicació de *La Filosofia Nacional de Catalunya* i el seu èxit al primer Congrés Universitari Català. Especialment, pensem que així cal interpretar la seva maniobra per idolatrar Jaume Balmes i proclamar-lo filòsof nacional.

Lògicament, les causes d'aquesta maniobra eclesiàstica no es limiten només al nostre debat. Conrad Vilanou ha assenyalat, pensem que amb encert, l'existència d'un «Noucentisme catòlic» consistent en «una renovació de signe espiritual, litúrgic i cultural» paral·lel però contrari al noucentisme civil orsià.¹²⁵¹ En les seves pròpies paraules, «davant d'una Catalunya idealitzada que reclamava el paper del Renaixement [és a dir, el Noucentisme de l'Ors] (...) el catolicisme propugnava l'exaltació de la Catalunya pairal, construïda sobre la

¹²⁵¹ VILANOU, Conrad (2018) «Glòria i dissort de Balmes en el segle XX». Vergés, Joan (ed.) *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Documenta Universitaria, p. 28.

base del seny, amb fortes dosis de vigatanisme i, per tant, del balmesianisme».¹²⁵² Al cap i a la fi, ambdós moviments (Noucentisme civil i catòlic) compartien la voluntat ordenadora i renovadora del país. La diferència és que el moviment catòlic pretenia materialitzar el vell projecte d'una Catalunya cristiana de Torras i Bages. Això implicava, com ja hem vist més amunt, que aquest Noucentisme catòlic «persegua, en darrer terme, fer front a l'escepticisme, l'agnosticisme, l'ateisme i l'anticlericalisme».¹²⁵³ La novetat va ser, aquesta vegada, els termes i referents usats: «l'Església catòlica —afirma Vilanou— va generar un important moviment de renovació en què Balmes i l'exemple anglès [Chesterton] (...) van servir per reviuir una espiritualitat que els moviments vuitcentistes (des de l'evolucionisme al positivisme, des del laïcisme a l'anticlericalisme) havien pretès destruir».¹²⁵⁴ Balmes, doncs, serà la *nova* arma amb què combatre el moviment llibertari i, de passada, les errades doctrinals i nacionalistes de Bové i els seus seguidors.

Desgraciadament, aquest pretès moviment de renovació a la pràctica va comportar un estancament de l'argumentari dels seguidors de Torras i Bages en el debat sobre la filosofia nacional catalana. Alexandre Galí no s'equivocava pas quan afirmava, amb contundència, que «els innombrables filòsofs que els seminaristes enforbaren contínuament durant aquest segle [XX] anaven desertant un a un el món de la filosofia per a refugiar-se al món més segur i més inatacable de la pietat», comportant que aquest gruix de pensadors «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».¹²⁵⁵ Si bé és cert que hi ha novetats argumentals, com mostrarem tot seguit, la veritat és que el discurs resultant va fer, en efecte, un gir encara més apologetic, restant importància a la qüestió del «geni nacional» i donant-li molta més, doncs, a l'ortodòxia dels autors. L'interès en Balmes vindrà, precisament, del fet que aquests intel·lectuals creien poder-hi identificar ambdós factors (geni nacional i ortodòxia catòlica) en un presumpte perfecte equilibri.

Aquest serà el discurs que es mantindrà pràcticament inalterat per part de l'església catalana fins a la Guerra Civil, data en què el mateix Vilanou considera que acaba el Noucentisme catòlic.¹²⁵⁶ Pel que fa al seu inici, el mateix autor l'estableix el 1910, prenent com a *dies ad quem* el Congrés Apologetic celebrat a Vic per commemorar el centenari de la mort de Balmes. Tanmateix, abans d'aquesta data creiem que hi ha prou produccions, actes i publicacions d'aquest cercle vigatà (Torras i Bages, Collell, Clascar, Pla i Deniel, etc.)

¹²⁵² *Ibidem*.

¹²⁵³ *Ibidem*.

¹²⁵⁴ *Ibidem*, p. 28-29.

¹²⁵⁵ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, XX, pp. 422-423.

¹²⁵⁶ *Ibidem*, p. 49.

com per endarrerir la data com a mínim set anys (1903), com argumentarem tot seguit, enllaçant amb les aparicions públiques de Bové i, per tant, sense solució de continuïtat amb la resta del nostre debat sobre la filosofia nacional catalana. Al cap i a la fi, la voluntat de celebrar el congrés esmentat no va sorgir del no-res. Amb aquesta correcció, creiem que s'explica millor el sorgiment del Noucentisme catòlic i, versemblantment, no es deixen llacunes temporals. En aquest apartat, ens ocuparem precisament d'aquests precedents.

6.1. De nou, Clascar: L'estructura mental i significació filosòfica de Balmes (1904)

Lluís Bertran Nadal (1857-1913), escriptor i poeta, fundador de la *Gazeta vigatana*, va publicar l'any 1911 una important i exhaustiva *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Significativament, Nadal dona testimoni que a Vic hi havia hagut celebracions a Balmes des de ben antic: «l'element intel·lectual de la Ciutat de Vich — afirma— no havia perdut may la devoció a la memoria den Balmes. Durant llarchs anys, al complir-se l'aniversari de la seva mort, el día 9 de Juliol, el Círcol Literari celebrava una sessió apologetica del gran philosoph». ¹²⁵⁷ Així doncs, tot indica al llarg de la segona meitat del segle XIX hi havia hagut diverses «sessions apologetiques» a Balmes. Ara bé, aquestes sessions van institucionalitzar-se definitivament a partir de 1903, atès que «havent suferit l'any 1902 el Círcol Literari una radical transformació en sa manera d'esser, s'encarregá desde'l 1903 de pagar aqueix tribut anyal a la memoria del escriptor inoblidable la nova Associació patriótica “Catalunya Vella”». ¹²⁵⁸ En aquells moments, Nadal presidia Catalunya Vella, raó per la qual el seu testimoni és de fiar. Ell mateix dona notícia que la sessió apologetica «se celebrá aquell any en la gran sala de la casa mortuoria den Balmes» i que «l'acte fou senzill, però ple d'animació y d'entusiasme». ¹²⁵⁹ La premsa dona un xic més de detalls. Sabem que diverses persones van llegir poesies dedicades a Balmes, i que, igualment, hi hagué participació musical. ¹²⁶⁰ Tot plegat, sota la presència no tan sols d'un retrat de Balmes, sinó inclús del «setial que ocupá en els darrers temps de sa vida», tractat com una verdadera relíquia. ¹²⁶¹

¹²⁵⁷ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. *Gazeta Montanyesa*, p. 9.

¹²⁵⁸ *Ibidem*.

¹²⁵⁹ *Ibidem*.

¹²⁶⁰ «La Festa Major a Vich» [s.a] (10/07/1903). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹²⁶¹ *Ibidem*.

Ara bé, el més significatiu per a nosaltres d'aquesta sessió de 1903 és que «el senyor Canonge Collell hi llegí un hermós treball sobre les relacions den Balms y Lleó XIII»,¹²⁶² que exposava, com no podia ser d'una altra manera, «que la política religiosa y social de Lleó XIII está identificada ab las obras den Balms». ¹²⁶³ Per aquesta defensa, aclareix la premsa, «fou rebut el discurs ab una ovació delirant». ¹²⁶⁴ Com es pot apreciar, la postura de Collell, un vell interlocutor del debat sobre la filosofia nacional, no sembla haver canviat gens ni mica: manté la postura de Torras i Bages que feia de Balms, recordem-ho, el «profeta del Regionalisme». Val a dir, però, que a la batalla per l'ortodòxia i la legitimació papal també hi havia concorregut Bové quan afirmava que el lul·lisme quedava tant o més inclòs que el tomisme en l'escolasticisme a què Lleó XIII manava. Així doncs, la insistència de Collell en fer compatible Balms amb l'*Aeterni Patris* creiem que es veu motivada, en gran part, per la competència. Fins aleshores, amb la breu nota consignada a *La tradició catalana* n'hi havia hagut prou. A 1903, però, tot just un any després de la publicació de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, i pocs mesos després del seu èxit al Congrés Universitari Català, Collell es veu amb la necessitat de legitimar doctrinalment Balms en aquestes noves sessions apològiques celebrades, ni més ni menys, que a Vic.

Aquesta primera sessió apològica va ser continuada religiosament els anys immediatament posteriors per la mateixa associació *Catalunya Vella*, la qual, de nou en paraules del seu president, «no deixà ni un sol any de repetir la commemoració de la mort del filòsof, donanhi cada vegada més solemnitat y més importància». ¹²⁶⁵ No debades, el mateix Nadal (i no pas Collell) va ser qui, a la mateixa sessió de 1903, va proposar de començar a preparar el centenari de la mort de Balms; una tasca que acabaria desembocant en la celebració del Congrés Apològic de 1910. ¹²⁶⁶ És per aquesta raó que considerem que el Noucentisme catòlic (descriu Vilanou com un moviment paral·lel al Noucentisme civil orsià) té els seus orígens precisament en aquesta sessió de 1903, i, més important encara, que es va anar configurant progressivament

¹²⁶² NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balms*. Gazeta Montanyesa, p. 10.

¹²⁶³ «La Festa Major a Vich» [s.a] (10/07/1903). *La Veü de Catalunya*, p. 2.

¹²⁶⁴ *Ibidem*.

¹²⁶⁵ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balms*. Gazeta Montanyesa, p. 10.

¹²⁶⁶ *Ibidem*. Ignasi Roviró afirma erròniament que va ser Collell, qui va fer aquesta proposta. Una lectura atenta de la còmica de Nadal, però, a la pàgina referenciada, fa sortir de dubtes, en la mesura que ell mateix afirma que es tractava d'un dels seus «somni de juvenesa». [ROVIRÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criteri*». *Ausa*, 27(178), p. 787]

en les consegüents sessions apologetiques a Balmes, d'entre les quals destaca, pel seu interès filosòfic, la de l'any següent.

El dia 9 de juliol de 1904, en efecte, va celebrar-se l'esmentada sessió apologetica de Balmes (la segona organitzada per *Catalunya Vella*) a l'interior del temple romà de Vic. Malgrat que amb aquest canvi d'ubicació es perdia part de la màgia, el cert és que se'n guanyava d'institucional i pública. Ho confirma la intervenció que hi va fer el mateix Collell, qui, segons la premsa, sempre pensant en clau simbòlica, «recordà l'antiguitat de local y digué que lo que s'estava verificant era la consagració del temple».¹²⁶⁷ Igualment, ho confirma l'assistència d'autoritats eclesiàstiques, d'entre les quals destaca la de Ricard Cortés (1842-1910), en aquells moments bisbe auxiliar de Barcelona, i, és clar, la de Josep Torras i Bages, en aquells moments bisbe de Vic. De fet, ambdós van ser els encarregats d'inaugurar i tancar l'acte amb unes paraules.¹²⁶⁸ Igualment, hi van assistir els membres de l'ajuntament de la ciutat.¹²⁶⁹ Com a la sessió de l'any anterior, a la festa també s'hi van llegir poemes dedicats a Balmes i a Verdaguer (mort tot just feia dos anys), i tampoc hi va faltar la banda municipal.¹²⁷⁰ Finalment, val la pena ressenyar que en acabar l'acte es va plantar a fora un llorer que, segons encàrrec de Collell, «havia de servir pera coronar al primer mestre en Gay Saber, vigatà, que's proclamés».¹²⁷¹ Tot plegat, doncs, molt protocolari i simbòlic, pensat, segons Nadal, per anar «fomentant encara més la devoció popular a la seva memòria [de Balmes]» i aplanant el camí al Centenari.¹²⁷²

En qualsevol cas, d'aquesta sessió ens interessa únicament el discurs que hi va pronunciar un vell conegut nostre: Frederic Clascar. Significativament, el text es titula *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*, i el conservem íntegrament gràcies a la iniciativa de *Catalunya Vella* de publicar, a partir d'aleshores, tots els discursos de les sessions apologetiques a Balmes, amb l'objectiu, afirma el mateix Nadal, de «formar una lloha contínua y duradora del nostre savi». Una iniciativa que, d'altra banda, acabarà desembocant, com veurem més avall, en la creació d'una biblioteca balmesiana.¹²⁷³

¹²⁶⁷ «Desde Vich. Las festas de Sant Miquel» [s.a] (14/07/1904). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹²⁶⁸ *Ibidem*.

¹²⁶⁹ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 10.

¹²⁷⁰ «Desde Vich. Las festas de Sant Miquel» [s.a] (14/07/1904). *La Veu de Catalunya*, p. 2; i NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 10.

¹²⁷¹ «Desde Vich. Las festas de Sant Miquel» [s.a] (14/07/1904). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹²⁷² NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 10.

¹²⁷³ *Ibidem*.

El discurs va sortir publicat en un tiratge a part i també va reeditar-se quatre anys després.¹²⁷⁴ Tot ell és concebut com una interpel·lació a Torras i Bages (i Cortés), de qui Balmes, afirma Clascar a l'inici, no és altra cosa que «la personificació del vostre pensament secular, l'expressió màxima de la vostra potència intel·lectual, la condensació dels vostres sentiments».¹²⁷⁵ Més enllà de ser una maniobra retòrica, aquesta afirmació és ben significativa, i fins i tot ens atreviríem a dir que *moderna*. Com pot ser que Balmes *personifiqui* a Torras i Bages, i no al revés? No és absurdament anacrònic? Ben al contrari, fa l'efecte que Clascar estava reconeixent que el Balmes que s'homenatjava era aquell *creat* per Torras i Bages, és a dir, el Balmes assenyat, ortodox i, especialment, *regionalista*. Sigui com sigui, tot seguit Clascar estén aquesta «mentalitat» als vigatans en general, perquè, en les seves pròpies paraules, Balmes representa també «el sobrenaturalisme que en aquesta ciutat levítica es respira i que és al mig, l'ambient de tota naixença i renaixença entre vosaltres».¹²⁷⁶ Ja s'aprecia, doncs, que el discurs de Clascar va tractar explícitament de filosofia i caràcters etnològics (comarcals o fins i tot municipals, en el seu cas!), i que, per tant, la seva apologia a Balmes queda inserida completament en l'àmbit de la historiografia nacionalista de la filosofia, igual que les seves obres anteriors. Tanmateix, el discurs presenta tres novetats destacables: (1) la renúncia de Clascar (i, en conseqüència, de part del sector de Torras i Bages i els seus sequaços) a la l'inherent psicologisme dels catalans, que deixa de ser un tret definitori del seu caràcter filosòfic; (2) la pèrdua d'importància, en filosofia, del caràcter nacional, en favor del dogma catòlic; i (3) la proclamació de Balmes com a filòsof nacional dels Països Catalans.

Comencem per com redefeix Clascar el caràcter filosòfic català. Segons afirma al seu discurs de 1904, «el temperament nacional [català], es revela vigorós en les dues lleis qui condicionen sa consciència: la llei negativa d'un cert regust d'escepticisme i sàvia ignorància; i la llei positiva de l'anàlisi i del sentit comú».¹²⁷⁷ El contrast amb les seves anteriors definicions és notable. A l'*Estudi* de 1896, Clascar havia defensat com a únics trets del caràcter filosòfic català (1) el seny; i, sobretot, (2) el psicologisme, que li havia servit per proclamar a Vives filòsof nacional. Vuit anys després, en canvi, i després d'haver passat per les renyines amb

¹²⁷⁴ CLASCAR, Frederic (1904) *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*. Estampa de la Viuda de R. Anglada; IBÍDEM (1908). Francesc X. Altés. També existeix una edició posterior traduïda al castellà, publicada a la premsa i, no per causalitat, coincident amb la celebració del Congrés Apologètic de Vic: IBÍDEM. (10/09/1910) «Estructura mental y significación filosófica de Balmes». *La Catalunya*, pp. 571-573. Nosaltres citarem la segona edició, la de 1908.

¹²⁷⁵ CLASCAR, Frederic (1908) *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*. Francesc X. Altés, p. 5.

¹²⁷⁶ *Ibidem*.

¹²⁷⁷ *Ibidem*, p. 9.

Bové, Clascar aglutina els dos trets anteriors en una sola «lleï positiva» que atorga, segons ell, un caràcter pràctic, humà, sobri, intuïtiu i mesurat (just medi!) als pensadors catalans.¹²⁷⁸ Cal dir que la definició d'aquesta «lleï positiva», Clascar la continua contraposant a «pensadors d'imaginació poderosa», que a l'*Estudi* identificava amb els espanyols i, especialment, amb els alemanys. Al discurs de 1904, també carrega contra els filòsof alemanys, però a través d'una cita directa de *La tradició catalana*, prenent-los com a representació de tota la filosofia moderna, que qualifica d'un mer «esport intel·lectual».¹²⁷⁹ En les seves pròpies paraules: «el sentit comú, Senyors, és menyspreat de la filosofia moderna, així com un destorb qui detura la intel·ligència, i no volen considerar que el sentit comú és la institució de la filosofia, el pensament fet costum públic, la filosofia consuetudinària, històrica, que viu i viurà sempre a través de totes les revolucions i pseudo-emancipacions del pensament humà».¹²⁸⁰ Així doncs, malgrat els canvis, estem davant del Clascar de sempre, defensor del seny nostrat. Ara bé, què passa amb aquesta *nova* «lleï negativa o escèptica», presumpta altre tret del caràcter filosòfic dels catalans? Clascar la defineix com «aquella desconfiança prudent, racional, enemiga de idealismes arrauxats, aquella ironia cristiana (...) aquella convicció de la nostra ignorància (...) aquella desconfiança en els sistemes filosòfics».¹²⁸¹ Com pot veure's, aquesta definició s'assembla molt a allò que Bové anomenava «criticisme intrínsec» de Lull, en contraposició al criticisme kantian. I, al cap i a la fi, no deixa de ser la mateixa suspicàcia contrafilosòfica amb què Torras i Bages havia bastit el seu paradigma, i que, de nou, és essencialitzada per Clascar com a tret distintiu de la mentalitat intel·lectual dels catalans. Aquest segon tret, doncs, no deixa de ser, altra vegada, el malaurat seny.

Així doncs, malgrat les diferències, la manera com Clascar descriu el caràcter filosòfic català és la mateixa que als seus textos anteriors. Els trets són pràcticament els mateixos, però en un ordre i matís diferents. Ara bé, hi ha una diferència important: que, ara, prescindeix del psicologisme. Tot i parlar d'«anàlisi», el cert que Clascar deixa de fer bandera de l'estudi d'un mateix i les facultats anímiques com quelcom definitori dels pensadors catalans. Això s'aprecia clarament quan, al discurs que estem estudiant, arriba a criticar obertament l'escola escocesa. Qualifica als seus representants (esmenta Reid, Hamilton i Mansel) d'«honrats burgesos (...) desenganyats i porucs»; i la seva doctrina, de «fideisme conservador»,¹²⁸² perquè, afirma, «reduint la filosofia al sensible i exclouent d'ella tota veritat incondicionada i suprahumana, divinitzà, consagrà i revestí de misteri tot un ordre de veritats purament racional».¹²⁸³ Convé no oblidar que, a les seves intervencions anteriors,

¹²⁷⁸ *Ibidem*, p. 11.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, p. 12.

¹²⁸⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁸¹ *Ibidem*, p. 10.

¹²⁸² *Ibidem*, p. 20.

¹²⁸³ *Ibidem*, p. 14.

Clascar havia considerat l'escola escocesa una hereva més o menys directa de Vives i, consegüentment, del pensament nacional català; i, per la mateixa raó, havia arribat a considerar Balmes un continuador d'aquesta escola. Al 1904, però, tota aquesta presumpta (falsa!) cadena d'ascendència filosòfica entre Vives, Escòcia i Balmes es veu estroncada per la renúncia de Clascar al psicologisme com a tret identitari dels pensadors catalans. Això implica, d'una banda, prescindir de Vives i, per tant, "descatalanitzar" l'escola escocesa, que esdevé, doncs, un moviment filosòfic forà. D'altra banda, el nou paradigma de Clascar comporta no poder reivindicar més un Balmes escocès, perquè, un cop trencada la presumpta relació entre Vives i Escòcia, això significaria acceptar una influència estrangera perniciosa (nòrdica, ni més ni menys!) sobre una pedra angular del pensament català. És així com Clascar, abans de tacar la reputació catalaníssima de Balmes, opta per negar-hi la influència de l'escola escocesa (i, per tant, de qualsevol psicologisme estranger) que ell mateix havia defensat feia tan sols uns anys. No debades, Clascar acaba considerant tota tendència idealista fruit de la falta de *romanització* dels seus respectius territoris. La tesi no és nova, ja ho sabem. Provenia, en últim terme, de madame de Staël. Ara bé, fins ara Clascar no havia utilitzat abans aquesta teoria per negar el psicologisme ni l'empirisme (especialment vivista) de què tanta gala havia fet en el passat.¹²⁸⁴

Sigui com sigui, la renúncia al psicologisme acosta cada vegada més Clascar al paradigma de Torras i Bages. Al cap i a la fi, el psicologisme era el seu verdader tret diferencial en el debat. Aquest gir cal interpretar-lo, sens dubte, com una maniobra interessada, per acontentar l'autoritat eclesiàstica. Però si amb això n'hi hagués prou per resumir la postura de Clascar en aquest nou discurs, n'hauríem prescindit. Contràriament, aquesta renúncia al psicologisme ve compensada per una segona maniobra: la distinció entre l'element *material* i *formal* d'una filosofia. Emulant l'helimoformisme escolàstic, Clascar, en efecte, considera que no només els éssers humans estan compostos per aquests dos principis essencials, sinó també per les *doctrines* mateixes. Defineix la seva part *material* com «un principi social, històric, fill de la terra, producte secular de totes les generacions que precediren (...) principi d'individuació (...) qui personalitza el pensament i *nacionalitza les idees*, qui dóna a tota concepció l'aire de família, i a tota fructuació intel·lectual l'agre de la terra» (la cursiva és nostra).¹²⁸⁵ L'element material és, doncs, «el temperament nacional» d'un pensador, és a dir, aquells trets que defineixen el seu caràcter com a individu i, sobretot, com a membre de la seva comunitat ètnica.¹²⁸⁶ Dit d'una altra manera, l'element material d'una doctrina és el caràcter filosòfic nacional sobre el qual inevitablement s'ha

¹²⁸⁴ *Ibidem*, p. 10.

¹²⁸⁵ *Ibidem*, p. 7.

¹²⁸⁶ *Ibidem*, p. 8.

fonamentat. Clascar insisteix que es tracta d'una «categoria ètnica», i, sobretot, de «la mare de tota mentalitat» i del «temperament de raça», en la mesura que tot pensador parteix dels trets nacionals que «per llei d'herència» posseeix.¹²⁸⁷ L'element material dels filòsofs catalans, doncs, és el seu caràcter etnològic i filosòfic. Ara bé, complementàriament amb aquest, hi ha l'element *formal* de tota doctrina. Es tracta, de nou en les seves paraules, d'un «element universal i etern» que transcendeix el temperament nacional i «no es muda per la diversitat de climes i de races».¹²⁸⁸ Com no podia ser d'altra manera, aquest element és el cristianisme: «l'universalisme cristià», sempre que no hagi estat pervertit pel «subjectivisme religiós de la Reforma», que qualifica puerilment de «panteisme idealista».¹²⁸⁹ Com el seu mestre, Clascar aprofita l'avinentesa per carregar, altra vegada, contra Luter i Kant, a qui equipara. Vet aquí les seves paraules: «si la revolució religiosa trencà la unitat de creences, la filosofia alemanya ha desfet la unitat de pensament. Luter i Kant són una mateixa cosa, la mateixa protesta contra la veritat, el mateix geni del mal en diferent fase».¹²⁹⁰ Al cap i a la fi, doncs, aquest element *formal* no és altra cosa que el dogma *catòlic*. Tanmateix, Clascar l'identifica no només amb el credo, sinó també amb la metafísica, entenent-la com l'especulació sobre el dogma, és a dir, entenent-la com a *escolàstica*, sempre contraposada a la mera especulació filosòfica, pròpia de la filosofia moderna i les errades kantianes.¹²⁹¹ És per aquesta raó que, en les seves pròpies paraules, «la metafísica, Senyors, no és un refinament intel·lectual, sinó la solució racional definitiva dels grans problemes que en tot temps s'ha plantejat l'esperit humà sobre el principi i fi de tota creatura, i sobre l'existència i naturalesa d'Aquell qui no té ni principi ni fi».¹²⁹²

No deixa de ser sorprenent que Clascar valori tan positivament la metafísica i l'escolàstica quan, recordem-ho, l'havia criticat fortament i havia negat de totes totes que els filòsofs catalans fossin metafísics. Cal fer notar, però, que la definició de metafísica que usa a 1904 pressuposa, com acabem de veure, la distinció entre caràcter nacional i dogma catòlic, i això li permet replantejar la seva crítica. La distinció entre element *material*

¹²⁸⁷ *Ibidem*, p. 7-8.

¹²⁸⁸ *Ibidem*, p. 21.

¹²⁸⁹ *Ibidem*, p. 21-23.

¹²⁹⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹²⁹¹ Noti's quina mala comprensió tenien en aquest cercle vigatà del kantisme, tret també compartit, d'altra banda, per Bové, que s'hi va formar originalment. Els és impossible deslligar Kant de l'idealisme alemany, obviant completament, doncs, la crítica kantiana a la metafísica. Parlen del kantisme com si aquest promogués obertament l'especulació metafísica *per se*, quan en realitat la pretenia restringir tant com fos possible.

¹²⁹² *Ibidem*, p. 22.

i *formal* de tota doctrina, en efecte, permet a Clascar, per primera vegada, renegar obertament de les filosofies nacionals. Si un filòsof es queda només amb l'element material del seu pensament, aleshores la seva doctrina, sigui quina sigui la seva orientació, quedarà orfe de l'element universal catòlic i, per tant, no serà una bona doctrina, sinó solament especulació buida o, pitjor encara, heretgia. Significativament, en aquest context Clascar esmenta i es fa seva la crítica que Taine va esbotzar a Stuart Mill, segons la qual «pensant-se fer filosofia humana, no feu sinó filosofia anglesa». ¹²⁹³ En efecte, Clascar interpreta aquest retret com a revelador de la dicotomia heliomòrfica que estem comentant. Com que Stuart Mill estava mancat de l'element formal universal, a saber, del catolicisme (ja sigui perquè va néixer i formar-se en una cultura anglicana, ja sigui pel seu agnosticisme personal), la seva filosofia només podia estar fonamentada en el «temperament ètnic» del seu poble. Ara bé, precisament per això la seva doctrina no podia aspirar a ser res més que «filosofia nacional anglesa», és a dir, res més que externalitzar intel·lectualment (filosòficament) el pretès caràcter etnològic anglès. Mai podria esdevenir una verdadera metafísica, ja que la filosofia de Stuart Mill està mancada de l'element formal catòlic que atorga aquesta pretesa universalitat i superioritat sobre tota la resta: aquesta pretesa «humanitat». Així doncs, per a aquest nou Clascar no és que l'element nacional no compti absolutament per res. Contràriament, és la base material sobre la qual tots construïm el nostre pensament. Ara bé, si només ens quedem amb aquest element, la filosofia queda incompleta i esdevé una mera intel·lectualització dels subjectivismes «ètnics» preexistents. Aleshores, el pensament, per dir-ho així, no pot escapar de la seva dimensió secular.

Cal fer notar com aquesta nova teoria de Clascar contrasta i divergeix del seu mestre. Per a Torras i Bages, hi havia una identificació *essencial* entre caràcter nacional català i catolicisme. És per aquesta raó que a tots els filòsofs d'altres religions (o heretges, o agnòstics, o directament ateus) dels Països Catalans se'ls negava la «catalanitat». Simplement, no convergien amb la pretesa mentalitat nacional, *essencialment* catòlica. Aquesta postura, però, genera una contradicció entre dos sentits de «catalanitat» que resulta incòmoda i, a més, susceptible d'una rèplica fàcil. Com pot ser que algú sigui català per naixença, però no pas per «caràcter» o «mentalitat»? Al cap i a la fi, no és el nacionalisme una categoria natalícia? Apellar a una «catalanitat» de segon ordre, doncs, no només és problemàtic per a les teories perennalistes del nacionalisme (les úniques usades pels nostres interlocutors), sinó que, a més, sembla contradir el propi fet que la mentalitat d'un connacional ve determinada inevitablement per les condicions etnoclimàtiques del territori nacional. Per salvar aquests inconvenients, la teoria de Clascar pretén donar resposta a aquests defectes de la teoria de Torras i Bages (i de tants d'altres) a través de l'heliomorfisme esmentat. El catolicisme i el caràcter nacional català *no* s'identifiquen. Contràriament, representen l'element formal i material, respectivament, de tota bona teoria.

¹²⁹³ *Ibidem*, p. 23.

Hom pot prescindir de l'element formal, però no pas del material. Si se'n prescindeix, però, es condemna la teoria al provincianisme i, naturalment, a l'heterodòxia. Aquest és l'error dels heretges, positivistes i lliurepensadors catalans: que, en la terminologia de Clascar, només fan *filosofia catalana*. Dit d'una altra manera, es deixen portar pels determinants ètnics, que res tenen a veure amb la veritat catòlica. En canvi, si sàviament s'agermana l'element material i ètnic amb la forma catòlica, s'aconsegueix que la teoria transcendeixi les vicissituds nacionals (sense negar-les mai) i, llavors, esdevé, sobre la base nacional, una verdadera teoria, ja no catalana, sinó *humana*.

No hi ha dubte que aquesta solució és menys contundent que la de Torras i Bages. Els catalans ja no són essencialment catòlics i, per tant, ja no es pot afirmar que «Catalunya serà cristiana o no serà», perquè, de fet, el pensament i caràcter catalans (matèria) són lògicament independents del catolicisme (forma). Fins i tot, Clascar arriba a afirmar que la possessió de l'element formal és atorgat per la gràcia, fet que el desnaturalitza encara més i condemna les filosofies nacionals.¹²⁹⁴ Malgrat això, a Clascar no li tremola el pols: «la veritat no és producte espontani de l'estat social de cada poble —afirma— (...) com no ho és la religió verdadera».¹²⁹⁵ Contràriament, la veritat i el catolicisme «viuen d'una realitat trascendent que s'encarna en cada terra igual en contingut, però en forma i vestidura distintes».¹²⁹⁶ És d'aquesta manera que, malgrat acabar amb l'essencialisme de Torras i Bages, Clascar creu poder salvar la dignitat del regionalisme. Tot i que les filosofies nacionals no siguin essencialment catòliques, això no impedeix que, quan el catolicisme s'hi agermana per la gràcia, s'hi encarni de maneres diferents. D'aquesta manera, la diversitat i la identitat ètnica, regional o nacional es conserva inclús quan es genera filosofia humana, és a dir, catòlica. És més, aquesta diversitat només es conserva, afirma Clascar, gràcies a l'element catòlic, ja que «si no es té en compte aquest universalisme, veurem disgregarse la gran unitat humana, els homes no ens entendrem els uns els altres, i romputs els vincles de germanor, es farà impossible tot regionalisme».¹²⁹⁷

Així doncs, capgirant, però salvant el paradigma del seu mestre, Clascar afirma que el catolicisme és la condició de possibilitat de les filosofies nacionals. Només gràcies a un element universal comú és possible la pacífica convivència dels trets diferencials, tant en l'accepció social com en l'accepció intel·lectual. Per tant,

¹²⁹⁴ *Ibidem*, p. 20. També anomena a la unió d'ambdós elements «conjunció misteriosa», no fent honor a l'helimoformisme aristotèlic. [*Ibidem*, p. 8].

¹²⁹⁵ *Ibidem*, p. 23.

¹²⁹⁶ *Ibidem*.

¹²⁹⁷ *Ibidem*.

tot regionalisme requereix filosòficament, en les seves pròpies paraules, «un centre fort de civilització que, no tenint localització especial geogràfica, ha de regnar amb amorosa dictadura en la gran República del pensament i dels afectes». ¹²⁹⁸ La conclusió de Clascar és, doncs, que si no volem deixar perdre el catalanisme en l'heretgia, «dels catalans, n'hem de fer homes; del seny català, n'hem de fer seny humà». ¹²⁹⁹ Això no significa altra cosa que cal, és clar, «catolitzar» Catalunya. A diferència de Torras i Bages, Clascar contempla com una possibilitat real una Catalunya no catòlica, perquè ambdós termes (Catalunya i catolicisme) no són indestruïbles. Ara bé, això no vol dir que aquesta possibilitat no fos desastrosa i indesitjable i, en conseqüència, cal treballar no pas per preservar la catalanitat, sinó, precisament, per «catolitzar els catalans». «Aquest és el nostre imperialisme», afirma Clascar, manifestant-se obertament noucentista *avant la lettre*, encara que sigui en la branca catòlica. Però, *com* «catolitzar» Catalunya? Com induir l'element formal d'inspiració divina en el cos del pensament nacional? La resposta de Clascar és clara: amb Balmes.

Segons Clascar, la filosofia balmesiana és l'exemple més perfecte d'unió entre caràcter filosòfic català i catolicisme. Balmes, en les seves pròpies paraules, és «l'expressió suprema d'aquesta encarnació de la veritat dins les entranyes de l'ànima catalana», en la mesura que, continua, «ningú així com ell pot oferir tan bella mostra d'aquest gentil maridatge entre el temperament de raça i la veritat universal». ¹³⁰⁰ Tal com el descriu, Balmes és un pensador que posseeix les dues lleis del caràcter filosòfic català: (1) és escèptic i promou la sàvia ignorància; i (2) sistematitza el sentit comú i té un pensament analític. Ara bé, si només fos per això, Balmes hagués sigut com qualsevol altre filòsof dels Països Catalans, catòlic o no, perquè, certament, «era [de] temperament analític així com tots els pensadors catalans». ¹³⁰¹ Contràriament, però, «ell obrí a la veritat, a l'ideal, les portes de son esperit grandios, de sa vastíssima intel·ligència, i la veritat hi entrà així com sol radiant qui bat de ple, però adaptant-se i besant amorós els plecs naturals i l'estructura de sa mentalitat catalana». ¹³⁰² Més enllà dels recursos retòric (i eròtics?) de la cita anterior, la idea de Clascar és clara: a més de ser un pensador català prototípic, Balmes va rebre el do de la gràcia i va poder combinar el seu caràcter nacional (i vigatà) amb la veritat catòlica. D'aquí, doncs, «la sobrietat, el just medi i el caràcter analític de sa filosofia, la

¹²⁹⁸ *Ibidem*.

¹²⁹⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹³⁰⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹³⁰¹ *Ibidem*, p. 16.

¹³⁰² *Ibidem*, p. 9.

qual no crea, sinó que estudia». ¹³⁰³ Ara bé, combinada amb aquesta herència, hi ha el do catòlic: «escèptic per temperament, és dogmàtic per gràcia —afirma Clascar—; analític, es remunta a la síntesi; i observador inductiu, escala les altures de l'universal». ¹³⁰⁴ Així doncs, malgrat que els catalans siguin, per naturalesa, contraris a la metafísica, Balmes, malgrat el seu «talent analític, observador (...) és també metafísic, és sintètic». ¹³⁰⁵

On Clascar veu màximament expressada aquesta conjunció genial entre catalanitat i catolicisme és a *El Criterio*. Igual que el seu mestre, Clascar qualifica aquesta obra de «Codi del seny català», i arriba a afirmar que aquesta obra «sola, és prou per a comptar son autor entre els grans mestres de la humanitat». ¹³⁰⁶ Aquest és el principi d'una maniobra que Ignasi Roviró ha qualificat de «catalanització de Balmes», especialment de l'obra esmentada. En les seves pròpies paraules, just a continuació d'haver esmentat (però no comentat) la conferència de Clascar l'any 1904, Roviró afirma que «amb poc anys s'ha passat de llegir Balmes des de l'òptica espanyola o universal a fer una lectura catalana de l'estructura de les seves obres» i *El Criterio* «no només s'ha convertit en obra catalana, sinó que és el pinyol, el nucli de la producció balmesiana. Ha passat de ser una obra secundària, mig oblidada, a ser la clau de lectura del nou Balmes». ¹³⁰⁷ Creiem que el promotor *intel·lectual* d'aquesta maniobra (més enllà de la idea llançada per Torras i Bages i els esforços apològètics de Collell) és Clascar. Ell és qui, a 1904, construeix un nou discurs coherent per defensar aquesta tesi agosarada, esquivant les dificultats de la teoria del seu mestre. Paradoxalment, la seva manera de «catalanitzar-lo» és declarant-lo pensador universal; això sí, erigit sobre el caràcter filosòfic català, perquè «el geni, el super-home, que diuen ara —afirma Clascar— (...) [és] aquell qui, arrelant-se fort a terra, obre la seva ampla i buida sina perquè l'ompli el manà de la veritat». ¹³⁰⁸ Aquest és Balmes i aquest és el seu *Criterio*, «cànon d'higiene intel·lectual (...) motiu constant de tota sa producció fecunda, el germen de totes ses obres, la tonalitat de son esperit harmònic, la quintaessència de son pensament complex»; «obra realista, educadora d'homes, llibre paternal, que duu l'enteniment, dirigeix els afectes, i renya amorosament els sentits, encaminant l'home en cercament de la veritat per via planera, dolça i sossegada». ¹³⁰⁹

¹³⁰³ *Ibidem*, p. 15.

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹³⁰⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹³⁰⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹³⁰⁷ ROVIRÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criterio*». *Ausa*, 27(178), p. 781.

¹³⁰⁸ CLASCAR, Frederic (1908) *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*. Francesc X. Altés, p. 9.

¹³⁰⁹ *Ibidem*, p. 12.

Els elogis són grandiloqüents, ja es veu. Clascar els usa, també, per defensar-se de què «*El Criteri* és lògica de nens», és a dir, senzilla, banal, vulgar i intranscendent, impròpia, per tant, d'encapçalar el pensament nacional d'un poble i, encara menys, la filosofia universal. Ara bé, ja sabem que el cercle de Torras i Bages, i Clascar no n'és una excepció, consideren la sobrietat filosòfica una virtut intel·lectual. La contraposició amb la filosofia moderna juga aquí, de nou, el seu paper. Per tant, l'elecció de Balmes d'entre els filòsofs catòlics catalans respon també, en part, a aquesta pretesa modèstia metafísica que encaixa prou bé amb l'apologia del sentit comú i l'antiintel·lectualisme de Torras i Bages i els seus sequaços. Amb l'elecció del Balmes de *El Criterio* com a pensador nacional, a més, Clascar soluciona un altre dels problemes de la teoria del seu mestre, a saber, la identificació de la filosofia nacional catalana amb una teoria estrangera, el tomisme. Bové havia aprofitat aquesta esletxa argumentativa per proposar Sibiuda primer, i després Lull, com a veritables representants del pensament nacional, inclús del catòlic. Tanmateix, ambdós eren sospitosos d'heterodòxia, i per això no van poder ser adoptats per l'església catalana oficialista, que continuava orfe d'un filòsof nacional. Per a resoldre aquest defecte, Clascar, en un principi, havia pensat en Vives, però les seves renyies amb Bové caven la tomba de la seva pròpia teoria. No es podia ser més tomista que ningú i, alhora, defensar un renaixentista com filòsof nacional. Tanmateix, a la fi de la seva intervenció al debat, proposa seriosament Balmes com a alternativa a Vives, Sibiuda i Lull. A diferència d'ells tres, Balmes no és, presumptament, sospitós d'heterodòxia;¹³¹⁰ i, a més, Balmes té una metafísica tan sòbria que qualla millor amb la teoria del seny català que no pas tota la resta. Per tant, conclou Clascar al 1904, l'estructura mental de Balmes és la pròpia de tots els catalans; però la seva significació filosòfica és la de ser «el filòsof del renaixement cristià de la nostra terra, qui humanà el contingut intel·lectual i moral de la consciència catalana».¹³¹¹ Naixia, d'aquesta manera, una nova postura del nostre debat: la de Balmes com a filòsof nacional dels Països Catalans.

¹³¹⁰ Val a dir que l'obra de Balmes havia topat amb algun conflicte teològic en vida de l'autor. Destaquem la interessant disputa amb Francisco Vanaclocha, qui l'any 1847 acusava Balmes de defensar la reencarnació de les ànimes (palingenèsia) en un fragment de la *Filosofia Fundamental*. Anys més tard, Ignasi Casanovas defensaria Balmes a la seva biografia de l'autor, i, encara més endavant, Francesc Pujols va apropitar-se de la disputa per transformar-la en prova a favor de la seva Hiparxiologia. Sobre aquesta disputa, vegis: PÉREZ, Max (2018) «L'heretgia de Jaume Balmes: la incorruptibilitat de l'ànima dels animals i la palingenèsia de Francesc Pujols». Vergés, Joan (ed.) *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Documenta Universitaria, pp. 385-428.

¹³¹¹ CLASCAR, Frederic (1908) *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*. Francesc X. Altés, p. 24.

6.2. *La festa del Prat de Dalt: «santificació» de El Criterio (1906)*

La sessió i discurs de Clascar van ser prou comentats a la premsa de l'època.¹³¹² És ben significativa la conclusió que n'extreia un comentarista de *La Hormiga de Oro*: «Si Lull es el catalán épico, Balmes es el catalán normal».¹³¹³ Aquest era, sens dubte, el missatge que Clascar i el seu cercle volien transmetre. Ara bé, també hi ha constància documental que les sessions apologetiques a Balmes van continuar al llarg dels anys immediatament posteriors. El discurs de 1905, per exemple, va anar a càrrec de Josep Maria Baranera i Pasqués (1873-1920), canonge de la catedral de Barcelona i catedràtic d'economia i sociologia cristianes al seminari de la ciutat, a qui tornarem a trobar més endavant. El títol del discurs va ser *Balmes y la seva obra apologetica-social*, publicat el mateix any per *Catalunya Vella*.¹³¹⁴ Igualment, tenim constància de la celebració de la sessió de 1906, a càrrec de Francesc Albó (1874-1918), exdiputat de les corts espanyoles i un dels dirigents de Solidaritat Catalana.¹³¹⁵ És en aquesta darrera sessió quan, tal com relata Nadal, va ocórrer un esdeveniment inesperat:

¹³¹² Les ressenyes, en general, no tenen interès filosòfic i no es fixen en el gir que el discurs de Clascar suposa per al debat sobre la filosofia nacional catalana. En qualsevol cas, vegeu, entre d'altres: «Llibres rebuts. Frederic Clascar, prebere. *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*» [s.a] (08/01/1905) *La Il·lustració Catalana*, p. 31; MARTÍNEZ, Arnau (12/01/1905) «*Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*, per Frederic Clascar». *Joventut*, pp. 36-37; M. y C. (14/01/1905) «Gazeta bibliogràfica. *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*, per Frederic Clascar». *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹³¹³ «Sección bibliogràfica. *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*, per Frederic Clascar» [s.a] (17/12/1904). *La Hormiga de Oro*, p. 4.

¹³¹⁴ BARANERA, Josep Maria (1905) *Balmes y la seva obra apologetica-social*. Estampa de la viuda de R. Anglada. Sobre Baranera, desgraciadament no hi ha gaire informació. Vegeu: «Josep Maria Baranera i Pasqués». [s.d.] [s.a] *Gran enciclopèdia catalana*. <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/josep-maria-baranera-i-pasques> [Consultat el 06/07/2022]; i també OLOTIS, Berenguer de (22/08/2013) «Josep Maria Baranera i Pasqués (Vic 1873-Taradell 1920), pbro, primer catedràtic de Economía Política del Seminario de Barcelona: una biografía pendiente». *Germinans germinabit*. <https://germinansgerminabit.blogspot.com/2013/08/b-josep-maria-baranera-i-pasques-vic.html> [Consultat el 06/07/2022].

¹³¹⁵ Aquesta informació ens la dona Nadal, però no esmenta ni el títol ni el tema del discurs. [NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, pp. 10-11] Desgraciadament, no n'hem trobat cap referència a la premsa, i tampoc sembla que s'arribés a publicar mai. En qualsevol cas, sobre Albó, vegeu: «Francesc

Després del acostumat discurs (...) pujà a la tribuna el conegut escriptor D. Jaume Maspons y Camarasa y llegí unes notes interessantíssimes pertocants al fet d'haver escrit en Balmes el seu famós *Criterio* en una masia de prop de Sant Feliu de Codines, terme municipal de Caldes de Montbuy, anomenada Prat de Dalt. La comunicació —continua— fou rebuda ab aclamacions de goig y allí mateix nasqué l'idea d'anar a plantar en aquella casa una lápida commemorant un fet de tanta importància.¹³¹⁶

Nadal confessa que «*Catalunya Vella* ho prengué com una obligació d'honor», i que de seguida van començar el preparatiu, amb acord de la propietat de la masia i les institucions pertinents. Aquesta festa, que finalment va celebrar-se el dia 23 de setembre de 1906, ha estat estudiada amb detall per Ignasi Roviró, qui la qualifica de «veneració material d'*El Criterio*» i de «glorificació del lloc on Balmes l'havia escrit».¹³¹⁷ Balmes, en efecte, s'havia refugiat en aquella masia l'any 1843 fugint de la Jamància, la darrera de les bullangues federalistes, democràtiques i progressistes escenificades a Barcelona, i, durant la seva estada, sense accés a bibliografia, havia escrit *El Criterio*.¹³¹⁸ Coincidim amb Roviró quan afirma que «la història és perfecta per materialitzar-la, per venerar-la i fer d'aquella cel·la un lloc de pelegrinatge».¹³¹⁹ A la manera d'un màrtir, el relat permetia idolatrar Balmes com a víctima i combatent dels excessos revolucionaris, els mateixos (les *Bullangues* de 1835-1843) que havien comportat la destrucció del monestir de Ripoll, per exemple. Com un eremita, Balmes havia aconseguit redactar el major dels contraatacs: el «Codi del seny català», el qual, segons havia defensat Clascar, era al mateix temps la clau de volta per cristianitzar de nou els Països Catalans i rebatre la impia filosofia catalana, a saber, la dels opositors com Bové. Com havia dut a terme Torras i Bages, el relat de l'estada de Balmes al Prat de Dalt permetia traçar una comparativa entre la situació sociopolítica de Balmes i la de principis de segle XX i, consegüentment, traslladar la solució balmesiana com a antídoto també pels excessos del nou-cents. La reivindicació d'*El Criterio*, doncs, de nou, transcendeix el mer debat filosòfic i

Albó i Martí». [s.d] [s.a] *Gran enciclopèdia catalana*. <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/francesc-albo-i-marti> [Consultat el 06/07/2022]

¹³¹⁶ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 11.

¹³¹⁷ ROVIRO, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criterio*». *Ausa*, 27(178), p. 782.

¹³¹⁸ Hi ha diversos relats sobre la mítica redacció de *El Criterio*. Vegeu, per exemple: GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito (1848) *Vida de Balmes, extrato y análisis de sus obras*, pp. 27-28; CASANOVAS, Ignasi (1942) *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*. Balmes, II, pp. 175-186.

¹³¹⁹ ROVIRO, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criterio*». *Ausa*, 27(178), p. 782.

nacionalista. És una maniobra apologètica i tradicionalista, amb el catalanisme conservador com a tret diferencial, això sí.

El transcurs de la festa ha estat descrit per Roviró, i no volem parafrasejar excessivament. Només deixar constància que, com d'altres festivitats catalanistes de l'època, i a semblança de la vetllada literària a *La tradició catalana* celebrada a Vilafranca del Penedès l'any 1892, la festa va comptar amb la presència de personalitats i «una representació de la societat vigatana» (Catalunya Vella, Cambra Agrícola del Vallès, Ajuntament i Ateneu de Sant Feliu de Codines, rector, jutge municipal, personalitats de Barcelona, Ajuntament de Vic, Ajuntament de Caldes de Montbui, etc.) i la significativa xifra d'un miler de persones.¹³²⁰ Les fotografies publicades a la premsa, on s'aprecia una maror enfront la masia, no deixen marge de dubte. Tampoc hi podia faltar una orquestra, que va començar a tocar just després de descobrir-se la placa, amb paraules prèvies de Nadal, l'alcalde de Vic i el propietari de la masia.¹³²¹ La placa, que encara es conserva a la façana de la casa, afirma solemnement que «En lo any MDCCCXLII retret en aquesta casa per les revoltes de Barcelona lo doctor D. J. Balmes, Pbre., escrigué son famós llibre *El Criterio*».¹³²² De tot plegat, a nosaltres ens interessien, especialment, les paraules del quart i últim orador de la jornada, Jaume Collell, qui «essent insuficient el lloch pera la gentada que volia fruir de la festa —afirma la premsa— se decidí que l'illustre canonge (...) fes ús de la paraula desde un dels balcons de la casa».¹³²³ Amb aquest canvi pragmàtic, encara es va atorgar més solemnitat a l'acte, tal com posen de manifest les fotografies que conservem, on es veu perfectament a Collell al balcó amb un exemplar de *El Criterio* a les mans.¹³²⁴ Desgraciadament, només conservem reproduccions parcials del seu discurs. Segons relata la premsa, Collell va començar cridant «¡Visca Catalunya!» i va cloure amb el mateix crit, als quals va afegir un «¡Visca Balmes!» i, significativament, un «¡Visca Catalunya ab ses lleis!».¹³²⁵ Com pot apreciar-se, el lligam entre filosofia i dret catalans no havia pas mort en la ment dels seus més antics representants. Entremig, Collell, amant d'aquesta mena d'ocasions simbòliques, va afirmar que «la present

¹³²⁰ *Ibidem*, p. 783.

¹³²¹ *Ibidem*.

¹³²² *Ibidem*, n. 13.

¹³²³ «Festa a la memoria den Balmes». [s.a.] (24/09/1906). *La Ven de Catalunya*, p. 2.

¹³²⁴ Roviró reproduïx la fotografia publicada per *La Il·lustració catalana* [ROVIRÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criterio*». *Ausa*, 27(178), p. 785]. També hi ha la fotografia de *La Il·lustración Artística*, més panoràmica però on es pot veure a Collell al balcó i amb els braços estesos [«Fiesta a la memoria de Balmes». [s.a.] (01/10/1906) *La Il·lustración Artística*, p. 642.]

¹³²⁵ ROVIRÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criterio*». *Ausa*, 27(178), p. 782.

festa és molt trascendental, perquè ab ella's comença una nova etapa de la vida de la nostra renaixença». ¹³²⁶ Collell era conscient que, sobretot a partir del nou paradigma de Clascar, l'església catalanista havia de canviar el seu paper, no només en el debat sobre la filosofia nacional catalana, sinó en tots els aspectes culturals i polítics que s'apropaven. No debades, aquesta festa va coincidir amb l'eclosió de Solidaritat Catalana i, per tant, Collell també tenia raó en afirmar que començava una nova època pel catalanisme. *La Veu de Catalunya* relata com Collell va continuar tot dient, precisament, que «de lapides com aquesta n'hem de posar moltes per Catalunya, perquè tenim molt que commemorar». ¹³²⁷ De nou, l'orador reconeix que l'estratègia de l'església catalanista és, parcialment, l'*apropiació i resignificació* del patrimoni cultural i intel·lectual del país, entre els quals el filosòfic, com es fa evident amb la «catalanització» de Balmes i el seu *Criterio*. Segons Collell, en efecte, «ens havien escamotejat la nostra història; l'hem de refer, hem d'aprendre a prestar homenatge a molts homes il·lustres que no estimem prou o no coneixem». ¹³²⁸ L'esperit noucentista o imperialista passava a dominar, doncs, sens dubte, el cercle eclesial de Vic.

Més enllà de la festa del Pla de Dalt, als anys següents es va continuar celebrant les sessions apologetiques de Balmes. L'any 1907, el discurs va anar a càrrec d'Enric Pla i Deniel, amb el títol *L'obra den Balmes en la història de la filosofia y en la filosofia de la història*, editat com és costum el mateix any. ¹³²⁹ En aquest discurs es reiterava, sense l'originalitat de Clascar, que, en efecte, «en Balmes trobem l'equilibri d'enteniment, l'amor del just medi, lo predomini del fondo sobre la forma, la gran claredat i l'esperit practich, qualitats que informan l'esperit i el caràcter català més que en cap altre filòsof de la terra». ¹³³⁰ Tot plegat, va contribuir a la construcció d'aquest culte balmesià que, a partir d'aleshores, ja comptava fins i tot amb el santuari de peregrinació al Prat de Dalt. Aquestes manifestacions, però, especialment la festa de 1906, retrospectivament Nadal no les considera res més que «el primer toch públic d'atenció per celebrar dignament el Centenari». ¹³³¹ I en efecte, tot aquest culte va culminar en la celebració del Congrés Apologetic del Centenari de la mort de

¹³²⁶ «Festa a la memòria den Balmes». [s.a.] (24/09/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹³²⁷ *Ibidem*.

¹³²⁸ *Ibidem*.

¹³²⁹ PLA I DENIEL, Enric (1907) *L'obra den Balmes en la història de la filosofia y en la filosofia de la història*. Imprempta catòlica de Sant Josep. Una crònica de la sessió, ben similars a les anteriors, va sortir publicada a: «Desde Vich. Les festes de Sant Miquel» [s.a.] (11/07/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹³³⁰ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹³³¹ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 11.

Balmes celebrat a Vic entre el 7 i 12 de setembre de 1910.¹³³² Tanmateix, aquest acte no és rellevant per a l'estudi del nostre debat, ja que, tal com afirma Roviró, «el canonge Collell —un dels màxims promotors del Congrés— sabia jugar molt bé les cartes. El Balmes apologeta i el Balmes espanyol era perfectament “homologat” als països catòlics, i era perfectament subvencionable pel Govern de Madrid. En canvi, era evident que per promocionar el Balmes català, el d'*El Criterio*, no es rebrien diners des de l'estat», raó per la qual, conclou, «l'element més regionalista, més local, va aparèixer en ballets, cants i festes folklòriques», però, en canvi, «*El Criterio* va ser de nou abandonat, ni se'n parlà. No hi hagué cap dels grans oradors que li dedicqués l'atenció que semblava merèixer».¹³³³ Al Congrés esmentat, doncs, no hi trobarem contingut sobre la filosofia nacional catalana.

No acaba pas així, però, la reacció del cercle de Torras i Bages. Contràriament, al llarg dels anys conseqüents s'aniran repetint actes idolatrant Balmes com a filòsof nacional que podem resseguir fins a principis de la Guerra Civil. És el cas de dues iniciatives ben significatives. La primera, la creació d'una Biblioteca Balmesiana. De nou, Nadal deixa constància que va tractar-se d'una iniciativa de la comissió literària del Congrés de 1910, i que havia d'incloure «no solament les obres originals den Balmes, sinó totes les traduccions y tota la bibliografia de les mateixes, y, además, totes les manifestacions balmesianes de caràcter gráfich y, en el seu día, la documentació del Centenari».¹³³⁴ El projecte va ser encarregat a Josep Gudiol, bibliotecari de la biblioteca episcopal pública de Vic, que és on van anar destinats els llibres. Nadal aclareix, a més, que va encarregar-se un moble «senzill però sumptuós» on guardar-los. Es tractava d'un *scrinium*, «un bell moble de talla que es compon de quatre cares en forma cúbica independentment de la resta d'armaris de la biblioteca».¹³³⁵ La peça va ser gravada amb una inscripció commemorativa en llatí (*Scrinium Balmesianum anno MCMX erectum natalis magni doctoris recurrente centenari*) i coronat per un bust de Balmes, obra de Josep Puntí.¹³³⁶ El propi Gudiol va publicar el setembre d'aquell mateix any un article on exposava el projecte i afirmava que ja s'havien començat a recollir els volums, oferint una llista de la bibliografia

¹³³² La crònica exhaustiva del congrés, i les festes que hi hagué per Vic, la trobem de nou en Nadal: IBIDEM, pp. 11 i ss.

¹³³³ ROVIRO, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criterio*». *Ausa*, 27(178), p. 788.

¹³³⁴ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 36.

¹³³⁵ PLANS, Anna & VILÀ Mireia (1998) «Inventari de l'*Scrinium* balmesià de la biblioteca episcopal de Vic». *Ausa*, XVIII, 140-141, p. 105.

¹³³⁶ *Ibidem*.

balmesiana que, més tard o més d'hora, es volia adquirir.¹³³⁷ Del resultat, Nadal en reproduïx una fotografia, on s'aprecia perfectament el mobiliari, la inscripció i el bust, que per sort als nostres dies es conserven perfectament a l'actual biblioteca episcopal de Vic.¹³³⁸ La col·lecció que acull no va deixar mai de créixer, i avui, més de cent anys després, consta de més de vuit-cents exemplars d'una varietat insòlita, amb traduccions poc corrents d'obres de Balmes, com ara a la llengua japonesa.¹³³⁹

La segona iniciativa és la significativa traducció al català d'*El Criterio* l'any 1911, realitzada, ni més ni menys, que per Collell (qui també en va fer el pròleg) i amb notes traduïdes per Frederic Clascar.¹³⁴⁰ L'edició va ser assumida per moltes institucions catalanistes (la Societat Econòmica, el Foment del Treball Nacional, l'Ateneu Barcelonès, la Cambra de Comerç, l'Institut Català de Sant Isidro, la Lliga de defensa Industrial, etc.).¹³⁴¹ Com pot apreciar-se, es tracta d'una empresa que venia de lluny, de la materialització d'un projecte catalanista que havia anat guanyant força i adeptes des de 1903 com a mínim. Ara, però, el que estava en joc era quins Països Catalans es volien construir, igual com d'Ors emergia, precisament, contraposant-se al balmesianisme.

Tanmateix, aquesta sí que és l'última vegada que Clascar tindrà un paper actiu en el debat que estem estudiant. Tal com constata el seu biògraf, Mas i Solench, «a partir d'aquest moment, Mn. Clascar deixarà de tractar temes de filosofia. Està massa enderiat amb les seves traduccions bíbliques».¹³⁴² Val a dir que, desgraciament, moriria al cap de poc, al 1919, amb tan sols 46 anys. El seu relleu en la defensa del paradigma de Balmes com a glòria del catalanisme el prengué sens dubte Ignasi Casanovas (1872-1936) qui ja havia participat al Congrés de 1910 i qui l'any 1923 fundaria una segona Biblioteca Balmesiana, aquesta vegada a Barcelona (que encara perviu), i promouria la publicació de les obres completes de Balmes l'any 1925 (33

¹³³⁷ GUDIOL, Josep (1910) «La Biblioteca balmesiana». *La Catalunya*, pp. 576-579.

¹³³⁸ NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari de Balmes*. Gazeta Montanyesa, p. 180.

¹³³⁹ L'inventari públic més actualitzat de l'*scrinium* té més de vint anys, però dona una imatge prou fidel del seu contingut. Vegeu: PLANS, Anna & VILÀ Mireia (1998) «Inventari de l'*Scrinium* balmesià de la biblioteca episcopal de Vic». *Ausa*, XVIII, 140-141, pp. 105-126.

¹³⁴⁰ BALMES, Jaume (1911) *El Criteri*. Impremta Barcelonesa [traducció i pròleg de Jaume Collell].

¹³⁴¹ ROVIÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'*El criteri*». *Ausa*, 27(178), p. 795.

¹³⁴² MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 124.

vol.) i les de Torras i Bages el 1926 (18 vol.).¹³⁴³ D'aquest esforç, Casanovas acabaria publicant als anys trenta un estudi clàssic: *Balmes: la seva vida, el seu temps, les seves obres* (1932). Igualment, completament inserit en el paradigma vigatà del debat, va inaugurar una col·lecció editorial de «Documents per la història cultural de Catalunya en el segle XVIII», on publicaria un estudi sobre el jurista Josep Finestres (1688-1777) en tres volums (1932-1934), un autor que ja Torras i Bages havia reivindicat.¹³⁴⁴ No debades, Miquel Batllori va dedicar tot un assaig de comparació entre Clascar i Casanovas, perquè, al cap i a la fi, aquest últim no va fer altra cosa que *recollir i continuar* l'herència de Clascar.¹³⁴⁵ Compartien el mestratge de Torras i Bages, l'interès pel dret català i la filosofia catalana del segle XVIII i, especialment, la passió (nacionalista) per Balmes.¹³⁴⁶ I per la mateixa raó, ambdós representen una superació del paradigma del seu mestre, ja que, en paraules de Batllori, «cap dels dos no fou netament tomista. Respectaven sant Tomàs, però, mentre, Clascar, per la seva banda, fa uns estudis que resten al marge de tota filosofia i teologia purament doctrinals, el pare Casanovas es forma en un ambient de tipus suarista, no gaire interessat pel tomisme pur».¹³⁴⁷

En qualsevol cas, el discurs del clergues vigatans en el debat sobre la filosofia nacional tendria a *degenerar* i *perpetuar* acríticament (fins a la guerra) les posicions de Torras i Bages i Clascar. Deixa de ser un nòdul creador on es concentra l'originalitat del debat per cedir el pas, finalment, als laics i als universitaris, especialment a través del paradigma neolul·lista de Bové. Començava, d'aquesta manera, la segona etapa de la discussió sobre la filosofia nacional dels Països Catalans, coincident, i no per casualitat, amb el salt del catalanisme a la política.

¹³⁴³ Sobre la història de la biblioteca balmesiana de Casanovas, vegeu: «Història de la Biblioteca Balmes». [s.a] [s.d] *Fundació Balmesiana. Biblioteca Balmes*: <https://www.bibliotecabalmes.cat/historia> [Consultat el 08/07/2022]

¹³⁴⁴ CASANOVAS, Ignasi (1932) *Josep Finestres. Estudis biogràfics*. Biblioteca Balmes.

¹³⁴⁵ BATLLORI, Miquel (2003) «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents». MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya*, I, Edhasa, pp. 63-79.

¹³⁴⁶ *Ibidem*, pp. 75-76.

¹³⁴⁷ *Ibidem*, p. 68.

7. L'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics (1906-1907)

7.1. *Orígens de l'Acadèmia*

Els orígens de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics s'empelten amb la fi de la *Revista luliana*. Després de 51 números, és a dir, cinc anys de publicació ininterrompuda, la nota final de l'exemplar de novembre-desembre de 1905 anuncia, per boca de la direcció, que «des de avuy la *Revista luliana* cambia de nom y pren lo de *Revista catalana d'Estudis filosòfics*». ¹³⁴⁸ La raó que dona Bové és ben significativa: que en els últims temps, i gràcies en part a la seva revista, «ha crescut en molts y ha nascut en altres la afició á estudiar lo passat filosòfich del poble catalá» i que, per aquesta raó, «se'ns han acostat molts amichs y coneguts preguntantnos si sería oportú y convenient axamplar la propaganda de la *Revista luliana* constituint una Academia Filosófica». ¹³⁴⁹ L'article de seguida aclareix que aquesta acadèmia, projectada a Barcelona, no pretenia pas ocupar-se únicament de Lull, sinó precisament de tota la història de la filosofia als Països Catalans, i que la nova revista n'havia de ser la portaveu. Oportunament, esmenta el nom de sis personalitats que s'adhereixen a la causa, entre els quals destaquen Ramon d'Abadal, Enric Prat de la Riba i Joan Maragall. ¹³⁵⁰

¹³⁴⁸ «Revista catalana d'Estudis filosòfics» (s.a) (11-12/1905). *Revista luliana*, p. 77.

¹³⁴⁹ *Ibidem*, p. 78.

¹³⁵⁰ De Maragall conservem la carta en què Joan Bardina, en nom dels organitzadors de l'Acadèmia, l'escriu per demanar-li «que fes el favor als organitzadors de deixalshi posar son nom entre'ls qui firmen la adjunta circular». Malgrat que no està datada, la carta lògicament ha de ser anterior al mes de novembre de 1905, que és quan es publica l'anunci de Bové a la *Revista luliana*. [BARDINA, Joan (1905) *Carta rebuda de l'Acadèmia catalana d'Estudis Filosòfics*. Fons personal de

Tot indica que en aquelles dates els organitzadors ja havien començat a enviar a tort i a dret una circular redactada per Bové que, desgraciadament, no conservem.¹³⁵¹ En deixa constància el primer anunci de l'Acadèmia a la premsa, uns quants mesos després, en la qual s'afirma que el seu objectiu «no és altre que l'ajuntament de totes les energies escampades que hi há per Catalunya, dels que's dediquen a les diferents branques dels estudis d'especulació y racionals en ses variades manifestacions».¹³⁵² En aquest anunci, les adhesions ja ha augmentat a vint-i-tres, entre els quals hi ha antics partícips del debat filosòfic nacional: Jaume Algarra, Antoni Casellas, Norbert Font i Jaume Baranera. Igualment, l'anunci deixa constància que Joan Bardina era l'encarregat de recollir aquestes adhesions i, per tant, que formava part de l'organització, amb seu a l'Associació de Catòlics de Barcelona, al carrer de la Canuda, 31.¹³⁵³ Va ser en aquesta ubicació on, el dia 6 de juliol de 1906, Bové convoca per cartra a Maragall a la primera reunió de socis fundadors per tal de constituir l'Acadèmia definitivament, nomenar la junta directiva, establir el reglament i designar els encarregats de la nova revista.¹³⁵⁴ A la mateixa carta es deixa constància que al final d'aquella reunió es procediria a llegir un text en castellà de Joan Maura, bisbe d'Oriola i assidu col·laborador de la desapareguda *Revista luliana*.¹³⁵⁵

Joan Maragall. Biblioteca de Catalunya, p. 1. Consultable a: <https://mdc.csuc.cat/digital/collection/epistolari/id/2974/rec/1>.

¹³⁵¹ Conservem una carta de Salvador Bové al seu deixeble i amic Joan Avinyó, datada al març de 1906, en què en efecte afirma enviar-li un grapat d'aquestes circulars i li demana que les faci circular. A la carta, a més, Bové ens confirma que l'Acadèmia és una iniciativa personal, «que m'he tret del cap», i que està orgullós d'haver aconseguit que, un cop constituïda, «hi haurà tot l'intelectualisme barceloní». [AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, p. 92].

¹³⁵² «Academia Catalana d'Estudis Filosòfics». (s.a) (21/03/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹³⁵³ La llista completa a març de 1906 inclou també els noms següents: Ferram d'Abalo y de Pixot, Marián Bordas y Flaquer, Josep Cabanach, Martí Camprubí, Àngel Carbonell, Gayetà Pareja i Novellas, Ramon Picó i Campanar, Hemenegild Puig i Sais, Xavier Santaeugenia, Jaume Trabal i Martorell, Joan Vallés i Pujals, Modest H. Villaescusa i, significativament, Josep Pijoan. *Ibidem*.

¹³⁵⁴ BOVÉ, Salvador (01/07/1906) *Carta rebuda de Salvador Bové a Joan Maragall*. Fons personal de Joan Maragall. Biblioteca de Catalunya, p. 1. Consultable a: <https://mdc.csuc.cat/digital/collection/epistolari/id/3431/rec/3>

¹³⁵⁵ *Ibidem*. El text es titula, segons Bové, *Existència de un sentido corporal*.

7.2. *La crítica d'Ernest Vendrell*

Com veurem al capítol següent, la gestació de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics va coincidir amb els preparatius d'una altra institució filosòfica a Barcelona, la Fundació Catalana de Filosofia. Dirigida per Diego Ruiz (1881-1959), aquesta empresa paral·lela i coetània va tenir el seu propi recorregut i la seva pròpia orientació ideològica, malgrat compartir la veneració per Ramon Llull. L'Acadèmia de Bové estava composta principalment per capellans, mentre que la Fundació de Ruiz, com veurem, va aglutinar una part significativa del jovent catalanista i llibertari. Es tractava de dues manifestacions diferents, sorgides en el context d'ascens de Solidaritat Catalana i, sobretot, generades per una mateixa historiografia nacionalista de la filosofia. L'una representava el debat eclesiàstic, caduc i a punt d'estancar-se; i l'altra, el relleu dels laics que s'estava produint des del Congrés Universitari de 1903, innovador i sense prejudicis contra la filosofia moderna i contemporània europea, amb què, com veurem també, volia empeltar la filosofia catalana.

Aquesta dualitat va ser captada per Ernest Vendrell (1873-1907) en un article publicat a la revista *Catalònia* el setembre de 1906.¹³⁵⁶ Vendrell veia amb bons ulls el naixement imminent d'ambdues institucions, però alhora amb suspicàcia. Considerava que eren empreses prematures, i que abans de preocupar-se per «estudiar, abraçar les rònegues tradicions d'aquí» calia modernitzar la intel·lectualitat catalana.¹³⁵⁷ Vendrell partia del lloc comú entre els autors progressistes de l'època segons el qual «desde'l Renaixement Catalunya apareix profundament distanciada de les corrents mentals y socials qu'han anat produint la civilització moderna».¹³⁵⁸ Aquesta és la causa, afirmava, «que no tinguem rè ni perfecte ni a l'exacte esperit d'aquest temps en ciència, en filosofia, en treball y en mondanitat» i, consegüentment, que «desde'l pensament a les costums hi ha avuy una notable diferencia entre un francès y un espanyol, entre un francès y un català».¹³⁵⁹ Així doncs, el caràcter català (també el filosòfic) podia *de iure* contribuir al progrés de la humanitat, és clar, però *de facto* abans li feia falta que es posés al dia dels avenços que havien dut a terme la resta de nacions. Només aleshores, afirmava Vendrell, «voldré que la meua individualitat catalana, la meua originalitat catalana pesi com les d'aquells homes no catalans, ja qu'allavores será com elles, ja qu'allavores estará en lo pensament y l'acció d'ells, y pesi y

¹³⁵⁶ Sobre la interessantíssima figura i pensament de Vendrell, vegeu: JARDÍ, Enric (1985) *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènech*. Curial, pp. 127-146.

¹³⁵⁷ VENDRELL, Ernest (22/09/1906) «De la preparació a totes les coses catalanes». *Catalònia*, p. 4. L'article també va ser reeditat a: Ibídem (1911) *Escrits*. L'Avenç, pp. 101-111.

¹³⁵⁸ Ibídem.

¹³⁵⁹ Ibídem.

caractersi allavores en lo seu pensament y la seva acció directius de la humanitat».¹³⁶⁰ Si no, molt fàcilment es cauria en anacronismes, i és precisament això de què Vendrell volia alertar a l'Acadèmia de Bové i la Fundació de Ruiz.

Abans d'estudiar el passat nacional, doncs, calia, segons Vendrell, una «preparació a totes les coses catalanes», que és precisament com titula l'article i que, segons ell, era allò que més mancava al nacionalisme català en general. No debades, uns anys abans, en un altre article, Vendrell havia retret exactament el mateix als partidaris de la Lliga Regionalista, titllant-los ni més ni menys que d'espanyolistes pel fet que, en les seves pròpies paraules, «abans que la pàtria, primen els ideals de Llibertat i de Justícia».¹³⁶¹ És per això que «s'enganya el catalanisme —retreia Vendrell a la Lliga—anteposant a tot ideal, anteposant a la funció idealista de la raça el fet exterior i degeneratiu de la realitat patriòtica».¹³⁶² Fixi's en la distinció entre «raça» i «patriotisme». La segona té connotacions clarament negatives per Vendrell, qui identifica com a identitat «purament tradicional o física».¹³⁶³ Contràriament, la raça representa la part no artificial de la identitat col·lectiva, a saber, el caràcter nacional. Significativament, a l'article de 1906, Vendrell defineix el caràcter *filosòfic* català (és a dir, l'element *racial*, però no pas tradicional o patriòtic, que seria sobrevingut) en *tres* trets comuns del debat: (1) utilitarisme filosòfic; (2) sentiment individualista; i (3) observació pràctica.¹³⁶⁴ Com pot veure's, doncs, Vendrell no anava pas ni en contra del nacionalisme català ni de la historiografia nacionalista, i, en conseqüència, tampoc de l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans. Ara bé, afirmava que el verdader catalanisme requeria d'una modernització (també *filosòfica*, doncs), si no volia fer el ridícul i, pitjor encara, si no volia obstruir el progrés intel·lectual i moral de la humanitat. Les seves paraules són prou explícites: «si jo català pel fet de serho hagués de renunciar a dir encara que no més sigui una paraula que resulti beneficiosa a tots los homes (catalans o no) preferiria no ser català. Però es lo cas que jo per ser català

¹³⁶⁰ *Ibidem*.

¹³⁶¹ L'article ha estat reeditat dues vegades. Una, poc després de morir l'autor: VENDRELL, Ernest (1911) *Escrits*. L'Avenç, pp. 19-41. L'altra, als nostres dies a: CACHO, V. (1984) *Els modernistes i el nacionalisme cultural (1881-1906)*. La Magrana, pp. 244-254.

¹³⁶² *Ibidem*, p. 35.

¹³⁶³ *Ibidem*.

¹³⁶⁴ VENDRELL, Ernest (22/09/1906) «De la preparació a totes les coses catalanes». *Catalònia*, p. 3.

puch y dech dir aquelles paraules, realisar aquells fets que dintre del món completin les paraules, lo pensament, l'acció de tots els homes a gran objecte de la vida y la felicitat de tots». ¹³⁶⁵

Les paraules anteriors poden llegir-se fàcilment com un atac al paradigma de Torras i Bages. Seguint les idees de Vendrell, el rebuig dels clergues catalans vers la filosofia moderna i contemporània feia més mal que bé al catalanisme, perquè el condemnava, de nou, a «estudiar, abraçar les rònegues tradicions d'aquí», és a dir, a estancar-se en el mer patriotisme i anar en contra del progrés filosòfic universal. Contràriament, Vendrell afirmava que allò que feia falta era «ajuntar Catalunya al ritme civilitzador dels pobles protagonistes de la evolució humana» i «trovar dins nosaltres meteixos la Catalunya gloriosa qu'hauria sigut si no s'hagués separat del pensament y de la voluntat qu'han fet lo mon modern, la civilisació actual». ¹³⁶⁶ Vendrell afirma que aquest procés requereix *tres* preparacions concretes, que constitueixen una mena d'ucronia per retrobar la Catalunya que hagués pogut ser.

En primer lloc, estudiar i llegir «ab emoció los autors de la Reforma y del Renaixement», ja que només gràcies a ells «trovarem ab quin individualisme relligiós, ab quin naturalisme artístich s'hauria produït l'ànima dels catalans guanyanthi força d'intelligencia y d'exaltació alegre de la vida». ¹³⁶⁷ En segon lloc, estudiar «los grans precursors de la Revolució frances», perquè d'aquesta manera «trovarem ab quin individualisme filosòfic y polítich hauria florit l'ànima de Catalunya». ¹³⁶⁸ Finalment, en tercer lloc, conèixer «tots los autors del modern individualisme moral en que's venen a resoldrer les adquisicions y síntesis científiques y les intuïcions filosòfiques recents» perquè, d'aquesta manera, «trovarem los catalans l'impuls d'imaginació científica y'l poder de voluntat per concebir y trevallar a l'organissació d'una humaniat ideal de justicia y de joya». ¹³⁶⁹ És probable que aquí Vendrell estigués pensant en Guyau, en la mesura que, en paraules de Carles Rahola, Vendrell «amava molt Guyau». ¹³⁷⁰

¹³⁶⁵ *Ibidem*.

¹³⁶⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁶⁷ *Ibidem*.

¹³⁶⁸ *Ibidem*.

¹³⁶⁹ *Ibidem*.

¹³⁷⁰ Les paraules poden llegir-se a RAHOLA, Carles (1909) *Guyau, el filosof de la solidaritat humana*. Palé i C^a, p. 7. Sobre la recepció de Guyau a Catalunya, vegeu: RIBA, Jordi (2005) «La recepció de Jean-Marie Guyau (1854-1888) en el pensament català contemporani». *Afers*, 20(50), pp. 195-209. Agraïm al doctor Riba la seva ajuda i que ens hagi facilitat

No cal dir l'horror que aquestes «preparacions» suposaven als sequaços de Torras i Bages, que precisament havien combatut amb virulència la reforma, la revolució i la filosofia contemporània (especialment, la llibertària, que és aquella que es feia hereva de Guyau). No debades, el mateix Vendrell afirmava que aquesta preparació que ell reclama «no escaurà bé a ne'ls que ja sentencien sobre distincions de cultura; no escaurà bé als que volen fundar Academies de Filosofia». ¹³⁷¹ Malgrat que Bové hi estigués involucrat, ja sabem quina era la seva frontal oposició contra la filosofia moderna (especialment, contra el cartesianisme). Vendrell, per contra, reclama que allò que havia de fer una institució verdaderament catalana de filosofia era una divulgació general de la història universal del pensament, és a dir, fundar «una Acadèmia d'estudis filosòfics com d'un jardí ahont *totes* les paraules que s'han dit al món hi ressonen entusiastament» (la cursiva és nostra). ¹³⁷² En resum, que abans de fundar una institució retrògrada, parcial i estancada en el pensament tradicional (i tradicionalista), «avans de pensar en la fundació d'una Acadèmia oficial d'estudis filosòfics (...) hem de correr adelaradament a conquerir lo temps, perdut fora del treball filosòfic, mental y social dels homes qu'han fet lo món modern». ¹³⁷³

Desgraciadament, les demandes de Vendrell no van ser escoltades pels socis de la futura Acadèmia, que, com veurem tot seguit, va degenerar de seguida en l'apologètica i la idolatria balmesiana. Ara bé, qui va fer cas dels mandats d'un Vendrell moribund, que moriria de tuberculosi pocs mesos després, van ser els participants de la Fundació Catalana de Filosofia, qui, com veurem al capítol següent, van iniciar un seminari de cartesianisme i idealisme alemany dirigit per Diego Ruiz i la seva particularíssima interpretació del lul·lisme. Pot considerar-se l'article de Vendrell, doncs, com un punt d'inflexió teòric en el qual el debat sobre la filosofia nacional catalana passa dels clergues als laics, els quals, a diferència dels primers, no tenien prejudicis contra la filosofia moderna i contemporània i, sobretot, intentaven modernitzar el conreu de la filosofia als Països Catalans.

la versió completa del seu important article, en la qual esmenta específicament la passió de Vendrell per l'obra de Guyau (p. 25).

¹³⁷¹ *Ibidem*.

¹³⁷² *Ibidem*, p. 3.

¹³⁷³ *Ibidem*, p. 4.

7.3. *Resposta de Bové i inauguració*

Pocs dies després de la publicació de Vendrell, la premsa anunciava la imminent constitució i inauguració de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics. *La Veu de Catalunya* en va fer un seguiment exhaustiu, i testimoniava que, en efecte, «regna molt entusiasme entre'ls elements que componen la citada Academia, la qual, segons nostres informes, té en projecte un plan de cultura general molt vast y ben meditat».¹³⁷⁴ La tardor de 1906 va servir per preparar els detalls de la sessió inaugural i ultimar els estatuts de l'associació.¹³⁷⁵ De fet, en un principi la intenció dels seus socis era fer coincidir la inauguració amb el primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana (13-18 d'octubre de 1906) organitzat per Antoni Maria Alcover,¹³⁷⁶ i aprofitant «que s'hostatjarán a Barcelona els filòlechs estrangers que venen pel Congrés (...) omplint així la naixenta academia un dels números del programa de festes ab que Barcelona honrarà als que venen a enaltir la nostra Llengua».¹³⁷⁷ Igualment, s'anunciava la imminent publicació de la *Revista Catalana d'Estudis Filosòfics*. Tanmateix, tot indica que no hi van arribar a temps, ja que no va ser fins al gener de 1907 quan anunciaven que tot just havien pogut aprovar els estatuts i havien constituït definitivament la seva junta directiva. Aquesta va quedar presidida per Modesto Hernández Villaescusa (1895-1936), director del diari carlista *El Correo Catalán* i exprofessor de metafísica i exrector de la Universitat d'Oñate (País Basc).¹³⁷⁸ A part de Villaescusa,

¹³⁷⁴ «Corporacions y societats». [s.a] (16/10/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹³⁷⁵ «Corporacions y societats». [s.a] (03/10/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹³⁷⁶ Val a dir que varis dels socis de la futura Acadèmia van formar part de les comissions del Congrés, com és el cas de Jaume Algarra, Ramon d'Abadal i Josep Pijoan. Igualment, destaquem la participació de Miquel Cabeza ("Cabeça"), membre destacat de la Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz, i de qui ens ocuparem en detall més tard per la seva contribució al debat de la filosofia nacional. Sobre el primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana, vegeu el llibre editat poc després en què es recullen totes les seves actes, conclusions i participants: *Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana* [s.a] (1908). Estampa d'En Joaquim Horta.

¹³⁷⁷ «Corporacions y societats». [s.a] (03/10/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹³⁷⁸ Desgraciadament, hi ha ben poca bibliografia sobre Villaescusa. *La Il·lustració Catòlica* en va publicar una esquela prou àmplia i significativa: «Don Modesto Hernández Villaescusa». [s.a] (23/01/1936) *La Il·lustración Católica*, p. 10. D'altra banda, per la seva tasca a la Universitat d'Oñate, se li ha dedicat recentment una entrada a l'enciclopèdia basca: «Hernández Villaescusa y Ros de Medina, Modesto» [s.a] [s.d.] *Aunamendi Eusko Entziklopedia*. <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/hernandez-villaescusa-y-ros-de-medina-modesto/ar-59061/> [Consultat el 26/07/2022].

Val a dir que conservem una carta en castellà de Torras i Bages a Villaescusa felicitant-lo per la presidència de l'Acadèmia. La carta és de l'1 d'agost de 1906, mesos abans de l'anunci oficial de com havia quedat constituïda la junta, raó per la

la presidència del qual ja palesa la ideologia reaccionària que regia l'Acadèmia, val la pena esmentar la presència a la junta de Josep Maria Baranera, Joan Vallés i Pujals (1881-1966), futur president de la Diputació de Barcelona i conseller de la Mancomunitat¹³⁷⁹ i, lògicament, Bové.¹³⁸⁰

Precisament, en aquestes mateixes dates en què el projecte començava a materialitzar-se, Bové va publicar un article de conesta a Vendrell en nom «d'alguns que componen la Junta Directiva de la Academia Catalana d'Estudis Filosófichs».¹³⁸¹ Bové hi arremetia violentament contra la noció de «filosofia universal» i, sobretot, contra la tesi que sense aquest element universalista «may serem grans, mundials, sinó raquítics y neulits».¹³⁸² Contràriament, defensava de nou la necessitat de «nacionalitzar» la filosofia, ja que «a Catalunya, com a qualsevol altra nació, tot ha d'ésser nacional: lengua, literatura, art, poesía, dret, filosofía».¹³⁸³ Segons Bové, no existeix tal cosa com la «filosofia universal», sinó diverses filosofies nacionals (esmenta les següents: grega, anglesa, escocesa, alemanya, francesa i italiana) i, en conseqüència, conclouïa que «si volem ser grans, mundials, en les disciplines filosófiques, havem de treballar tots a la una per la Filosofia Catalana».¹³⁸⁴ Significativament, Bové citava l'autoritat de Josep Leopold Feu en un article de 1862¹³⁸⁵ per reforçar la defensa de les filosofies nacionals i, en les seves paraules, posar en evidència a aquells «qui avuy día combaten, en sos fonaments, l'hermós y imomparable esplet de la renaixensa catalana (...) ni tan sols son originals en llurs sofismes y errors (...) [perquè] ja era conegut a casa nosra y refutat victoriosament [per Feu] pels anys de 1863».¹³⁸⁶

qual Torras i Bages devia tenir accés privilegiat als avenços de l'Acadèmia. La seva supervisió a l'ombra alerta, altra vegada, de la reaccionària orientació de la institució. TORRAS I BAGES, Josep (01/08/1906) «Carta de Josep Torras i Bages a Modesto Villaescusa». *Epistolari de Josep Torras i Bages*, 3, pp. 172-173.

¹³⁷⁹ «Joan Vallés i Pujals». [s.a] [s.d]. *Enciclopèdia Catalana*: <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/joan-valles-i-pujals> [Consultat el 26/07/2022].

¹³⁸⁰ La resta de membres de la junta són: Josep Maria Masramon, Salvador Oller, Josep Roig i Roqué, Enric Losada (secretari), Josep Maria Pasqual, Marian Borolas i Joan Aladí. «Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». [s.a] (07/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 1.

¹³⁸¹ BOVÉ, Salvador (27/12/1906) «Cátedra Balmesiana». *La Veu de Catalunya*, p. 1.

¹³⁸² *Ibidem*.

¹³⁸³ *Ibidem*.

¹³⁸⁴ *Ibidem*.

¹³⁸⁵ L'article en qüestió és: LEOPOLD FEU, Josep (1862) «Algunas consideraciones sobre la centralización científica». *Revista de Cataluña*, pp. 297-308.

¹³⁸⁶ BOVÉ, Salvador (27/12/1906) «Cátedra Balmesiana». *La Veu de Catalunya*, p. 1.

Com pot veure's, la concepció de Bové és exactament la inversa de Vendrell. Ambdós desitjaven un bon futur per al conreu de la filosofia als Països Catalans, i, fins tot, pel reconeixement del patrimoni filosòfic català. Ara bé, Vendrell afirmava que per aconseguir-ho calia modernitzar primer la filosofia a Catalunya, és a dir, posar-la al dia i igualar-la a la resta de pobles, i que només aleshores podria aportar res a la humanitat. En canvi, Bové contestava que per obtenir tal reconeixement el que feia falta era *nacionalitzar* encara més els actius patrimonials i confeccionar una filosofia «verdaderament catalana» i original susceptible de contribuir internacionalment a través, precisament, del seu particularisme. Només aleshores Catalunya hauria aconseguit igualar-se amb la filosofia canònica.

A l'article, Bové donava la recepta d'aquesta «nacionalització» de la filosofia catalana, vinculant-la, lògicament, amb la tasca de la imminent Acadèmia. Concretament, afirmava que calia recercar una síntesi entre Ramon Llull i Jaume Balmes. La introducció de Balmes en el marc del pensament de Bové és innovadora i ben significativa. Cal tenir present que feia pocs mesos de la festa del Prat de Dalt, i que, de ben segur, Bové no era insensible a la idolatria de Balmes que se celebrava anualment des de Vic. Tot i que no formava part del pinyol del grup de Torras i Bages, no deixava de ser un capellà deutor del paradigma de *La tradició catalana*, per més renyines que hi pogués haver tingut. I de què hi estava en contacte, no en tenim cap dubte.¹³⁸⁷ En qualsevol cas, el cert és que, a finals de 1906, Bové concebia que Balmes representava el pensament aristotèlic als Països Catalans i que, en canvi, Llull era la manifestació nacional del platonisme. Recuperant la seva particularíssima teoria de l'ascens i descens de l'enteniment (que, d'altra banda, publicaria amb cara i ulls un any després al *Sistema científico luliano*), Bové acabava afirmant, doncs, que «pera bastir l'auri edifici de la ciència filosòfica, tan necessaria és la pujada del enteniment com la baixada; tan necessari és l'Aristòtil com Plató; tan necessari és en Balmes com el Beat Ramon Llull».¹³⁸⁸ L'estudi de Llull ja l'estava preparant ell, i, a més, entenia

¹³⁸⁷ És ben significatiu que Bové, tal com relata en una carta a Avinyó, en aquelles mateixes dates havia escrit «un llibre contra'l Dr. Torras y Bages». En les seves pròpies paraules, l'atac es devia a que «aquest bon señor, a pesar de lo molt, y bo, y exacte, que havém escrit contra bastantes de les sevas apreciacions sobre en Llull, de *La tradició catalana* ha feta una segona edició d'aquesta obra sense esmenar ni tocar res de lo que vá escriure en 1892». La contesta de Bové es titulava *Les Doctrines Lulianes y l'Illus. Doctor Torras y Bages. Crítica de la Tradició Catalana*, i pretenia no signar-la amb el seu nom, sinó com a «alguns deixebles de la Escola Luliana». Desgraciadament, aquesta obra no sembla que s'arribés a publicar mai, i no apareix a l'inventari del Fons Bové ofert per Rourera. Qui sap si una recerca sistemàtica en aquest arxiu permetria trobar-la. Sens dubte, valdria molt la pena. [AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, p. 93-94].

¹³⁸⁸ BOVÉ, Salvador (27/12/1906) «Cátedra Balmesiana». *La Veü de Catalunya*, p. 1.

que era posterior al balmesià (igual que el descens és lògicament posterior a l'ascens); però és el de Balmes que el preocupava més en aquests moments, raó per la qual reclamava que a Barcelona es fundés una «Càtedra Balmesiana».¹³⁸⁹ Malgrat que no ho especifica, es sobreentén que concebia aquesta càtedra com a part de la futura universitat catalana que s'havia ideat des del Congrés Universitari Català de 1903, complementant, doncs, i no per casualitat, les càtedres lul·lianes que ell mateix havia sol·licitat. La tasca d'aquesta càtedra Balmes, afirmava Bové, no seria altra que la de «catalanitzar» el pensador, seguint la línia que havien obert Clascar i Collell, però, en el seu cas, per tal de conciliar-lo amb Lull i conformar, d'aquesta manera, una Ciència Universal catalana.

Tanmateix, Bové concebia que una segona tasca era igualment important: empeltar Balmes amb Vives. La raó era que «la obra de Balmes no és un organisme filosòfic complet» i, per tant, feia falta «un altre català, el gran Lluís Vives, per a completarlo».¹³⁹⁰ Aquí es pot apreciar una crítica directa als apologetes balmesians de Vic. Bové no entenia que Balmes fos el gran filòsof que volia Clascar. Contràriament, el considerava un pensador *incomplet*, que necessitava omplir els seus buits i les seves mancances amb Vives, un altre pensador que, com sabem, Bové interpretava com a deficient. Ara bé, més enllà d'aquestes consideracions, si la Càtedra Balmesiana aconseguia dur a terme aquesta tasca, afirmava Bové, aleshores «la nostra investigació's podrà estendre cap a la filosofia escociana, cap a les altres similars, cap a totes, assimilantnos sempre'ls elements convenients y repel·lint els contraris a la nostra ànima nacional: és l'únich medi d'ésser, de créixer y d'enfortirnos».¹³⁹¹ D'aquí, doncs, la importància d'institucions com l'Acadèmia (o la projectada càtedra) que vetlessin per l'estudi de la filosofia catalana. Ara bé, com és sabut la demanada d'una càtedra balmesiana no va arribar a materialitzar-se mai, però sí, com ja hem esmentat, la fundació de la Biblioteca Balmesiana d'Ignasi Casanovas, que si fa no fa va venir a ocupar el lloc que adjudicava Bové a la seva càtedra (sense l'empelt amb Vives, però, és clar). Bové no la veuria mai, però, aquesta biblioteca, perquè moriria el 1915, vuit anys de la seva fundació.

En qualsevol cas, l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics sí que va arribar a constituir-se. Bové mateix havia afirmat al seu article que al seu capdavant «hi há una colla d'entusiastes, joves en sa majoria, ab gran dalé d'estudiar filosofia, de dedicarse als estudis seriosos, d'endinzarse en els problemes més vitals de la

¹³⁸⁹ *Ibidem*.

¹³⁹⁰ *Ibidem*.

¹³⁹¹ *Ibidem*.

humanitat: Deu, l'home, el mon». ¹³⁹² Van ser aquests joves, sens dubte, els que van tirant endavant la iniciativa. La sessió inaugural va celebrar-se finalment a dos quarts de cinc del dia 13 de gener de 1907 al local de l'Associació de Catòlics de Barcelona. En primer lloc, el secretari Enric Losada va llegir una memòria «en la que s'historiava la constitució de l'Academia y's manifestaven els fins que's proposava realisar la mateixa, que són divulgar entre'l nostre poble la filosofia cristiana». ¹³⁹³ D'entrada, ja s'aprecia el deix ideològic o, més ben dit, confessional amb què naixia l'Acadèmia. Però per més sorprenent que pugui semblar, en aquesta inauguració no només es van relegar els pretesos «estudis filosòfics» en favor de la confessionalitat, sinó inclús del catalanisme. Just a continuació del secretari, el president Villaescusa va llegir «un treball molt extens escrit en castellà», afirmava *La Veu de Catalunya*, on «feu crítica de la filosofia moderna y antiga, combatent tots els sistemes que no són ben ortodoxes, sobre tot el monisme» i, el que ens interessa, «acabà enumerant la llarga llista de mals, immoralitats y injustícies que existeixen en les societats actuals, fuetejant el terrorisme dinamiter y presentant a la filosofia cristiana com a base sobre la qual ha d'aixecarse la patria espanyola pera tornar a adquirir sos passats esplendors». ¹³⁹⁴ Apologètica i nacionalisme espanyol: vet aquí els fonaments amb què s'obria aquesta pretesa institució «filosòfica» i «catalana».

Val a dir que, a continuació, el catalanisme va trobar per fi el seu lloc a l'Acadèmia a través de les paraules de Baranera. La seva lectura va ser «un himne a la rassa catalana», en paraules del corresponsal de *La Veu de Catalunya*. Baranera, en efecte, va parlar «del sentiment patriòtic que ha remogut tot nostre poble, el quin, segons l'orador, ha d'esser dirigit per una base filosòfica». ¹³⁹⁵ Aquesta filosofia havia de ser la cristiana, és clar, per tal de «desterrar ab sa influencia la caòtica filosofia moderna», una idea que el següent ponent, Lluís Gispert, va reforçar criticant obertament a Emerson. ¹³⁹⁶ Finalment, Baranera també va afirmar que la filosofia havia «de deixar el caràcter acadèmic que ha tingut fins ara, pera devenir ben popular». ¹³⁹⁷ Així doncs, les tres primeres intervencions encaixaven perfectament amb l'ideal balmesià de Vic i el discurs de Collell al Prat de Dalt tot just uns mesos abans. I certament, per a confirmar-ho Ramon d'Abadal, que va assistir a l'acte com a representant dels Estudis Universitaris Catalans, va prendre la paraula espontàniament i va sentenciar l'acte

¹³⁹² *Ibidem*.

¹³⁹³ «Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». [s.a] (14/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹³⁹⁴ *Ibidem*.

¹³⁹⁵ *Ibidem*.

¹³⁹⁶ *Ibidem*.

¹³⁹⁷ *Ibidem*.

«recomanant que l'Academia prengui per mestre al que ho es de la filosofia popular catalana, en Balmes, y que treballi pera enfortir y pera encaminar Catalunya».¹³⁹⁸ Ja no hi podia haver cap dubte: malgrat Bové, l'Acadèmia en qüestió havia estat colonitzada pel paradigma de Torras i Bages i els seus sequaços, passant ja pel discurs correctiu de Clascar de 1904.

7.4. *Activitat*

Un cop inaugurada, l'Acadèmia disposava d'un programa de conferències ben complet que ens posa de manifest, de nou, la seva orientació ideològica i filosòfica.¹³⁹⁹ Es tractava de *non* conferències, la majoria de les quals havien de ser impartides pels seus socis cada divendres. Baranera, per exemple, n'hauria d'haver impartit una titulada «Teories antigues y modernes sobre l'educació de la voluntat», que probablement era la mateixa o havia de ser una ampliació d'aquella llegida a l'acte inaugural, on havia afirmat que per a «l'educació de la voluntat (...) el cristianisme es el millor educador».¹⁴⁰⁰ Bové, per la seva banda, hauria d'haver impartit «Les lleis del pensament», probablement d'orientació lul·liana. Per la seva banda, trobem al programa una conferència de Josep Pou i Batlle, de qui parlarem tot seguit, titulada «La llibertat, els seus defensors y detrectors».¹⁴⁰¹ Igualment, hi havia previstes tres conferències de temàtica obertament balmesiana i apologètica: una d'Ignasi Casanovas, titulada «Balmes y l'Apologètica cristiana»; una altra de Joan Burgada, «Balmes y'l Protestantisme»; i, finalment, una de Lluís Gispert, «Balmes y'l el seu *Criterio*». La resta eren de temàtica més diversa. Jaume Barrera hauria d'haver impartit una conferència sobre «Filosofia del llenguatge», de la qual seria ben interessant conèixer-ne el contingut, i també Àngel Carbonell hauria d'haver impartit un ponència d'atac, titulada «Herbert Spencer y la seva obra».¹⁴⁰²

Tanmateix, no tenim constància que cap de les conferències programades s'arribessin a impartir mai. Només amb una excepció: «El sobrenaturalisme y'ls intellectuals», a càrrec de Ramon Alomà. Aquesta

¹³⁹⁸ *Ibíd.*

¹³⁹⁹ El programa el trobem a: «Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». [s.a] (13/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 3.

¹⁴⁰⁰ «Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». [s.a] (14/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹⁴⁰¹ «Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». [s.a] (13/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 3.

¹⁴⁰² *Ibíd.*

ponència, en efecte, va arribar a impartir-se en dues sessions diferents els dies 10 i 17 de febrer de 1907.¹⁴⁰³ No seria pertinent que ens entretinguéssim ara a detallar el seu contingut, que, d'altra banda, va ser publicat íntegrament, però en castellà, tres anys després en forma de llibret i quan l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics ja no existia.¹⁴⁰⁴ Ara bé, de nou és significativa per posar de manifest la tendència reaccionària de la institució. Segons relata *La Veu de Catalunya*, la conferència d'Alomà, que en aquells moments era rector de Pallegà, va consistir en una comparació entre «la llibertat filosòfica predicada pels intel·lectuals, que ell calificà de *animicida*, ab el sobrenaturalisme cristià, base d'afirmacions ètiques, jurídiques y socials».¹⁴⁰⁵ Tanmateix, s'ha de reconèixer que la publicació resultant és plenament filosòfica, arremetent de manera prou informada contra un munt d'escoles tant de l'antiguitat com de l'època contemporània, i, a més, que va tenir un xic d'influència, almenys en Agustí Esclassans, per exemple, qui va confessar a les seves memòries que l'obra d'Alomà (juntament amb la de Balmes) havia estat un dels seus màxims referents en filosofia catalana.¹⁴⁰⁶ En qualsevol cas, la premsa també deixa constància que, per bé o per mal, Alomà només «va ser aplaudit per l'escassa concurrència que va sentir-lo, de la que formaven part alguns clergues».¹⁴⁰⁷ Aquesta dada ja ens indica que l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics no va tenir prou èxit i, no per casualitat, doncs, desapareixeria ben poc després.

L'última notícia de què tenim constància és que, a mitjans de 1907, l'associació estava directament implicada en un homenatge a la memòria de Milà i Fontanals, molt probablement com a part de la seva comissió promotora, presidida per Torras i Bages.¹⁴⁰⁸ I, en efecte, trobem l'Acadèmia a la llista de subscripció

¹⁴⁰³ «Academia Catalana d'Estudis Filosófics». [s.a] (10/02/1907). *El Poble Català*, p. 2; «Academia Catalana d'Estudis Filosófics». [s.a] (17/02/1907). *El Poble Català*, p. 2.

¹⁴⁰⁴ ALOMÀ, Ramon (1910) *El sobrenaturalismo y los intelectuales*. Ed. Librería Católica Internacional-Luis Gili.

¹⁴⁰⁵ «Academia Catalana d'Estudis Filosófics». [s.a] (11/02/1907). *El Poble Català*, p. 2. Igualment, vegeu la ressenya que en va oferir *La Veu de Catalunya* dos dies després: «Academia Catalana d'Estudis Filosófics». [s.a] (13/02/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹⁴⁰⁶ «Pels volts de la Mare de Déu [de 1910] (...) va caure'm a les mans un llibre estrany, misteriós per a mi, que es deia *El sobrenaturalismo y los intelectuales*, del pare Ramon Alomà, editat per la casa Lluís Gili, que m'impresionà fortament. Moltes de les coses que jo no veia clares, i amb les quals fastigava la paciència de mossèn [Norbert] Font, les trobava cristal·linament aclarides en aquest volum fascinant» ESCLASSANS, Agustí (1952) *La meua vida*. Selecta, 1, pp. 141.

¹⁴⁰⁷ «Academia Catalana d'Estudis Filosófics». [s.a] (11/02/1907). *El Poble Català*, p. 2.

¹⁴⁰⁸ «Academia Catalana d'Estudis Filosófics». [s.a] (28/08/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

per a l'erecció d'un monument a Milà y Fontanals amb una donació de 54,25 pessetes.¹⁴⁰⁹ Tanmateix, no queda clar si la donació era per al bust, obra de Manuel Fuxà, que va col·locar-se el dia 6 de maig de 1908 al Parc de la Ciutadella de Barcelona (on encara pot visitar-se), per celebrar el cinquantenari de la represa els Jocs Florals de la ciutat, amb assistència del mateix Menéndez Pelayo;¹⁴¹⁰ o, per contra, per al monument que va erigir-se-li a Vilafranca del Penedès, la primera pedra del qual va ser posada el mateix any 1908, però que no va ser inaugurat fins al dia 30 d'agost de 1911 amb una sumptuosa pompositat i amb un discurs del mateix bisbe de Vic.¹⁴¹¹ Pel que fa a la promesa *Revista Catalana d'Estudis Filosòfics*, que presumptament hauria d'haver dirigit Baranera i substituït a la *Revista lulliana*, tampoc tenim constància que s'arribés a publicar mai ni un sol número.

7.5. *El Certamen de Ciències Eclesiàstiques (9 de juny de 1907)*

Més enllà de les activitats anteriors, l'interès principal de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics rau en haver estat l'organitzadora del Certamen de Ciències Eclesiàstiques que va celebrar-se a la seu de l'Acadèmia (Associació de Catòlics de Barcelona, Canuda, 31) la tarda del 9 de juny de 1907. Malgrat el nom, veurem tot seguit que va tractar-se d'un esdeveniment amb interès filosòfic, i, significativament per nosaltres, amb un fort component nacionalista. El nostre objectiu és donar-ne una breu notícia i centrar-nos a continuació en el discurs (publicat posteriorment com a fulletó) que hi va pronunciar Josep Pou i Batlle, titulat *La filosofia catalana. Sa existència, sos caràcter, sa decadència y necessitat de sa restauració* (1907), inserit plenament en el gènere de la historiografia nacionalista de la filosofia i que pot considerar-se l'epíleg del debat dels clergues.

¹⁴⁰⁹ «Monument a Milà y Fontanals». [s.a.] (25/06/1911) *Avuió*, p. 2.

¹⁴¹⁰ Sobre aquesta celebració, vegis la crònica que va dedicar-li *El Poble Català* [«Cinquantenari dels Jocs Florals. Descobriment del monument a Milà y Fontanals». (07/05/1908) *El Poble Català*, p. 1.] i, també, el reportatge de la *Il·lustració Catalana*, amb fotografies de l'acte, on pot veure's a Menéndez Pelayo: «Cinquantenari dels Jochs Florals» (10/05/1908) *Il·lustració Catalana*, pp. 5 i 12.

¹⁴¹¹ Sobre la inauguració del monument, vegeu el reportatge de *La Veu de Catalunya* [«A la bona memoria den Milà y Fontanals». (31/08/1911) *La Veu de Catalunya*, p. 3] i, especialment, en número especial que li va dedicar la *Il·lustració Catalana*, plegada de fotografies, on es pot veure a Torras i Bages: *Il·lustració Catalana* (08/09/1911), pp. 1-6.

Malgrat que el Certamen de Ciències Eclesiàstiques va ser finalment gestionat per l'Acadèmia, en origen havia estat una iniciativa de la *Revista Luliana*. A mitjans de maig de 1905, en efecte, aquesta revista publicava un cartell del Certamen on s'oferien 25 premis per a treballs inèdits en poesia, filosofia i teologia.¹⁴¹² La mateixa *Revista Luliana* costejava el premi de poesia religiosa, però l'acompanyaven la resta de premis extraordinaris oferts per autoritats eclesiàstiques, institucions públiques i particulars d'arreu dels Països Catalans.¹⁴¹³ Com no podia ser d'una altra manera, la majoria anaven dirigits a premiar estudis sobre lul·lisme, però també sobre Vives, Balmes, Martí d'Eixalà, Llorens i Barba, Comellas i qüestions apologetiques en general.¹⁴¹⁴ Entre els organitzadors hi constaven la majoria d'aquells que posteriorment fundarien l'Acadèmia

¹⁴¹² «Cartel Certamen de Ciencias Eclesiasticas» (05/1905). *Revista Luliana*, p. 200. D'aquest cartell, Bové afirma que en fa fer imprimir 10.000 exemplars, que va anar enviant arreu dels Països Catalans. [AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, p. 88.] I certament, el cartell va ser prou difós immediatament per la premsa arreu de Catalunya, cosa que explica, en part, l'èxit del Certamen. Vegeu, per exemple, entre molts d'altres: «Certamen de Ciencias Eclesiásticas» [s.a.] (11/05/1905) *La Ven de Catalunya*, p. 2; «Publicacions rebudes» [s.a.] (25/05/1905) *Joventut*, pp. 333-334; «Certamen de Ciencias Eclesiásticas» [s.a.] (27/05/1905) *Lo Geronés*, p. 2; «Certamenes» [s.a.] (06/07/1905) *La Academia Calasancia*, p. 20.

¹⁴¹³ Val a dir que els premis rarament van consistir en quanties econòmiques (l'única que en donava era la Casa Pia de Llull, a Mallorca, 400 pessetes). Majoritàriament, s'anunciaven recompenses en peces d'art i lots de llibres. Entre aquests llibres, destaquen volums de l'obra completa i en català de Llull, que s'estava editant en aquells moments, i, anecdòticament, no té pèrdua el premi ofert per la Lliga d'Estudiants Catòlics: un exemplar del *El liberalismo es pecado* de Sardà i Salvany! «Cartel Certamen de Ciencias Eclesiasticas» [s.a.](05/1905). *Revista Luliana*, pp. 200-203.

¹⁴¹⁴ Concretament, es volien premiar els estudis sobre: (1) l'originalitat del sistema lul·lià (premi de l'arquebisbe de Burgos); (2) la lògica lul·liana (premi del bisbe d'Oriola); (3) sobre la metafísica i psicologia lul·lianes (premi del bisbe de Lleida); (4) sobre la mística lul·liana (premi del vicari d'Eivissa); (5) biografia i pensament de Llull (premi ofert personalment per Josep Miralles, canonge de la catedral de Palma); (6) història dels apologetes i detractors dels lul·lisme (premi de la Diputació de les illes Balears); (7) història de la butlla de Gregori XI que Nicolau Eimeric va falsificar per perseguir les idees lul·lianes (premi de l'ajuntament de Palma de Mallorca); (8) defensa de l'ortodòxia del lul·lisme (premi ofert personalment per Antoni Cassellas); (9) exposició de l'Ars Magna (premi ofert per diversos capellans del bisbat de Barcelona); (10) estudi crític del *Llibre de contemplació* (premi de la Causa Pia del Beat Ramon Llull de Palma de Mallorca); (11) la relació entre la raó i la fe en l'obra de Llull (premi del Col·legi de la Sapiencia de Palma de Mallorca); (12) biografia de Pere Daguí (premi Societat Arqueològica Lul·liana); (13) sobre «extraer de las obras del Beato Raimundo Lulio la doctrina conveniente y los argumentos necesarios, y formar con ello los tratados *De Deo Uno, De Deo Trino. De Incarnatione ad mentem Beati Raymundi Lullii*» (premi ofert personalment per Salvador Bové); (14) «extraer de las obras del Beato Raimundo Lulio la doctrina conveniente y los argumentos necesarios, y formar

Catalana d'Estudis Filosòfics¹⁴¹⁵ i, entre el jurat, personalitats tals com els escriptors mallorquins Miquel Costa i Llobera (1854-1922) i Ramon Picó i Campanar (1848-1916); el catedràtic de lògica de la Universitat de Barcelona, Josep Daurella (1864-1927); i els nostres coneguts Antoni Casellas, Josep Maria Baranera, Josep Pou i Batlle i, lògicament, Salvador Bové, que n'era el secretari.¹⁴¹⁶ Per si n'hi havia algun dubte, el mateix Bové aclaria en un text un xic posterior que, en efecte, «tots los senyors que componen la Comissió organitzadora del *Certamen* (...) prenen una part importantíssima, tan en la constitució de la referida *Academia Catalana*, com en los treballs que importa la publicació del orgen d'aquesta. Tots som los metexos; tenim a metexa feyna; no dexarém de cumplir cap dels nostres compromisos».¹⁴¹⁷

Tant era així que, coincidint amb la desaparició de la *Revista Luliana* uns pocs mesos després, va ser l'Acadèmia qui va fer-se càrrec de tirar endavant el Certamen. Bové ho deixava ben clar a la nota de comiat de la seva revista: «tot axó, com es natural, no será obstaculo, sinó molt al revés, pera la celebració del *Certamen de Ciencias Eclesiásticas*. Y dihémos *molt al revés*, porque, realment, ab los nous elements, y valiosísimos, que venen á juntarse als nostres treballs y esforsos, y á engrosir la nostra propaganda, lo *certamen* se celebrará, ajudant

con ello los tratados *De Deo Creante et Elevante. De Ecclesia Christi. De Sacramentis Ecclesiae ad mentem Beati Raymundi Lullii* (premi també ofert personalment per Salvador Bové); (15) «extraer de las obras del Beato Raimundo Lulio la doctrina conveniente y los argumentos necesarios, y formar con ello los tratados *Summa Philosophica ad mentem Beati Raymundi Lullii*» (premi també ofert per Salvador Bové); (16) biografia de Llull (premi ofert per un anònim). Tanmateix, no tots els premis eren de temàtica lul·liana. També hi trobem 8 premis sobre altres temàtiques, teològiques o d'altres filòsofs catalans: (1) estudi sobre la codificació canònica (premi bisbe d'Urgell); (2) eficàcia de la religió per a la llibertat i dignitat humanes (premi bisbe de Menorca); (3) sobre Vives (premi bisbe de Solsona); (4) sobre el concepte de propietat en els textos dels pares de l'església (premi ofert personalment per Francesc Albó); (5) sobre Balmes (premi de la Lliga Espiritual de Nostra Senyora de Montserrat); i (6) una refutació de les doctrines de Spencer a través de Tomàs d'Aquino (premi de la Lliga d'Estudiants Catòlics); (7) sobre Antoni Comellas (Col·legi de Sant Jordi de Berga); i (8) sobre Llorens i Barba i Martí d'Eixalà (premi ofert per uns «amants de les glories de Vilafranca del Penedès»). Vegeu: «Cartel Certamen de Ciencias Eclesiásticas» [s.a](05/1905). *Revista Luliana*, p. 200.

¹⁴¹⁵ Concretament, conformaven la comissió organitzadora: Jaume Algarra, Nicanor Trias i Tarrés, Mariano Bordas i Flaquer, Josep Maria Masramon i Vilalta i Joan Vallés i Pujals. *Ibidem*.

¹⁴¹⁶ La llista completa del jurat és la següent: com a president, Josep Miralles i Esbert (canonge de la catedral de Palma de Mallorca); com a vocals, Antoni Maria Oms (penitenciari de la catedral de Girona), Josep Daurella, Miquel Costa i Llobera, Mateu Gelabert i Bosch (professor del seminari de Mallorca), Josep Pou i Batlle, Querubí de Carcagente, Antoni Casellas, Ramon Picó i Campanar, Josep Maria Baranera i, finalment, Salvador Bové com a secretari. *Ibidem*.

¹⁴¹⁷ «Revista catalana d'Estudis filosòfics» [s.a] (11-12/1905). *Revista Luliana*, p. 79.

Deu, ab més empenta, ab més esplendor y rodejat de més atmósfera».¹⁴¹⁸ Tanmateix, en privat Bové confessava al seu deixeble Avinyó la suspicàcia amb què s'ho mirava tot i com era realment el repartiment de tasques: «la meva feyna es immensa ab motiu del Certamen. Si jo no busco, si jo no treballo, al Certamen ningú hi tirarà».¹⁴¹⁹ Així doncs, malgrat el fracàs rapidíssim de l'Acadèmia, el cert és que el Certamen pot considerar-se la seva única activitat verdaderament significativa, i majorment mèrit, altra vegada, del nostre Bové.

A finals de 1905, Bové afirmava que ja havien rebut molts treballs pel Certamen. Els participants, de fet, tenien temps fins al 30 de setembre de 1906, és a dir, més d'un any des de l'aparició del cartell.¹⁴²⁰ A part de Bové, hi ha constància de l'activitat d'una part del jurat en la seva valoració dels treballs. Al Fons Bové es conserva, d'una banda, un document, datat l'11 de febrer de 1907, titulat *Concepte que m'he format dels treballs presentats al Certamen de Ciències eclesiàstiques*, signat per Anton Oms i Josep Pou i Batlle, els dos membres del jurat que residien a Girona.¹⁴²¹ Igualment, la correspondència de Bové a Avinyó reproduïx íntegrament la crítica favorable que als voltants de març Costa i Llobera i Mateu Gelabert van donar de l'obra que aquest últim va presentar al Certamen.¹⁴²² És raonable pensar, doncs, que al voltant d'aquelles dates es devia donar el veredict. Pocs dies abans de l'entrega de premis, Bové es mostrava nerviós per carta, «ara tot depén de la concurrència; y si no ve gent, jo mi moriré de veronya!», i demana al seu amic Avinyó que li fes arribar una llista d'adreces on poder enviar invitacions.¹⁴²³ La preocupació era comprensible perquè, com també reconeixia per carta, en «el acte solemne del Repartiment de Premis (...) jo mi gastaré molts quartos», confirmant de nou, doncs, que una part considerable de les despeses del Certamen anaven a càrrec personal de Bové, igual com hi havia anat la mateixa *Revista Luliana*.¹⁴²⁴

Finalment, però, els pronòstics pressimistes de Bové no van complir-se. A les quatre de la tarda del diumenge 9 de juny de 1907, va celebrar-se l'entrega de premis del Certamen de Ciències Eclesiàstiques amb

¹⁴¹⁸ *Ibidem*.

¹⁴¹⁹ AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, p. 90.

¹⁴²⁰ «Revista catalana d'Estudis filosófichs» [s.a] (11-12/1905). *Revista luliana*, p. 79.

¹⁴²¹ Rourera cita l'existència del document a la capsa 49 del Fons Bové, malgrat que després no l'inclou a l'inventari final.

Vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové*, Institut d'Estudis Catalans, p. 56, n. 43.

¹⁴²² AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, p. 100.

¹⁴²³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴²⁴ *Ibidem*, p. 100.

«un èxit sorprenent», en paraules de la premsa. Va ser molt concorregut, «demostrant que entre'l clero hi hà una poderosa corrent vers l'estudi profund de la ciencia y vers les averiguacions històriques sobre'ls grans fets y els grans homes».¹⁴²⁵ Entre principals i accèssits, s'hi van premiar un total de 32 composicions escrites en català, castellà i llatí, «algunas de ellas verdaderos tomos referentes á la Historia del Lulismo y á la filosofía y Teología lulianas», afirma Bové.¹⁴²⁶ Els seus autors eren «religiosos, sacerdotes y seminaristas de las diócesis

¹⁴²⁵ «Certamen d'Estudis Eclesiàstichs» [s.a] (10/06/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹⁴²⁶ BOVÉ, Salvador (1908) *El sistema científico luliano*. Tip. Católica, p. 492. En aquesta obra Bové també dona la referència de les composicions i autors premiats, que també podem trobar esmentats de manera exhaustiva a la premsa [«Certamen d'Estudis Eclesiàstichs» [s.a] (10/06/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.]. Les reproduïm a continuació: (1) Josep Castellà Casaramona. *Originalitat del sistema lulià* (accèssit bisbe de Burgos); (2) Lluís Carreras Mas. *Metafísica y psicología del B. Ramón Lull* (premi arquebisbe de Granada); (3) Josep Tarré Sans. *Quelcom sobre la lògica luliana* (accèssit bisbe d'Oriola); (4) Nicolás Yava. *Estudi sobre en Lluís Vives* (accèssit bisbe d'Urgell); (5) Joan Cors Pairet. *Eficàcia de la religió en el manteniment de la llibertat humana* (premi bisbe de Menorca); (6) Ferran Asin Samitier (accèssit al mateix premi); (7) Nicolás Yava (accèssit segon al mateix premi); (8) Fruitós García (accèssit tercer del mateix premi); (9) Lluís Carreras Mas. *Misticisme lulià* (premi vicari d'Eivissa); (10) Antoni Moragas Gual. *Capítol resum de l'Historia de la filosofia den Ramón Lull* (accèssit del premi Josep Miralles); (11) Nicolás Yava (accèssit segon del mateix premi); (12) Filibert Díaz. *Estudi crítich de texts dels Sants Pares sobre la naturalesa y limitacions del dret de propietat* (premi Francesc Albó); (13) Ferran Asin Samitier (accèssit del mateix premi); (14) Antoni Blanch. *Apuntacions històriques sobre el lulisme* (premi de la Diputació de Balears); (15) Faustí Gasulla. *Falsedat de la Butlla atribuïda a Gregori XI condemnant el Lulisme* (premi Ajuntament de Palma de Mallorca); (16) Josep Miró Recasens. *Breu exposició del sistema lulià* (premi canonges de la catedral de Barcelona); (17) Miquel Frau Bosch. *Relació entre la ciencia y la fe segons el sistema lulià* (accèssit del premi anterior); (18) Francesc Franch. *Estudi sobre en Balmes* (premi de la Lliga Espiritual de Nostra Senyora de Montserrat); (19) Francesc Villaronga (accèssit al premi anterior); (20) Francesc Barbenys. *Les teories d'Herbert Spencer refutades per l'espiritualisme de les escoles cristianes* (premi de la Lliga d'Estudiants Catòlics); (21) Pere Pons Solà (accèssit al premi anterior); (22) Joan Massana. *De Deo uno et De Deo incarnato ad mentem Beati Raymundi Lulli* (accèssit premi Salvador Bové); (22) Gabriel Clausellas Aimerich. *Tractatus lulianus de Deo trino* (accèssit premi Salvador Bové); (23) Joaquim Coll i Agramunt. *De Deo Elevante* (accèssit premi Salvador Bové); (24) Ramir Olivé Llorens. *De Angelis* (accèssit Salvador Bové); (25) Joaquim Coll. *De peccato originali* (accèssit premi Salvador Bové); (26) Ramir Olivé Llorens. *De Sacramentis* (accèssit premi Salvador Bové); (27) Josep Castellà Casaramona. *Summa philosophica luliana* (no s'especifica el premi); (28) Joan Avinyó. *Vida del doctor arcangèlich* (premi d'una devota luliana); (29) Francesc Villaronga. *Les 100 proposicions herètiques atribuïdes al Beat Ramon Lull* (premi ofert per un anònim); (30) Moisés Alujas (accèssit del premi anterior); (31) Josep Viadé. *Estudi sobre la Teología luliana del bisbe de Vich Strauch* (no s'especifica el premi); (32) Joan Rodríguez Grau. *Tractat de Moralibus* (accèssit al premi anterior). La resta de premis van quedar deserts.

de Barcelona, Gerona, Tarragona, Mallorca y Navarra», i, en concret, jovent. Ple d'orgull, Bové afirmava que «atraído suavemente por el resplandor doctrinal del Lulismo, el clero joven, los hombres prestigiosos de mañana, dedica largas vigiliás al estudio del Doctor Arcangélico» i això demostrava, segons ell, que «el Renacimiento luliano es un hecho».¹⁴²⁷ Moltes d'aquestes composicions es conserven encara al Fons Salvador Bové del Seminari de Barcelona, i malauradament encara estan per estudiar.¹⁴²⁸ Una llàstima, perquè, tal com afirma el mateix Bové, és possible que aquest certamen mereixi «señalarse con piedra blanca en los anales de la Ciencia española» o almenys de la catalana, diríem nosaltres, encara que, en el seu optimisme exagerat, Bové afirma que el Certamen «adquirirá en la Historia (no lo dudamos) las proporciones de grandioso é inusitado acontecimiento patrio».¹⁴²⁹

L'entrega de premis va començar amb un parlament de Josep Miralles i Sbert (1860-1947), canonge de la catedral de Palma de Mallorca, president del jurat i futur bisbe de Lleida, Barcelona i Mallorca.¹⁴³⁰ També s'hi van llegir públicament poesies de Jaume Barrera i de Miquel Costa i Llobera (que, recordem, formava part del jurat i, presumiblement, va assistir a l'acte i llegir ell mateix aquestes poesies), i, com no podia ser d'una altra manera, un sextet va interpretar composicions musicals, d'entre les quals destaca la *Patria Nova* d'Edvard Grieg (1843-1907), una peça popular d'aquest compositor nacionalista norueg que, no per casualitat, va

¹⁴²⁷ BOVÉ, Salvador (1908) *El sistema científico luliano*. Tip. Católica, p. 495.

¹⁴²⁸ ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové*, Institut d'Estudis Catalans, p. 118-19.

¹⁴²⁹ BOVÉ, Salvador (1908) *El sistema científico luliano*. Tip. Católica, p. 496.

¹⁴³⁰ Sobre Miralles, desgraciadament no hi ha gaire bibliografia. Vegeu la seva necrològica a *La Vanguardia*, que inclou una breu biografia: «Fallecimiento del arzobispo-obispo de Mallorca Rvdmo Dr. D. José Miralles Sbert» [s.a] (23/12/1947). *La Vanguardia*, p. 4.

musicar obres d'Ibsen.¹⁴³¹ Igualment, la premsa ens informa de la presència de Pla i Deniel com a representant de l'Ajuntament de Barcelona.¹⁴³² Finalment, l'acte es va cloure amb un discurs filosòfic de Josep Pou i Batlle.

¹⁴³¹ «Certamen d'Estudis Eclesiàstichs» [s.a.] (10/06/1907). *La Ven de Catalunya*, p. 2. La peça en qüestió ja havia estat representada el 14 de març de 1895 al concert en homenatge i divulgació de l'obra a Grieg organitzat pel pianista Joan Gay i l'Orfeó Català dirigit per Lluís Millet a l'Ateneu Barcelonès. [«Espectáculos». [s.a.] (19/01/1895) *La Publicidad*, p. 2.] Es tracta d'una adaptació musical d'un poema de Bjørnstjerne Bjørnson (1832-1910), autor de l'himne de Noruega, que va ser traduït al català per Joan Maragall, malgrat que no consta a la seva obra completa. [«Novas» [s.a.] (21/02/1897) *Lo Catalanista*, p. 15] La partitura original d'aquesta adaptació es conserva al Fons històric de partitures de l'Orfeó Català. [GRIEG, Eduard (1890-1900) *La Patria Nova*. Música manuscrita. Fons històric de partitures de l'Orfeó Català. Topogràfic: C03.01.01.82.] I igualment, la premsa deixa constància que la *Patria Nova*, en efecte, ja era a 1896 «popular entre nosaltres». [«Lo concert del Orfeó Català» [s.a.] (22/03/1896) *La Ven de Catalunya*, p. 11] Una investigació més profunda podria desvelar de quin tipus d'adaptació es tracta i, especialment, en quina versió original de Grieg es basa. Agraïm l'ajuda d'Arnau Domingo en aquesta breu incursió en l'univers musical del catalanisme de tombant de segle.

¹⁴³² *Ibidem*.

8. *La Filosofia catalana* de Josep Pou i Batlle (1907)

La *Filosofia Catalana* de Josep Pou i Batlle s'ha de llegir com una *síntesi* dels tres paradigmes que l'havien precedit en el context de la historiografia nacionalista de la filosofia catalana: els de Torras i Bages, Clascar i Bové. L'autor va mantenir amb tots tres una relació personal i intel·lectual, i això es posa de manifest en el fons de l'obra.¹⁴³³ El diàleg amb ells travessa el discurs sencer. En fa ús explícit, alhora que en critica aspectes significatius, demostrant que ens trobem en un estat avançat del debat que estem estudiant. No debades, s'han acumulat gairebé quinze anys de discussions, i, paral·lelament, el catalanisme ha anat prenent força en la societat civil fins a arribar a polititzar-se.

Ara bé, el discurs de Pou i Batlle és, al mateix temps, un cant de cigne. La seva és l'última contribució important al debat per part del clergat, potser precisament perquè es tracta d'un producte més escolàstic que altra cosa, és a dir, es tractava més aviat d'una exegesi de l'obra dels seus predecessors que no pas d'una obra original. Seguint el model sociològic de Collins, podem afirmar que les postures *fortes* del debat ja havien estat exposades, i que, per aquesta raó, les que sorgien posteriorment (1) o ja estaven condemnades a no tenir cap repercussió mediàtica ni atenció per part dels intel·lectuals; o, contràriament, (2) consistien en meres repeticions. Pou i Batlle peca més aviat d'aquesta segona possibilitat, a diferència de Francesc Pujols, per exemple, qui, com veurem, malgrat ser molt original, no va tenir influència. El debat s'estava tancant, i «l'energia emocional» (Collins) que havia permès organitzar tots els actes públics i institucions que hem estat estudiant fins ara, esgotant. I no obstant això, en el pla teòric, els correctius de Pou i Batlle als seus predecessors són prou significatius i innovadors, especialment: (1) el seu esforç per assentar una nova

¹⁴³³ Ja hem parlat de la seva complexa relació amb Bové. Pel que fa amb Torras i Bages, el propi Pou afirma en aquesta obra que « cada vegada que he tingut la ditxa de tractar-lo me ha semblat que veia reviurer en ell la gloriosa figura del bisbe Oliva» [POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitate de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 28] La relació va existir, doncs. No tenim constància, en canvi, d'un contacte personal amb Clascar, però com exposarem a continuació hi ha prou elements filosòfics que relacionen aquest text amb el discurs de Clascar de 1904 al temple romà de Vic.

justificació metafísica i epistèmica de les filosofies nacionals; i (2) la seva rectificació del caràcter filosòfic català.

8.1. *Biografia de Josep Pou i Batlle*

Qui era Josep Pou i Batlle? Desgraciadament, n'hi ha ben poca informació. Avui dia, les seves traces pel món intel·lectual gironí pràcticament s'han perdut, i gairebé cap publicació moderna l'esmenta. Malgrat això, pensem que és un personatge que val la pena recuperar, en especial, com veurem tot seguit, per la seva contribució al debat sobre la filosofia nacional catalana. A continuació, procurarem esbossar-ne una breu biografia intel·lectual abans de passar, finalment, a l'estudi del seu discurs.

Josep Pou i Batlle va néixer a Girona l'any 1868,¹⁴³⁴ fill de Dominga Batlle (†1899).¹⁴³⁵ De ben jove va entrar a estudiar al seminari de la ciutat. L'any 1893, amb 25 anys, va rebre la «tosura y menores» i, l'any següent, el subdiaconat al Palau episcopal de Girona.¹⁴³⁶ Corresponentment, va celebrar la seva primera missa l'any 1895, a la parròquia del Mercadal.¹⁴³⁷ Tot indica que va ser al voltant d'aquestes dates quan va començar a exercir com a professor al Seminari de Girona, malgrat que no en tinguem constància documental.¹⁴³⁸

¹⁴³⁴ «Necrológicas». [s.a.] (02/02/1957) *Los Sitios de Gerona*, p. 4.

¹⁴³⁵ «Noticias». [s.a.] (07/02/1899) *La Lucha*, p. 2. A la notícia de la mort de Dominga Batlle s'especifica que era viuda. Igualment, Jaume Saló assenyala que la família era parenta «amb els Comadira dels coneguts *Almacenes Llens*» de Girona. [SALÓ, Jaume (28/02/2017) «Mn. Pou, Mn. Alcover i Gaudí de visita a la Catedral de Girona». Edició online: <https://bibliotecagirona.gencat.cat/web/.content/Documentspdf/Momiesdiposit/2017-02-28-Mn-Pou-Alcover-Gaudi-a-Girona.pdf> i, en efecte, ens hem pogut posar en contacte amb Narcís Comadira, el poeta, qui ens ha compartit els seus records sobre l'oncle de la seva àvia.

¹⁴³⁶ «Crónica general. Noticias locales» [s.a.] (23/12/1893) *Diario de Girona*, p. 3; «Crónica general. Noticias locales» [s.a.] (19/05/1894) *Diario de Girona*, p. 2.

¹⁴³⁷ «Crónica general. Noticias locales» [s.a.] (20/06/1895) *Diario de Girona*, p. 2. A la Biblioteca Diocesana del Seminari de Girona es conserva una *Recordança de les noces d'or de la primera missa de Mn. Joseph Pou i Batlle, 1895-1945*, datada del 1945.

¹⁴³⁸ A la pàgina web del Seminari Diocesà de Girona, consta textualment que «Josep Pou i Batlle [hi] ensenyà entre 1893 i 1912». [Breu síntesi històrica]. [s.a.] [s.d] *Seminari Diocesà de Girona*: <http://seminaridegirona.com/historia-del-seminari/> [Consultat el 19/08/2022] Tanmateix, a l'arxiu d'aquesta institució no ens van saber facilitar cap documentació al respecte, i com veurem a continuació tenim bones raons per pensar que la segona data (1912) és

Sorprenentment, tot just dos anys després ja el trobem com a part del jurat dels Jocs Literaris de Girona, organitzats per l'Associació Literària de la ciutat, compartint espai amb Emili Grahit (1850-1912).¹⁴³⁹ És gràcies a aquest esdeveniment que conservem un dels testimonis més valuosos sobre Pou i Batlle: el que en va deixar Tomàs Carreras i Artau (1879-1954). Tal com relata a les seves memòries, l'any 1897, amb tan sols divuit anys, un jove Tomàs Carreras i Artau guanyava el certamen de l'*Associación Literaria de Gerona* per seu treball titulat *El problema de la riqueza*.¹⁴⁴⁰ L'esdeveniment és rellevant en la mesura que li va permetre, en les seves pròpies paraules, «l'haver fet una entrançable amistat amb el qui va ésser el ponent del meu treball en el si del jurat: el Dr. Josep Pou i Batlle».¹⁴⁴¹ La importància històrica d'aquesta coneixença rau en la influència intel·lectual, i especialment filosòfica, de Pou i Batlle cap a Carreras. Tal com confessa ell mateix, «les sucoses converses amb el Dr. Pou, completades amb el préstec d'obres de la seva selecta llibreria, constitueixen la primera base d'una de les aficions més fortes de la meua vida, convertida després en línia de treball: l'estudi del pensament filosòfic de Catalunya».¹⁴⁴² Així doncs, pot considerar-se Pou i Batlle com un mentor filosòfic i catalanista de Tomàs Carreras i Artau.

Entre 1897 i 1899, Pou i Batlle és nomenat catedràtic de lògica i filosofia del Seminari de Girona. Esdevé, d'aquesta manera, la màxima autoritat filosòfica de la ciutat. Jordi Bohigas, a més, afirma que es tractava d'un cas excepcional, dels pocs docents d'aquesta institució amb tendències obertament catalanistes.¹⁴⁴³ No debades, el mateix Carreras i Artau va descriure el seu mestre com a «catedràtic del Seminari, d'aficions lul·lianes i tendències suaristes en filosofia, devot de *La tradició catalana* del Dr. Torras i Bages».¹⁴⁴⁴ Ho confirma el mateix Pou i Batlle, qui el dia de Sant Jordi de 1900 va pronunciar un polèmic sermó catalanista a l'església de Sant Pere Galligans de Girona, «ple de fondo sentiment religiós y d'amor á Catalunya», afirma

errada. Així doncs, no ens atrevim a donar gaire credibilitat a aquesta informació, malgrat que no hi hagi gaire dubte en l'entrada de Pou i Batlle al Seminari com a professor aproximadament en aquests moments.

¹⁴³⁹ «Moviment regionalista». [s.a.] (27/06/1897) *La Veu de Catalunya*, p. 6.

¹⁴⁴⁰ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *La meua Girona. Memòries de Tomàs Carreras i Artau*. Institut d'Estudis Gironins, 16, p. 51.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴⁴² *Ibidem*, p. 52.

¹⁴⁴³ BOHIGAS, Jordi (2007) «Ciència i cultura en el seminari diocesà: 1900-1936». *Església, societat i poder a Girona. Segles XVI-XX*. Ajuntament de Girona, pp. 194-95.

¹⁴⁴⁴ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *La meua Girona. Memòries de Tomàs Carreras i Artau*. Girona: Institut d'Estudis Gironins, 16, p. 51-52.

la premsa de l'època.¹⁴⁴⁵ El sermó va ser publicat el mateix any amb el títol *Instaurare omnia in Christo*.¹⁴⁴⁶ Malauradament, tot indica que, a la llarga, però, aquesta militància catalanista va costar-li, en paraules de Josep Maria Marquès, una «promoció a la inversa»,¹⁴⁴⁷ és a dir, passar d'exercir de professor de filosofia a professor de retòrica, atès que, en les seves pròpies paraules, «el catalanisme tampoc devia ser ben vist al Seminari» i «els elements més marcadament catalanistes són, casualment, allunyats de les primeres càtedres».¹⁴⁴⁸ Val a dir que més enllà de l'afirmació de Marquès, no hem trobat cap altra notícia documental d'aquesta «promoció inversa», i, contràriament, podem constatar (1) que la premsa de l'època mai deixa d'anomenar-lo «catedràtic de filosofia»; i (2) que a la nota de la seva jubilació, es fa constar que era catedràtic d'aquesta matèria, i no pas de retòrica.¹⁴⁴⁹ Això ens porta a dues possibilitats: o l'afirmació de Marquès és errada o, contràriament, Pou i Batlle certament va ser degradat a professor de retòrica en algun moment, però va recuperar la seva plaça com a catedràtic de filosofia amb posterioritat. Només l'aportació de nova documentació podrà aclarir aquesta incògnita.

En qualsevol cas, no hi ha dubte que a partir d'aleshores Pou i Batlle va convertir-se en un dels puntals del modernisme i el catalanisme a Girona, tal com ho palesa especialment la seva intervenció assídua a la premsa local.¹⁴⁵⁰ A la revista *Vida*, per exemple, vinculada al seminari i de la qual Pou i Batlle n'era el censor eclesiàstic i un habitual col·laborador,¹⁴⁵¹ va publicar sobre «l'ensenyansa en les nacions avensades», un tema que el tocava d'aprop, com a professor del seminari.¹⁴⁵² Significativament, també va intervenir per escrit en

¹⁴⁴⁵ «Notícies religioses» [s.a.] (08/07/1900) *La Ven de Catalunya*, p. 2.

¹⁴⁴⁶ POU I BATLLE, Josep (1900) *Instaurare omnia in Christo. Serró que en la sòlemne funció religiosa dedicada per la Confraria de St. Jordi ... al excels Patró de Catalunya*. Pacia Torres. No per casualitat, pot trobar-se una breu crítica d'aquest discurs a *Lo pensament català* de Bové: «Llibres rebuts» [s.a.] (15/07/1900) *Lo pensament català*, p. 8.

¹⁴⁴⁷ MARQUÈS, Josep Maria (2003) «La diòcesi de Girona i la cultura, al segle XX. Fets i qüestions». Albertí, Jordi (ed.) *Germunabit. L'expressió religiosa en llengua catalana al segle XX*. Barcelona: Arquebisbat de Barcelona [etc.], p. 44.

¹⁴⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁴⁹ «Crònica general» [s.a.] (26/09/1920) *Diari de Girona*, p. 6.

¹⁴⁵⁰ GERION (09/06/1951) «Angulo de la Ciudad. El modernismo en Girona». *Los Sitios de Girona*, p. 4.

¹⁴⁵¹ Maria Dolors Fulcarà confirma que Pou i Batlle «és un dels noms que apareixen sovint a les planes del periòdic» i que, *de facto*, «exercia una gran influència sobre la revista». De fet, fa constar que hi va haver polèmiques al voltant de la seva tasca de censura. Vegeu: FULCARÀ, Maria Dolors (1976) *Girona i el modernisme. Contribució a la història dels ambients politico-culturals del començament de segle*. Instituto de Estudios Gerundenses, pp. 31 i 50.

¹⁴⁵² POU I BATLLE, Josep (15/10/1902) «L'ensenyansa en les nacions avensades». *Vida*, pp. 2-5.

la defensa de Jacint Verdaguer en el moment de les seves conegudes polèmiques.¹⁴⁵³ Finalment, a *Vida* també hi va publicar un llarguíssim article reflexionant sobre la incompatibilitat entre la nacionalitat espanyola i catalana, i rebutjant, per tant, la idea de la *patria chica*.¹⁴⁵⁴ Val a dir que aquest article va despertar una profunda admiració a Prudenci Bertrana (1867-1941), col·laborador també a *Vida*, i qui a la seva novel·la *El Vagabund* dona força testimonis directes sobre Pou i Batlle (a qui literàriament anomena “Dr. Palou”), especialment sobre la seva tasca de censor.¹⁴⁵⁵

Tanmateix, d'aquesta època és molt més rellevant per a nosaltres la publicació d'una ressenya i crítica de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, que podria ben tractar-se del seu primer contacte amb Bové.¹⁴⁵⁶ En aquest article, afirmava estar d'acord amb la descripció del caràcter filosòfic català que havia ofert Bové a la seva obra. Ara bé, dissentia en què, precisament, Ramon Lull hi encaixés tan bé com pretenia el seu autor. En paraules del mateix Pou i Batlle:

En nostre concepte, l'armonisme lulià es un armonisme que además de resentirse molt de la influencia platónica, no está gayre en armonía ab el carácter catalá. Y es que en la filosofía luliana hi entra, y no com á cosa secundaria y purament externa, un element subjectiu, convencional, mes ingenios y original que sólit, y de poquissima utilitat real que no encaxa

¹⁴⁵³ POU I BATLLE, Josep (30/06/1902) «El perquè de les tribulacions de mossèn Cinto». *Vida*, pp. 175-181.

¹⁴⁵⁴ Article es titula «Qui té rahó?», i va sortir publicat en cinc parts al llarg de 1902, des del primer número de *Vida*: POU I BATLLE, Josep (26/02/1902) «Qui té rahó?». *Vida*, pp. 3-5; (23/02/1902), pp. 2-4; (29/05/1902), pp. 3-7; (15/06/1902), pp. 2-6; i (15/07/1902), pp. 3-6. Un estudi exhaustiu de l'article podria ser interessant per afegir una opinió al debat nacionalista de tombant de segle.

¹⁴⁵⁵ En aquesta novel·la, Bertrana afirma que l'article de Pou i Batlle és «doctrinal, sil·logístic, profund, atapeït d'erudició i de lògica». Pel que fa a la tasca de censor, Bertrana afirma que Pou i Batlle afirma sempre que «calia malfiar-se sobretot de les [composicions] poètiques, en les quals el dimoni sap dissimular, valent-se de fórmules alambinades en aparença inofensives, conceptes immorals i herètics» i que, en especial, «el docte catedràtic, com tota l'alta clerecia, desconfiava dels capellanets poetes, els quals en llur concepte, en lloc de servir els interessos de l'Església, fomentaven la sensualitat i el paganisme». FULCARÀ, Maria Dolors (1976) *Girona i el modernisme. Contribució a la història dels ambients político-culturals del començament de segle*. Instituto de Estudios Gerundenses, p. 50.

¹⁴⁵⁶ L'article va sortir publicat en dues parts: POU I BATLLE, Josep (30/08/1902) «El Beat Ramon Lull y la filosofia nacional de Catalunya». *Vida*, pp. 245-248; i (15/09/1902), pp. 260-263.

pas ab el caràcter pràctich, enemich d'artificis y arrapat sempre á la realitat de les coses que distingeix á la gent catalana.¹⁴⁵⁷

Contràriament a la tesi de Bové, doncs, el nostre autor arribava a qualificar a Llull de «sofista», oferint una anàlisi peculiar del funcionament de l'*Ars magna*. En la seva argumentació, Pou i Batlle es refugiava en l'autoritat de Menéndez Pelayo i, especialment, de Torras i Bages, considerant a Llull «una escepció, encare que gloriosa, com diu el Dr. Torras y Bages, del caràcter catalá, positiu, mes analítich que sintétich, en tot moderat y tan amich d'observar bé'ls detals com dificil de enlluhernarse ab generalisacions abstractes».¹⁴⁵⁸ Tanmateix, concloïa que pel fet que Llull no fos el «representant del taranná de la filosofia de la Terra, no queda empetitida la seva significació é importancia científica», i arribava a considerar-lo més avançat que Bacon, Reid i inclús que Hegel.¹⁴⁵⁹ Finalment, en aquest article Pou i Batlle proposava dues altres figures com a veraders filòsofs nacionals dels Països Catalans: Joan-Lluís Vives i Jaume Balmes. Com veurem, aquesta serà una opinió que l'autor va matisar significativament al seu discurs de 1907.

No obstant això, aquesta no va ser l'única renyina lul·lista que van tenir públicament Pou i Batlle i Bové. Dos anys més tard, els trobem de nou discutint a la premsa en relació amb el veritable nom de l'autor del *Llibre de contemplació: Llull* (amb ela doble) o *Lull* (amb una sola ela).¹⁴⁶⁰ No debades, en aquells moments Pou

¹⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 260.

¹⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 263.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁰ La polèmica la va començar Pou i Batlle quan va publicar una ressenya negativa (en dues parts) d'un text de Maura sobre l'ortodòxia de les doctrines lul·lianes, on adjuntava una nota en què defensava que històricament el nom del filòsof s'havia escrit amb una sola ela, i remetia a l'autoritat de Pere Daguí, Torras i Bages, Verdaguer i, inclús, Alcover. En favor de la seva tesi, afirmava que «altrament, no endeviném pas perque els que escriuen Llull no han de dir també *llulíá* i *llulisme*». [POU I BATLLE, Josep (10/11/1904) «Lo Iltm. Sr. Bisbe de Oriola y la ortodòxia de les doctrines lulianes». *Lo Geronés*, p. 1; la segona part de l'article, a (26/11/1904), pp. 1-2.] La resposta de Bové és divertidíssima però agressiva. Hi afirma, per exemple, a més de raons d'etimologia històrica, que si la tesi del seu contrincant fos certa, «aleshoras els que diém *amable* hauríam de dir *amablítat* en lloch de *amabilitat*; els que diém *honor* hauríam de dir *honora* en lloch de *honra*». I sobre les autoritats modernes esmentades, Bové afirma contundentment que «dech manifestarli que dits senyors se feyan corretgir per altri l'ortografia de llur obras», fet que podia confirmar en primera persona pel tracte personal que sabem que va tenir amb Verdaguer i Torras i Bages. [BOVÉ, Salvador (14/01/1905) «El veritable nom de casa del Beat Ramòn. Carta oberta al doctor mossen Joseph Pou y Batlle, catedràtich de Filosofia al Seminari de Girona». *La Ven de Catalunya*, p. 2.]

esdevindrà el president de la Protectora de la Llengua Catalana a Girona i corresponsal del *Diccionari Català-valencià-balear* d'Antoni Maria Alcover a la ciutat. Fins i tot, es té constància que va ser Pou i Batlle qui va acollir a casa seva a Alcover i Antoni Gaudí a la seva visita a la catedral de Girona l'any 1901, realitzada amb l'objectiu que l'arquitecte pogués documentar-se bé per a la seva intervenció a la catedral de Mallorca.¹⁴⁶¹ En qualsevol cas, la sang no va arribar al riu entre Bové i Pou, i més tard els trobem col·laborant amistosament: d'una banda, a l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics (on estava programat que ambdós impartissin una conferència); i, de l'altra, al Certamen de Ciències Eclesiàstiques celebrat tres anys tard, 1907, i on Pou i Batlle va llegir el discurs que publicarà immediatament amb el títol *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*.¹⁴⁶² Entremig, també va publicar un altre sermó catalanista, pronunciat a la catedral de Girona el 28 de març de 1904: *Per Catalunya*.¹⁴⁶³

Després del Certamen de Ciències Eclesiàstiques de 1907, Pou i Batlle va continuar la seva activitat com a catedràtic, prevere i articulista nacionalista. Va presidir els Jocs Florals de Girona de 1907 i, poc després, va impartir una pintoresca conferència sobre «l'hipnotisme y els fets miraculosos».¹⁴⁶⁴ Igualment, no va abandonar pas la defensa de la filosofia nacional. Va ressenyar *El sistema científic luliano* de Bové, qualificant-la «d'una obra important», en la mesura que calia, tal com Bové desitjava, «recusar la tradició científica catalana, fentla rajar de ses fonts legítimes, però adaptantla a les circumstancies modernes y actuals».¹⁴⁶⁵ Al cap i a la fi, doncs, Pou va acabar adoptant el mateix ideal que Bové, malgrat les seves reticències amb el lul·lisme. No debades, Pou i Batlle acabava l'article reclamant la constitució d'una «Càtedra de Filosofia

¹⁴⁶¹ ELIAS, Jorge (10/03/1957) «El viaje de Gaudí a Gerona en 1901». *Los Sitios de Gerona*, p. 5.

¹⁴⁶² POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitate de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras.

¹⁴⁶³ POU I BATLLE, Josep (1904) *Per Catalunya: Sermó predicat en la Seu de Girona el Dilluns Sant del any 1904, durant l'Hora Santa de la Cofraria de S. Jordi*. Imp. Rahola.

¹⁴⁶⁴ «Jocs Florals de Girona» [s.a.] (09/10/1907) *El Poble Català*, p. 1; «Noticias» [s.a.] (30/11/1908) *La Lucha*, p. 2. Igualment, conservem una carta d'aquesta època amb Josep Dachs i Carné en què Pou i Batlle li demana que intercedeixi amb Enric Prat de la Riba per col·locar el seu cosí com a mestre en alguna escola. [POU I BATLLE, Josep (21/07/1908) «Carta de Josep Pou i Batlle a Josep Dachs i Carné». Fons Enric Prat de la Riba. Arxiu Nacional de Catalunya. Referència: ANC1-137-T-3422] Dachs havia estat ordenat sacerdot el dia 17 de setembre de 1898 i, segons afirma d'Alexandre Olivar, «fou sempre devotíssim del Dr. Torras i Bages». [TORRAS I BAGES, Josep (1994) *Obres completes*, X, p. 223].

¹⁴⁶⁵ POU I BATLLE, Josep (06/07/1908) «Una obra important». *La Ven de Catalunya*, p. 2.

Catalana» a la Universitat de Barcelona que, desgraciadament, no ha existit mai.¹⁴⁶⁶ Igualment, Pou i Batlle va contribuir a l'apologètica balmesiana encapçalada pel cercle eclesiàstic de Vic, i l'any 1910 (l'any del Congrés Apologètic de Balmes a la ciutat) va impartir una conferència sobre el filòsof a Girona convidat per l'Acadèmia de Sant Lluc de la Congregació de la Immaculada.¹⁴⁶⁷ Segons relata la premsa, l'esmentada conferència va tractar Balmes com a sociòleg, i el reporter qualifica Pou i Batlle «d'un dels balmesians més coneguts de la nostra terra».¹⁴⁶⁸ En ocasió de l'esmentat Congrés, també val la pena esmentar que Pou i Batlle va ressenyar favorablement la defensa que Bové va fer-hi de les tesis lul·lianes contra Sabino M. Lozano.¹⁴⁶⁹

Més enllà d'aquestes polèmiques, en aquella època Pou i Batlle ja ha esdevingut una persona pública i de prestigi. El mateix any 1910, per exemple, va prologar la poesia inèdita de Joan Planas i Feliu (1847-1896)¹⁴⁷⁰ i, poc després, va presidir la comissió organitzadora del V Concurs Nacional d'Història de Catalunya, organitzat per l'Ajuntament de Girona.¹⁴⁷¹ L'any 1917, va arribar a impartir un curs sencer sobre aquesta temàtica en què, segons la premsa, «assistieron gran número de alumnos de los que se preparan para el próximo concurso y otras personas deseosas de conocer la historia de nuestra tierra, tan desconocida, desgraciadamente, por muchos catalanes».¹⁴⁷² Per aquesta tasca divulgativa, va ser premiat i reconegut públicament pel mateix consell nacional de l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana.¹⁴⁷³

¹⁴⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁷ «Les comarques. Girona» [s.a.] (25/03/1910) *La Veu de Catalunya*, p. 5.

¹⁴⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁶⁹ Es tracta d'una ressenya al discurs de Bové, publicat dos anys després del Congrés Apologètic de Vic: BOVÉ, Salvador (1912) *Al margen de un discurso: el R.P. Sabino M. Lozano, O.P., en el Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vich*. Tip. José Burés. La ressenya de Pou i Batlle pot trobar-se a: POU I BATLLE, Josep (14/07/1912) «Al margen de un Discurso». *Diari de Girona*, p. 4.

¹⁴⁷⁰ PLANAS I FELIU, Joan (1910) *Semprevives: poesies*. La Veu de l'Empordà. Per a una ressenya de l'obra, en la qual es parla força del pròleg de Pou i Batlle, vegeu: «Semprevives» [s.a.] (12/03/1911) *La Il·lustració Catalana*, p. 139.

¹⁴⁷¹ Sobre la preparació d'aquest concurs, vegeu, entre molts d'altres: «V Congrés Nacional d'Història de Catalunya» [s.a.] (03/11/1916) *La Veu de Catalunya*, p. 2. El cartell del concurs pot trobar-se a: «V Congrés Nacional d'Història de Catalunya» [s.a.] (22/12/1916) *El Poble Català*, p. 1.

¹⁴⁷² Sobre el curs d'història de Catalunya que va impartir Pou i Batlle, vegeu: «Crònica general» [s.a.] (17/01/1917) *Diari de Girona*, p. 4.

¹⁴⁷³ Segons la premsa, «el Consell de la Protectora ha acordat adreçar una calurosa enhorabona i un Diploma de Cooperació al President de la Comissió delegada de Girona, Dr. En Josep Pou i Batlle, pels valiosos fruits del Concurs

L'any 1920, Pou i Batlle va jubilar-se del seu càrrec de catedràtic al Seminari a l'edat de 52 anys, quatre abans del que li hagués pertocat.¹⁴⁷⁴ L'última manifestació intel·lectual de què tenim constància és la publicació, l'any 1925, d'un altre sermó, titulat *L'ideal de la religiosa*.¹⁴⁷⁵ Igualment, sabem que en aquelles dates va col·laborar amb la comissió d'Estudi de la Masia Catalana.¹⁴⁷⁶ Finalment, l'any 1932, el trobem com a «capellà custodi» de l'església del Sagrat Cor de Girona,¹⁴⁷⁷ i és possible que al mateix moment participés com a orador en diversos mítings d'ideologia carlina, com a mínim al teatre municipal de Girona i a Santa Coloma de Farners, juntament amb Joan Bartrina.¹⁴⁷⁸

Desconeixem la seva activitat durant la guerra i la postguerra. El seu nom desapareix pràcticament de les pàgines de la premsa. La seva necrològica assegura que «desde algunos años a esta parte el Dr. Pou llevó vida muy retirada, ocupándose emperero en la medida de sus fuerzas del cumplimiento de sus funciones eclesiásticas».¹⁴⁷⁹ El seu catalanisme fervorós, que ja li havia portat problemes amb l'autoritat eclesiàstica de la restauració, de ben segur que també degué ser de difícil encabir en el nou règim. Va morir a principis de 1957, a l'edat de 89 anys.¹⁴⁸⁰

d'Història de Catalunya donat per ell en el Grup escolar gironí que tant ha contribuït al brillant èxit del V Concurs Nacional d'Història de Catalunya, celebrat darrerament en dita ciutat». [«Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana» [s.a.] (23/11/1917) *La Veu de Catalunya*, p. 11.]

¹⁴⁷⁴ «Crònica general» [s.a.] (26/09/1920) *Diari de Girona*, p. 6.

¹⁴⁷⁵ POU I BATLLE, Josep (1925) *L'ideal de la religiosa: ab sos deures y recompenses: tret del verset XVI del segon capítol del sagrat llibre dels Cantichs*. Carreras.

¹⁴⁷⁶ POU I BATLLE, Josep (11/12/1925) «Correspondència entre Josep Pou i Batlle i la comissió de l'Estudi de la Masia Catalana». Fundació Concepció Rabell-Estudi de la Masia Catalana. Arxiu Nacional de Catalunya. Referència: ANC1-1145-T-2573. Sobre el projecte d'estudi de les masies catalanes als anys 20, vegeu: SOLÀ, Montserrat (2018) «L'estudi de la masia catalana o com "obrir" un armari». *Caramella*, 23, pp. 107-113.

¹⁴⁷⁷ «L'estat s'ha incautat avui dels bens que ocupaven els pp. jesuïtes» [s.a.] (17/02/1932) *Diari de Girona*, p. 2.

¹⁴⁷⁸ «De la darrera carlinada» [s.a.] (21/05/1932) *Clar i Net*, p. 5; «Facècies» [s.a.] (21/05/1932) *Clar i Net*, p. 12. Val a dir que els articles esmentats són poc explícits, i no hem trobat altres fonts per contrastar la informació, però Narcís Comadira ens ha confirmat la ideologia política del seu tiet-avi.

¹⁴⁷⁹ «Necrológicas». [s.a.] (02/02/1957) *Los Sitios de Gerona*, p. 4.

¹⁴⁸⁰ *Ibidem*.

8.2. *El discurs de 1907. Una filosofia catalana sense filòsof nacional*

8.2.1. *Justificació de les filosofies nacionals*

Filosòficament, el discurs de Pou i Batlle es fonamenta en una justificació metafísica de l'*existència* de les filosofies nacionals. Abans de res, calia legitimar la possibilitat d'aquests discursos, menystinguts pels que defensaven, tal com ell ho presenta, les dues tesis següents: (1) la *Tesi cosmopolita*: només hi ha una pàtria, la humanitat, l'espècie humana; i (2) la *Tesi epistèmica*: de veritat només n'hi ha una i és «patrimoni de tots els essers racionals».¹⁴⁸¹ La primera tesi nega l'existència de les nacions *per se*, i la segona, la d'un presumpte pluralisme epistemològic. D'aquí, doncs, que qui defensà ambdues es vegi abocat a l'opinió, tal com ho presenta Pou i Batlle, que «la Ciència no té pàtria, ni conex fronteres, sinó que es per igual patrimoni de tots els essers racionals que poblen la superfície de la terra».¹⁴⁸² Per a refutar aquesta posició, Pou i Batlle no nega en cap moment la unitat ni de l'espècie humana ni de la veritat. Contràriament, la seva estratègia consisteix a mostrar que la unitat indiscutible d'espècie i veritat es manifesta terrenalment de manera *diversa*: la primera, en la pluralitat de *races* humanes, enteses en el sentit fenotípic del terme; i la segona, en la pluralitat de *caràcters*, que, al seu torn, comporta inevitablement una diferenciació en tots els àmbits intel·lectuals i artístics, inclòs, doncs, el filosòfic.

La clau de volta del seu argument és la manifestació *necessàriament mediada* de la unitat a través de la diversitat. Segons Pou i Batlle, la mediació es deu a la particular composició del subjecte humà. Pou afirma que els éssers humans estem compostos per un element orgànic (la matèria, el cos) i un element inorgànic (la forma, l'ànima), i que *a priori* ambdós són «intrínsecament independents».¹⁴⁸³ Ara bé, *de facto* ambdós elements estan vinculats temporalment en l'individu, formant una «dependència extrínseca é indirecta, però efectiva, natural y contínua».¹⁴⁸⁴ És aquesta dependència fàctica i temporal (però no *ontològica*) la que implica que l'enteniment intel·lectiu «no [pugui] funcionar sense que funcionin també los sentits» i, afegeix, «en especial l'imaginació, ja *previament*, exitant l'activitat intel·lectual y subministrantli materials, ja *simultaniament*, formant y

¹⁴⁸¹ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 6.

¹⁴⁸² *Ibidem*.

¹⁴⁸³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 9.

presentant a l'enteniment imatges sensibles, representacions imaginatives (*fantasmata imaginationis*)» (la cursiva és seva).¹⁴⁸⁵ Així doncs, la col·laboració fàctica entre la matèria i l'intel·lecte comporta que el segon treball necessàriament amb els materials que li aporta la primera a través de la sensibilitat i la imaginació humanes i, per tant, que en funció de la realitat material on es trobi el cos, l'intel·lecte conclogui coses diferents. Es genera, d'aquesta manera, afirma Pou i Batlle, una «fesomia espiritual» diferencial en els col·lectius humans, simètrica a les diferències materials que palesa la «fesomia física distintiva» de les presumptes races humanes.¹⁴⁸⁶ No debades, anomena a les nacions «persones morals».¹⁴⁸⁷

Dins de l'espiritual, Pou i Batlle inclou dos tipus de particularismes. D'una banda, particularismes etnològics, és a dir, en el caràcter, el talent, les aptituds dels integrants de diferents nacions; però, d'altra banda, també trobem particularismes en les manifestacions artístiques i intel·lectuals dels pobles, és a dir, *estils nacionals* diferents en diferents disciplines, entre les quals esmenta la música, l'arquitectura, la pintura, la literatura i, lògicament, la filosofia.¹⁴⁸⁸

No hi ha dubte que aquesta teoria helimòrfica de Pou i Batlle, d'inspiració suarista, té semblances amb la defensada per Clascar tres anys abans a la sessió apologètica de Balmes.¹⁴⁸⁹ Tanmateix, convé recordar que Clascar l'usava per *desacreditar* les filosofies nacionals, no pas per justificar-les. Identificava l'element formal d'una doctrina amb el dogma catòlic, i considerava que tota doctrina bastida sense la gràcia (és a dir, sense aquest contingut doctrinal catòlic) estava mancada d'element formal en absolut. Conseqüentment, Clascar

¹⁴⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 7.

¹⁴⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁸⁹ En una nota, Pou i Batlle aclareix que si anomena «forma» a l'ànima racional és precisament perquè «constitueix al cos en l'especie de substància vivent». Aquest ús del terme estava registrat i legítimat, segons ell, per: (1) l'ús que també en van fer els escolàstics; (2) certs concilis catòlics (esmenta Letran i Viena); i (3) l'ús de Pius IX (predecessor de Lleó XIII). Per a nosaltres, és especialment interessant la referència a l'escolàstica, perquè la noció que hi defensa és molt propera, en efecte, a la noció de «forma» de Suárez, segons la qual «even though the substantial form is the actuality of the matter —afirma Christopher Shields—, this does not deprive matter of its casual efficacy» (SHIELDS, Christopher (2021) «Francisco Suárez». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/suarez/> [Consultat el 08/08/2022]. No debades, Tomàs Carreras i Artau afirma a les seves memòries que Pou i Batlle era de «tendències suaristes en filosofia». [CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *La meua Girona. Memòries de Tomàs Carreras i Artau*. Girona: Institut d'Estudis Gironins, 16, p. 51-52.] Una investigació de les arrels suaristes de *La Filosofia Catalana* de Pou i Batlle podria aclarir encara més aquest aspecte.

anomenava «filosofies nacionals» *només* a les doctrines presumptament incompletes (és a dir, no catòliques) i a mercè dels capricis amb què la matèria afecta l'intel·lecte humà, que res tenien a veure amb la naturalesa sobrenatural (i revelada) de la veritat. En canvi, per a Pou i Batlle l'element formal no és un contingut o doctrina, sinó la *substància intel·lectual* mateixa que permet la reflexió, en el cas humà alimentada necessàriament per la matèria a què està accidentalment vinculada. Així doncs, per a ell no té sentit concebre la possibilitat de doctrines mancades d'element formal, perquè aquest és constitutiu dels éssers humans. Contràriament, per a Pou i Batlle tota doctrina, sigui o no catòlica, és inevitablement «filosofia nacional», perquè vulgui o no s'atindrà als condicionants materials del territori on s'hagi gestat. Aquests condicionants són els *propis de la raça* del lloc, aquells que la constitueixen diferencialment, tant fenotípicament («fesomia física») com en caràcter («fesomia espiritual»), en la mesura que el caràcter és resultat del treball de l'intel·lecte amb el contingut ofert accidentalment per la matèria. Per primera vegada, doncs, trobem una *teoria* als Països Catalans que permet afirmar que, sigui o no cristiana, la seva filosofia serà necessàriament ben catalana. Que sigui o no cristiana és un *accident històric*, segons Pou i Batlle. Bové, per exemple, no havia defensat explícitament cap teoria per a justificar l'existència de les filosofies nacionals en general. Simplement, concebia que la constatació d'un caràcter diferencial català (i el seu corresponent caràcter filosòfic) era prova suficient per demostrar l'existència de la filosofia nacional catalana. Ara bé, no explicava a què es devia aquesta diferenciació ni, encara menys, entrava en la discussió amb Torras i Bages sobre si el cristianisme n'havia de ser un tret constitutiu de la catalanitat. Simplement, entenia que el pensament català l'era, de catòlic, però per raons *històriques*, no essencials. Per tant, Bové es restringia completament al cas concret dels Països Catalans, sense teoritzar més enllà. En canvi, Pou i Batlle, que pretén bastir una *teoria universal* sobre la causa i naturalesa de les filosofies nacionals, demostra que una doctrina *sempre* és filosofia nacional, independentment del contingut que la basteixi, sigui catòlica o no.

En concret, les causes *materials* que afecten indirectament l'intel·lecte són *tres*, segons l'autor: climatològiques, geogràfiques i hereditàries.¹⁴⁹⁰ No fa falta que reitem que aquests elements eren usats pels nacionalistes perennelistes d'arreu (inclosos els catalans) com a determinants i criteris d'individuació de les nacions. El propi Pou i Batlle ni s'entreté a descriure'ls, perquè eren prou coneguts pel seu públic. Només posa exemples, ben significatius, com ara la presumpta afectació del clima en la desigual aplicació del sistema parlamentari al Regne Unit (exitosament) i als països meridionals (fallidament), on considera que no ha

¹⁴⁹⁰ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existència, sos caràcters, sa decadència y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 9.

generat més que «desordres, injustícies y despotismes».¹⁴⁹¹ I també, la idea que un infant, malgrat pertànyer a una raça per naixença, si es trasllada de ben jove a una altra societat, adoptarà el caràcter intel·lectual de la raça dominant en aquest nou ambient, en la mesura que rebrà *aportacions* materials diferents amb què fer discórrer el seu intel·lecte.¹⁴⁹² Per tant, conclou Pou i Batlle, «la veritat no té patria ni conex fronteres, però la ciència humana, es dir, lo conexement discursiu, mediat, de la veritat sí que'n té de patria y en conex de fronteres, perquè els procediments, métodos, maneres de percibir y atenyer la veritat se ressenten de la influencia del país y del clima, de la rassa, de l'educació de l'ambient intel·lectual y moral en que viu y se desenrotlla el subjecte cognoscent».¹⁴⁹³ Queda defensada d'aquesta manera, doncs, la veritat en majúscula sense haver de renunciar a la pluralitat de caràcters i perspectives filosòfiques nacionals. Es tracta, sens dubte, d'un perspectivisme, però un perspectivisme nacionalista.

8.2.2. Definició del caràcter filosòfic català

Com no podia ser d'una altra manera, un dels elements que segons Pou i Batlle componen més vivament la «fesomia espiritual» de les nacions és la llengua pròpia, ja que «allí ahon hi haja una llengua propia, característica, distinta y diferent de totes les altres llengües, allí há d'haverhi també pensament propi».¹⁴⁹⁴ El lligam entre llengua i pensament, Pou i Batlle l'estableix a través d'una teoria verbal de la representació, considerant que pensar no és res més que «parlar interiorment» i parlar, corresponentment, no és res més que «pensar exteriorment».¹⁴⁹⁵ En la mesura que es tracta d'un mateix fenomen, doncs, manifestat en dues formes diferents, considera que a tot caràcter i pensament col·lectius diferencials (nacionals) els correspon *necessàriament* una llengua diferencial; i, a la inversa, que tot grup humà que no posseeix una llengua pròpia no pot tenir *necessàriament* ni un caràcter ni un pensament diferencials. La llengua pròpia és, doncs, una condició suficient i indestruable de l'existència d'un pensament propi. Al cap i a la fi, permet a l'autor discriminar si es tracta o no d'una nació, és a dir, si els elements materials que informen el grup han arribat a diferenciar-lo suficientment en el físic, en el caràcter i en el pensament/parla. Totes aquestes manifestacions van

¹⁴⁹¹ *Ibíd.*, p. 10.

¹⁴⁹² *Ibíd.*

¹⁴⁹³ *Ibíd.*, p. 8.

¹⁴⁹⁴ *Ibíd.*, p. 10.

¹⁴⁹⁵ *Ibíd.*

necessàriament de la mà. En aquesta mesura, conclou Pou i Batlle, la llengua diferencial és «senyal inequívoca, prova infalible de l'existència y realitat de les *ciències nacionals*».¹⁴⁹⁶

Amb aquest argument a la mà, Pou i Batlle aprofita l'avinentesa i nega l'existència en absolut d'una «manifestació una y sustancialment homogènia de l'activitat intel·lectual dels habitants d'Espanya».¹⁴⁹⁷ Igual que ja havien fet Clascar i Font prematurament l'any 1896, Pou i Batlle també arremet contra Menéndez Pelayo i la seva «ciència espanyola». La raó és conseqüent amb la seva teoria de les filosofies nacionals: «Espanya — afirma — no és, ni ha sigut may, una societat política constituïda per una sola rassa, sinó per varies rasses de diferent origen, diferent història, divers caràcters y diversa cultura».¹⁴⁹⁸ De nou, el criteri lingüístic i material (racial, climàtic, etc.) serveix a l'autor per defensar que a l'estat espanyol hi ha *quatre* races o nacions, i no pas una: la basca, la gallega, la castellana i la catalana (aquesta última entesa com a Països Catalans, en la mesura que la raça està composta, segons Pou i Batlle, per tots els territoris de parla catalana).¹⁴⁹⁹ Així doncs, cada una d'aquestes nacions presumptament té una «fesomia física» i una «fesomia espiritual» diferencials, inclosa, doncs, una filosofia nacional. Això comporta que, amb propietat, només puguem afirmar que «no hi há, no pot haverhi, unitat y homogeneïtat de pensament, una ciencia espanyola, sinó varies ciencias, totes espanyoles, però quiscuna ab carácter y fesomía propia».¹⁵⁰⁰ Accidentalment, doncs, les filosofies o ciències nacionals basca, gallega, castellana i catalana són espanyoles, però només perquè actualment formen part l'estat espanyol, que, com hem vist, Pou i Batlle defineix com a una mera «societat política». Ara bé, en cap cas pot entendre's que existeixi *una sola* filosofia nacional en un estat plurinacional (i pluriracial, segons Pou i Batlle). Solament les nacions són posseïdores d'un pensament diferencial, no els estats. Si no hi ha una identificació absoluta entre estat i nació, com seria el cas d'Espanya, aleshores la pluralitat de «ciències nacionals» en el seu si (igual que de llengües, caràcters, etc.) és inevitable. Irònicament, Pou i Batlle reforça aquesta tesi a través de l'autoritat dels propis Laverde i Menéndez Pelayo. Fent un ús equívoc i descontextualitzat d'alguns fragments de la *Ciencia española* i la *Historia de los Heterodoxos españoles*, pretén demostrar com aquests autors van contradir-se i defensar, *malgré lui*, que els Països Catalans tenien un caràcter filosòfic diferencial de la resta d'Espanya, i, fins i tot, una història filosòfica pròpia.¹⁵⁰¹ Més enllà de si la seva exegesi és consistent o no, el cert és que la maniobra de Pou i Batlle és prou clara i significativa, i coincideix amb l'afany regionalista que havia iniciat el nostre debat: atacar els fonaments intel·lectuals del nacionalisme espanyol per tal d'obrir-hi

¹⁴⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴⁹⁹ *Ibidem*, n.1.

¹⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵⁰¹ *Ibidem*, pp. 12 (n. 3), 13 (n. 1) i 14-16 (n.1).

una esclatxa que permeti diferenciar-se'n *etnològicament* i *filosòfica*, però sense posar en dubte la identitat *política* dels catalans com a espanyols.

Ara bé, què diferencia els catalans de la resta de nacions (espanyoles o no)? Ja hem fet notar que per a Pou i Batlle la diferenciació és, d'una banda, *física* i, de l'altra, *espiritual*. Ambdós elements són manifestacions d'una mateixa influència: la que les causes materials esmentades (clima, herència, etc.) tenen directament sobre el cos (racisme fenotípic) i, indirectament, sobre l'intel·lecte. Pou i Batlle no s'ocupa pas de la «fesomia física» dels catalans, malgrat que la seva insistència en aquest punt l'uneix amb el racisme positivista i catalanista de finals del segle anterior, representat als Països Catalans pel «racisme ètnic» de Pompeu Gener i el racisme frenològic de Bartomeu Robert (1842-1902).¹⁵⁰² Contràriament, l'interès de Pou i Batlle rau en la «fesomia espiritual», és a dir, en el *caràcter* català tant en el seu vessant etnològic com filosòfic. Com no podria ser d'una altra manera, en aquest aspecte està profundament influït per *La tradició catalana*. Descriu els catalans com a «actius, treballadors y econòmichs», contraris a «altres rasses de la península (...) [que tenen] totes les qualitats oposades». ¹⁵⁰³ Igual que Torras i Bages, atribueix aquesta diferència no només a factors merament físics, sinó també històrics i intel·lectuals, i en especial a «l'influència romana, més intensa y persistent aquí que en altres indrets de la Península». ¹⁵⁰⁴ És més, la caracteritza exactament igual que el bisbe de Vic: «[la romanitat] infiltrá

¹⁵⁰² Sobre el racisme ètnic de Pompeu Gener, vegeu el capítol V de la tesi doctoral de: VALL, Xavier (2012) *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887-1906): la intel·lectualitat, la nació i el poder a Catalunya*. Tesi doctoral. Universitat de Barcelona, pp. 295 i ss. Sobre el racisme del doctor Robert, autor de la famosa conferència *La raça catalana* (1899), vegeu: UCEDAY-DA CAL, Enric (2003) *El imperialismo catalán. Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la Conquista moral de España*. Edhasa, p. 285-288. Val a dir, tanmateix, que, tal com afirma el mateix Uceday-Da Cal, «aunque se pueda construir una narración del “racismo” catalán, cogiendo un texto o un autor y después otro, hasta establecer una cadena, en realidad la preocupación cultural —del todo central a la definición interna del catalanismo— siempre predominó sobre cualquier argumento estrictamente biologizante. El nacionalismo catalán, en especial su versión pratiana, era la afirmación de una “unidad cultural” cuya esencia era lingüística, no étnica o racial». *Ibidem*, p. 289. Tanmateix, no deixa de ser significatiu que, continua aquest estudiós, «la tentación racista, como ejercicio demagógico, fue más propia de la izquierda del catalanismo, que de su derecha, enganchada a los criterios dogmáticos católicos». *Ibidem*, p. 290. En aquest aspecte, Pou i Batlle és un cas entremig, malgrat afirmi obertament no «volguer fer indegudes concessions á la frenología». [POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 8]

¹⁵⁰³ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 10.

¹⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

á la nostra nissaga —afirma Pou i Batlle— aquella moderació de judici, aquell temperament equilibrat, enemich de tots els extrems y enamorat de just medi que distingí al Poble-Rey».¹⁵⁰⁵

Tanmateix, i malgrat les intencions del nostre autor, aquesta referència a la *romanitat* catalana ha deixat de ser un mer tòpic. A les portes del Noucentisme civil, i poc menys d'un any abans que s'iniciessin les excavacions de Puig i Cadafalch a les ruïnes d'Empúries, la reivindicació del presumpte passat grecollatí dels catalans va mutar de significació. El 1907, ja no era solament una maniobra apologetica, d'adscripció essencialista a l'església catòlica, com pretenia originalment Torras i Bages. Contràriament, després de la recent publicació de *La nacionalitat catalana* de Prat de la Riba (1906), la reivindicació de la romanitat passava a ser una maniobra *classicista* i de negació del substrat medieval català. La reivindicació del passat romà, doncs, es llegia diferent. El pas de la romanitat de Torras i Bages al classicisme noucentista de Prat de la Riba (i d'Ors, més tard) és, per tant, ben orgànic, també en filosofia, malgrat que autors com Pou i Batlle repetissin o no volguessin canviar el sentit original. En historiografia nacionalista de la filosofia, però, com veurem als capítols següents, la maniobra classicista serà irrealitzable, atès que, conclou de nou Alonso Gracia, «en el caso catalán, la suma de lenguas, tradiciones e Instituciones [i la unitat filosòfica, afegim nosaltres] podía buscarse a partir del análisis de la documentación textual en el Medioevo (...) y no en la etapa de la colonización griega debido a la ausencia de textos».¹⁵⁰⁶ Això va motivar, segons el doctor Gracia, que:

Quienes se oponían a les tesis de Prat [en favor de la cultura clàssica], sobretodo Puig i Cadafalch y Pijoan, eran partidarios del estudio y referenciación de la formación de la identidad catalana en la Edad Media y no en el mundo clásico, y apostaban además por la importancia del ruralismo tradicional, entendido como la base de las esencias de la Cataluña ancestral, que había sido enunciado por Torras i Bages, ideas a las que debía sumarse la fundamental de desarrollar una dinámica política cimentada en el regionalismo o catalanismo conservador no rupturista.¹⁵⁰⁷

Paradoxalment, doncs, la romanitat catòlica de Torras i Bages va retornar més tard gairebé intacta. Segons Gracia, «muerto Prat de la Riba, Puig i Cadafalch desandarà con rapidez un camino historiográfico que no había llegado a consolidarse desde el inicio de su trazado, en 1906, y retomará la Cataluña medieval como referente del pasado formativo».¹⁵⁰⁸ A 1917, doncs, es retornarà a la reivindicació de la cultura medieval

¹⁵⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁰⁷ GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona, p. 684.

¹⁵⁰⁸ *Ibidem*.

catalana, concretada en una investigació i nacionalització de l'art romànic que, al cap i a la fi, ja trobavem esbossada a *La tradició catalana*. Catalanitat i església catòlica tornaran a ser, almenys en la seva vessant arqueològica, artística i filosòfica, inseparables.

En qualsevol cas, els tres elements que segons Pou i Batlle defineixen el caràcter *etnològic* dels catalans (activitat, treball i economia) tenen la seva corresponent traducció en un caràcter *filosòfic* nacional. Com hem vist més amunt, l'any 1902 Pou i Batlle havia reconegut públicament que la definició que n'havia donat Bové a *La Filosofia Nacional de Catalunya* li semblava encertada: «completament d'acordt ab nostre distingit amich el doctor Bové en que les notes característiques de la filosofia catalana son el psicologisme, armonisme y criticisme».¹⁵⁰⁹ Conseqüentment, és sobre d'aquesta caracterització que Pou i Batlle basteix la seva pròpia proposta. No obstant això, no es tracta d'una assumpció acrítica. Hi exposa *tres* objeccions ben significatives.

8.2.2.1. Eclecticisme

En primer lloc, Pou i Batlle afirma que les tendències *crítica* i *harmònica* amb què Bové havia definit el caràcter filosòfic català queden incloses en una tercera de major abast: l'*eclectica*. En les seves pròpies paraules:

El pensador verament ecléctich comensa per examinar, analisar, criticar les doctrines de les varies escoles pera escullir lo que hajan ensenyat (...) i després d'haver trobat los elements aprofitables, los ordena, combina, armonisa, comletantlos si es precís, car no pot contentarse ab una aglomeració desordenada é inconexa de datos y afirmacions, sinó que aspira á obtener un tot orgánich y no una miscelánia xorca y empalagosa.¹⁵¹⁰

En la mesura que inclou les altres dues, Pou i Batlle considera que la caracterització «d'eclèctics» és més adequada per als pensadors catalans. Ràpidament, però, aclareix que aquest presumpte eclecticisme filosòfic català no té res a veure amb el de Victor Cousin, qui, és clar, representa per a ell tot el mal de la filosofia moderna en un sol sistema (cartesianisme, kantisme i escola escocesa!). Igual com Bové havia distingit el criticisme lul·lià (criticisme extrínsec) del kantià (criticisme intrínsec), Pou i Batlle deixa clar que l'eclecticisme català no està pas bastit *à la moderne*, «sinó á lo Climent d'Alexandria».¹⁵¹¹ Aquesta és una referència directa

¹⁵⁰⁹ POU I BATLLE, Josep (15/09/1902) «El Beat Ramon Lull y la filosofia nacional de Catalunya». *Vida*, p. 260.

¹⁵¹⁰ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existència, sos caràcters, sa decadència y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 16, n. 2.

¹⁵¹¹ *Ibidem*, p. 18.

(malgrat que Pou no la fa explícita a l'obra) a la *Historia de la Filosofia* de Balmes, consignada a la seva *Filosofia elemental*, on en efecte trobem un capítol dedicat als «*Electicos de Alejandria*»: Potamó d'Alexandria (s. I d.C), Justí el Filòsof (c. 100-165), Ategàgores d'Atenes (s. II d.C) i el propi Climent d'Alexandria (c. 150-215). Segons Balmes, aquests quatre autors compartirien un mateix *mètode*: «la escuela ecléctica, proponiéndose escoger de todas las doctrinas, propendía naturalmente al sincretismo, o sea a la fusión de los varios sistemas por medio de una conciliación».¹⁵¹² Entès en el seu vessant estrictament *metodològic*, doncs, l'electicisme de Climent d'Alexandria, afirma Balmes, «no es más que el dictamen de la razón y del buen sentido», ja que «todos debemos buscar la verdad dondequiera que se halle».¹⁵¹³ Ara bé, no s'ha de confondre aquest electicisme *metodològic* amb un electicisme *doctrinal*, que Balmes qualifica de perillós, ja que consisteix en «la manía de conciliar cosas contradictorias, la ausencia de principios que den trabazón y unidad a la ciencia» i, per tant, que acaba desembocant en «el caos en filosofía, la negación de la verdad, la muerte de la razón».¹⁵¹⁴ No hi ha dubte, doncs, que Pou i Batlle parafraseja a Balmes i Bové (malgrat que no ho digui) quan afirma que, certament, els filòsofs catalans de tots els temps «allí ahont han ovirat una veritat, anch que fos aillada y enbolcallada ab errors, no l'han despreciada sinó que amatens l'han recullida y després de depurada, ab criteri ampli, progressiu, anemich d'exageracions y exclusivismes, se l'han assimilada y després l'han assimilada ab les altres veritats ja possehides».¹⁵¹⁵ Els filòsofs catalans no juxtaposen doctrines senceres de manera acrítica, sinó solament les escadusseres *veritats* que hi troben, resultant «una síntesi armónica [i] orgánica».¹⁵¹⁶

La referència a l'electicisme de Climent d'Alexandria també permet a Pou i Batlle reforçar una altra vegada la tesi de la *romanitat* intrínseca del pensament filosòfic català. Fent un ús de les tesis de Torras i Bages, afirma que l'electicisme català s'assembla al de la filosofia romana antiga, atès que aquesta «si bé ha enriquit ab valiosos elements el patrimoni filosòfich de l'humanitat, la *philosophia perennis*, com l'anomena Leibnitz, en cambi, no presenta aquella aparatosa originalitat, aquells enlluernadors sistemes ab que s'envanexen les filosofies d'altres països, l'alemanya ó l'italiana, per exemple».¹⁵¹⁷ A diferència d'aquests pobles, en efecte, els

¹⁵¹² BALMES, Jaume (1948) «Filosofia fundamental», ll. 9 (*historia de la filosofia*), cap. XIX. *Obras completas*, vol. III. Torre de Babel, p. 464.

¹⁵¹³ *Ibidem*, p. 465.

¹⁵¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵¹⁵ *Ibidem* p. 18.

¹⁵¹⁶ *Ibidem*.

¹⁵¹⁷ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, pp. 18-19.

pensadors catalans «cercaven les veritats del ordre natural per el camí de la racional evidència, sense ilusionarse per l'originalitat de l'idea, ni per la brillantesa del llenguatge, per la celebritat d'un nom, ni per la fama d'una escola».¹⁵¹⁸

Altra vegada, doncs, es nega tota originalitat a la filosofia catalana. Aquest cop, en favor d'un presumpte eclecticisme que, malgrat tenir les arrels teòriques en el «criticisme extrínsec» de Bové, al passar a les mans de Pou i Batlle recupera el seu caràcter romà i torrístic, útil per poder afirmar que la filosofia conreada als Països Catalans tendeix, presumptament pel caràcter dels seus pensadors, als mateixos fonaments teòrics sobre el qual es basteix el catolicisme romà. D'aquesta manera, es legitima de nou l'església catalana i s'erigeix com a verdadera representant i garant de la filosofia nacional. No debades, el propi Pou i Batlle afirma explícitament que «té un altre utilitat l'estudi de nostra historia filosófica», que és demostrar que l'església, als Països Catalans no «posá abstacles á la llibertat del pensament, siguent aixís causa de l'ignorancia dels sigles passats».¹⁵¹⁹ Ben al contrari, afirma, «lo pensament catalá, unit estratament ab la Fé, recorregué en totes direccions los amplíssims é insondables dominis de la ciencia, ab gran diversitat de criteris y no menos independencia científica (...) propugnant teories atrevides, fundament democrátiques, que avuy encara semblen revolucionaries». Això sí, «sense esser materialistes, deterministes ó ateos».¹⁵²⁰

L'afirmació que hi ha molta diversitat en el pensament catòlic català és ben certa, però no ho són ni el matís ni la pretesa utilitat que Pou i Batlle li va voler donar. No hi ha dubte que una part molt significativa de la filosofia produïda als Països Catalans ha estat catòlica. De fet, la majoria. Ara bé, això no vol dir que ho sigui tota. Perquè ningú ens pugui acusar d'anacronisme, direm que *abans i coetàniament* a Pou i Batlle, als Països Catalans trobem tant filòsofs materialistes (Fernando Tarrida del Màrmol, 1861-1915, per exemple),¹⁵²¹ com deterministes (Pere Galès, 1537-1595, i tots els hugonots catalans),¹⁵²² com ateus (Francesc Sunyer i

¹⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵²⁰ *Ibidem*, p. 36-37.

¹⁵²¹ Sobre la interessantíssima figura de Tarrida del Màrmol, l'obra filosòfica del qual encara està ben poc estudiada, vegeu: DALMAU, Antoni (2015) *Per la causa dels humils. Una biografia de Tarrida del Màrmol (1861-1915)*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

¹⁵²² Sobre la significativa figura de Galès, home del renaixement, deixeble directe de Pere Joan Nuyes i professor a la Universitat de Ginebra, vegeu: ESPLUGA, Xavier (2018) «Pere Galès: un protestante de Uldecona profesor en Ginebra». *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*.

Capdevila, 1826-1898).¹⁵²³ Que els autors catòlics no els vulguin reconèixer és una altra qüestió. Ara bé, afirmar que als Països Catalans l'església no va posar mai traves a la filosofia és quelcom que cau pel seu propi pes, i que, precisament, és fàcil de refutar a través de la pròpia història de la filosofia al país. Només convé recordar, per exemple, l'exili de Bonastruc ça Porta després de la disputa de Barcelona (1263), la denúncia sistemàtica del lul·lisme per Nicolau Eimeric (de 1366 en endavant), la prohibició inquisitorial del *Llibre de les criatures* de Sibiuda (1595), l'assassinat de Pere Galès (1595), la crema de llibres espiritualistes en l'auto de fe de 1861 (quan presumptament la inquisició ja estava abolida) i, per no allargar-nos, la persecució continuada dels lliurepensadors catalans.¹⁵²⁴

8.2.2.2. Observació antropològica

La segona rèplica de Pou i Batlle a la definició de Bové és contra el pretès psicologisme dels filòsofs catalans. Segons afirma:

La denominació de psicologisme que alguns donan a aquesta qualitat del pensament català no me sembla prou exacta, perquè (...) els filòsofs catalans no's limiten a l'observació dels fenòmens del ànima, com fan els dexebles de'n Descartes y de'n Reid (...) sinó que l'extenen a tots els fenòmens del home, corporals y animichs, sensibles y espirituals, siguent, per lo tant, llur observació no merament psicològica, sinó antropològica.¹⁵²⁵

De nou, el tret és que Bové s'havia quedat massa curt. En comptes de prendre el tret més general (eclecticisme, observació), s'hauria restringit als subconjunts del mateix, a alguns dels seus elements

Casa de Velázquez, pp. 291-304; PRUÑONOSA, Josep Vicent *et al.* (2007) «Pere Galès, un home del Renaixement». *Revista del Centre d'Estudis d'Uldecona*. 23, pp. 69-78; i per a una perspectiva més general dels protestants catalans, CAROD-ROVIRA, Josep-Lluís (2016) *Història del protestantisme als Països Catalans*. Tres i Quatre.

¹⁵²³ Sobre la importantíssima figura de Sunyer i Capdevila, autor de la primera obra obertament atea als Països Catalans, vegeu: ALCOBERRO, Ramon (2007) «Sunyer i Capdevila: un clàssic del materialismo en la Catalunya del ochocientos». Sunyer i Capdevila, Francesc. *Dios*. Cedel, pp. 3-38.

¹⁵²⁴ Sobre la crema de llibres espiritualistes a Barcelona l'any 1861, vegeu: BARRERA, Florentino (2008) *El Auto de Fe de Barcelona*. Vida infinita. Sobre la persecució dels lliurepensadors, vegeu de nou: PALÀ, Albert (2018) *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*. Afers.

¹⁵²⁵ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existència, sos caràcters, sa decadència y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 22, n. 1.

constitutius (criticisme, harmonisme, psicologisme). La tasca de Pou i Batlle consisteix a reconstituir aquesta totalitat a partir dels elements encertadament (però inconnexa) assenyalats pel seu predecessor.

En aquest sentit, la defensa que el caràcter filosòfic català també té interès per l'observació del cos i la matèria (i no només per l'ànima o la ment) és un guany que atorga més consistència al discurs de Pou i Batlle. Permet explicar, des de la lògica de la historiografia nacionalista, perquè molts dels filòsofs estudiats van mostrar un fort interès per disciplines científiques, d'entre les quals esmenta la botànica, la medicina, l'alquímia i l'astronomia.¹⁵²⁶ Amb la defensa d'un mer psicologisme, l'esperable hagués estat que als Països Catalans es conformés una filosofia més aviat idealista, com a Escòcia o Alemanya. Tanmateix, la història desmenteix això, i posaria de manifest, en conseqüència, que els pensadors catalans tindrien, segons Pou i Batlle, una «marcada preferència á lo concret, á lo palpable, á lo immediatament útil, á les necessitats de la vida» i, per tant, un rebuig cap a «les especulacions *á priori* [i] les síntesis trascendentals, que tant entusiasmen á les rasses germàniques».¹⁵²⁷

Els ressons a Torras i Bages són, de nou, innegables. No debades, el mateix Pou i Batlle usa altra vegada l'autoritat de *La tradició catalana* contra l'exclusivisme psicologista de Bové.¹⁵²⁸ I, igualment, apunta que l'origen d'aquesta tendència a l'observació *antropològica* (de matèria i ment) és, de nou, la influència romana.¹⁵²⁹ Tanmateix, Pou i Batlle matisa que es tractaria d'una «tendència á l'observació y al anàlisis, sense excloure, per axó, la deducció y la síntesi».¹⁵³⁰ Aquesta afirmació és, sens dubte, una paràfrasi de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, on, com hem exposat, hi havia un esforç conscient per demostrar que Ramon Llull, el màxim representant del caràcter filosòfic català, compatibilitzava la inducció i la deducció a través del seu ascens i descens de l'enteniment. Així doncs, al cap i a la fi, Pou i Batlle continua essent molt deutor del paradigma de Bové.

8.2.2.3. Sentit pràctic

Finalment, Pou i Batlle recupera un dels trets amb què Torras i Bages havia definit el caràcter filosòfic català: el «pragmatisme», que ell anomena, simplement, «sentit pràctic». Igual que el seu predecessor, considera

¹⁵²⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵²⁷ *Ibidem*.

¹⁵²⁸ *Ibidem*, p. 22, n. 1.

¹⁵²⁹ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵³⁰ *Ibidem*, p. 23.

que aquest tret té no és altra cosa que la «manifestació en l'ordre científich del esperit industrial y mercantil que sempre ha distingit á la rasa catalana».¹⁵³¹ Encara més, atribueix altra vegada aquesta tendència a l'origen romà dels catalans, i, comparant-lo amb el cas anglès, afirma que «com en l'antich romá y en el modern inglés, en el temperament catalá la reflexió predomina sobre la imaginació, y de aquí la constant tendencia á preferir lo concret y palpable á lo abstracte é ideal, lo que es útil á la prosa de la vida á lo que es grandíós y pompátich, però mancat de finalitat práctica y positiva».¹⁵³² El calc de *La tradició catalana* és, doncs, exacte.

Tanmateix, això no significa que prescindeixi completament del model de Bové. Altra vegada, la proposta de Pou i Batlle és una mescla. Malgrat que Bové no assenyalés explícitament la practicitat com un tret constitutiu del caràcter filosòfic català, havia reformulat aquest tret en la presumpta tendència dels pensadors catalans a la metafísica, que, recordem, definia com «la ciencia de la realitat» i, contra Torras i Bages, com una disciplina amb «gran fondo práctic».¹⁵³³ Cinc anys després de la publicació de *La Filosofia Nacional de Catalunya*, doncs, Pou i Batlle recupera aquesta definició *sui generis* de la metafísica, que tant li va ser retreta a Bové, per poder afirmar que el sentit pràctic «no importa ineptitut ó aversió de la mentalitat nostrada envers les ciencias abstractes y purament racionals, y molt menys per la que es regina de totes elles, la Metafísica», atès que «lluny de considerar á la Metafísica com una novela científica, [els nostres filòsofs] la conceptuaven ciencia ben real é indispensable».¹⁵³⁴

Però l'entusiasme de Pou i Batlle per la metafísica s'acaba aquí. Reitera que, malgrat la seva practicitat, és una ciència perillosa, amb la qual és fàcil caure en «disquisicions purament especulatives, subtiletes d'escola, [i] innecesaries excursions per les regions de lo abstracte».¹⁵³⁵ Ara bé, entén que tant és un error abusar-ne com prescindir-ne. Retreu a «la moderna escola positivista» el haver caigut al extrem contrari als germànics i els castellans, que senten «la passió per lo abstracte, l'afany de generalisar, el desitj de lluhir l'ingeni en especulacions molt subtils, molt enginyoses, però sens resultat práctic».¹⁵³⁶ Contràriament, segons el nostre autor el que cal és una pràctica metafísica «moderada, sóbria, sense pretensions d'originalitat, ab vistes sempre

¹⁵³¹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁵³² *Ibidem*.

¹⁵³³ BOVÉ, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, pp. 26 i 116.

¹⁵³⁴ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 26-27.

¹⁵³⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵³⁶ *Ibidem*.

á l'observació y á la realitat palpable». ¹⁵³⁷ Una pràctica que, significativament, haurien fet seva els filòsofs catalans, gràcies a què «eren enemics dels extrems y además fundament cristians». ¹⁵³⁸

Aquí, el cristianisme juga un paper de moderador. A diferència dels positivistes (materialistes, deterministes, agnòstics o ateus), els cristians presumptament no podrien rebutjar completament la metafísica, encara que fos com a mera eina teològica. Ara bé, des del paradigma de Pou i Batlle, ser cristià és una condició necessària però no suficient per al conreu d'una bona metafísica. Des d'aquesta religió és igualment possible caure en una «gimnàstica mental» que «perjudicia los intereses de la veritat, fent passar com essers reals lo que sols son abstraccions y fantasmes, y axecant á la categoría d'axiomes afirmacions basades en una observació superficial é incompleta, que no fa veurer tot lo que hi ha en les coses, y en cambi hi fa veurer mes de lo que hi há». ¹⁵³⁹ Com ell mateix fa constar, aquesta última cita es tracta d'una paràfrasi de *El Criterio* de Balmes. ¹⁵⁴⁰ Així doncs, a més del cristianisme, a l'hora de filosofar fa falta el «sentit pràctic», condició que tampoc és suficient per a una bona metafísica, però sí ben necessària, tal com posaria de manifest la història de la filosofia als Països Catalans, on ambdues condicions haurien coincidit.

8.2.3. Estudi dels filòsofs catalans

Desgraciadament, Pou i Batlle és poc innovador a l'hora de triar filòsofs catalans. De nou, la seva selecció és una reproducció molt fidel a la de *La tradició catalana*. La influència de Bové també hi és present, però només per a divergir de Torras i Bages sobre algun pensador en particular, en especial, és clar, sobre Lull. L'esforç de Bové per normalitzar altres noms (Pau Orosi, Feliu d'Urgell, els pensadors jueus, etc.) no té gaire ressò en Pou i Batlle. Tampoc hi trobem la inclusió d'aquells casos problemàtics pels clergues, com ara Arnau de Vilanova o Bernat Metge. Això sí, no s'està pas d'incloure autors sense contingut filosòfic però amb prestigi eclesiàstic, com ara els reconsagrats Penyafort i Vicent Ferrer. Finalment, remarca en excés la presumpta importància filosòfica de l'alquimista Joan de Peratallada, una altra herència directa de *La tradició catalana*.

¹⁵³⁷ *Ibidem*.

¹⁵³⁸ *Ibidem*.

¹⁵³⁹ *Ibidem*, p. 27-28.

¹⁵⁴⁰ De nou, doncs, aflora el balmesiansime del catedràtic de Girona. La cita de Balmes, que tornarem a trobar en el futur, es troba a *El Criterio*, I, 3.

No obstant això, és molt significatiu que Pou i Batlle no identifica *cap* filòsof nacional per sobre de la resta. Malgrat esmentar Lull, Vives i Balmes, de cap n'afirma que sigui l'encarnació total del geni català. No hi ha, en la seva teoria, doncs, una jerarquia: «tots els pensadors catalans —afirma—, fins els menys notables, per sobre de les diferències personals, presenten certs caràcters, certes qualitats comunes que son reflexe y consecuencia de l'unitat de rassa, de l'identitat de l'esperit nacional».¹⁵⁴¹ No deixa de ser significatiu que qualifiqui aquesta semblança d'un «cert ayre de família», manllevant *avant la lettre* l'expressió (que no el significat) que usará setanta-dos més tard Josep Ferrater Mora.¹⁵⁴² Pou i Batlle és pràcticament l'únic cas en la historiografia nacionalista de filosofia catalana (juntament amb Claudi Omar) en què això passa, i, malgrat que es podria atribuir a la brevetat del seu discurs, el cert és que sembla ser una maniobra conscient. Com hem vist, Pou i Batlle havia discutit a Bové la inexactitud de declarar Lull filòsof nacional, perquè considera que no encarnava pas *perfectament* tots els trets de caràcter filosòfic català, sinó només alguns, a més de tenir altres tendències que s'apartaven de la definició donada. Per la mateixa raó, podem imaginar que Pou i Batlle no va voler casar-se amb cap dels altres filòsofs catalans, malgrat la seva predilecció filosòfica per Balmes. La seva és, doncs, una filosofia catalana sense filòsof nacional.

8.2.3.1. L'escola de Vic

Pou i Batlle fa començar la història de la filosofia als Països Catalans pels pensadors aglutinats al voltant de l'*scriptorium* medieval del monestir de Ripoll. Obvia, doncs, l'inici que Bové li havia atribuït amb Pau Orosi,

¹⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵⁴² *Ibidem*, p. 10. En efecte, Ferrater Mora afirma, al seu discurs com a doctor *honoris causa* de la Universitat Autònoma de Barcelona l'any 1979, que «considerem ara tendències i actituds en la filosofia a Catalunya i en els països de llengua catalana, i presentem-les sota la forma general de “trets”. No es tracta, ben entès, de trets comuns a tots els pensadors, sinó més aviat de característiques variades aplegades en el que Wittgenstein anomenava “una aire de família”». [Ferrater Mora, Josep (1980) «Reflexions sobre la filosofia a Catalunya». *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*, Ed. 62, pp. 125-126.] Tanmateix, la diferència entre ambdós és enorme. Pou i Batlle encara usa l'expressió d'una manera *essencialista*, concebant que els trets assenyalats (eclecticisme, observació i sentit pràctic) són condicions necessàries per a ser filòsof català. En canvi, Ferrater Mora entén, com acabem de citar, que no és necessari que tot pensador català els posseeixi tots tres. Per Pou i Batlle, és clar, aquesta possessió és natural i inevitable: prové de la influència material (clima, herència, etc.) que conforma la unitat de la raça catalana. Contràriament, Ferrater Mora atribueix la possessió d'un tret o altre a factors estrictament personals, a l'elecció lliure amb què cada filòsof ha conformat el seu pensament. Aquesta *contingència* és la que, precisament, fa interessant l'estudi de les tendències comunes entre els filòsofs catalans, d'origen, doncs, més aviat sociològic i casual.

que permetia començar el relat a l'antiguitat. Igualment, no esmenta a Pacià de Barcelona, el primer que apareixia a *La tradició catalana*. Contràriament, es justifica citant textualment l'afirmació de Bové segons la qual «l'Escola de Vich va ésser l'*umbilicus* del pensament nacional de Catalunya á principis de l'edat mitjana».¹⁵⁴³ Per aquesta raó, esmenta altra vegada els noms d'Ató de Vic, Gerbert d'Orlhac i l'abat Oliba.¹⁵⁴⁴ L'únic significatiu que en diu, però, és que en ells ja es pot veure com apareix el «sentit pràctic» de tots els pensadors catalans. Finalment, afirma que Torras i Bages és l'encarnació moderna d'Oliba, atès que «mentres ab activitat incansable treballava en la formació y recta orientació de la naxent Catalunya, [Oliba] no's dedignava ocuparse en els més petits y vulgars detalls de la vida pràctica».¹⁵⁴⁵ La idolatria és prou explícita.

8.2.3.2. Ramon de Penyafort

Després de quasi desaparèixer del debat, Ramon de Penyafort reapareix amb Pou i Batlle, qui el qualifica «d'insigne dominich, gloria de l'Església y de la Ciència catalana».¹⁵⁴⁶ Això posa de manifest altra vegada la fidelitat de l'autor a les guies de *La tradició catalana*, on Penyafort tenia un paper destacat. En concret, n'assenyala *tres* qualitats, coincidint amb els tres trets del caràcter filosòfic català.

En primer lloc, que Penyafort va ser un «esperit equilibrat, armònic y enemich d'exageracions, no obstant de viurer en la Cort més poderosa de son sigle».¹⁵⁴⁷ Aquesta actitud es faria palesa en la seva «doctrina del pacte entre el príncep y els súbdits, [on] senyala les limitacions del poder d'aquell, y la injustícia dels tributs excessius ó no convinguts».¹⁵⁴⁸ Pou i Batlle es refereix explícitament a la *Summa de casibus poenitentiae*, que considera superior i escrita «ab més enteresa que'els moderns apologistes del govern constitucional».¹⁵⁴⁹ Val

¹⁵⁴³ BOVE, Salvador (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 23.

¹⁵⁴⁴ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 28.

¹⁵⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁴⁹ *Ibidem*. Modernament, aquesta obra ha estat traduïda al català dins la col·lecció de «clàssics del cristianisme» de l'editorial Proa: PENYAFORT, Ramon (1999) *Suma de penitència, cartes i documents*. Pòrtic.

a dir, però, que tot seguit carrega contra l'absolutisme de Jacques Bossuet (1627-1704), defensor de l'origen diví del poder reial, i que Pou i Batlle simplement considera una exageració.¹⁵⁵⁰

Contràriament, doncs, Penyafort posseiria «un gran sentit pràctic». ¹⁵⁵¹ Sobre aquest aspecte, Pou i Batlle fa referència a les empreses de Penyafort en la constitució de càtedres d'hebreu i àrab, la fundació d'ordes religiosos i el seu paper en la conquesta de Mallorca. Tot, palesat en una altra obra, el *Modus iuste negociandi in gratiam mercatorum*, que desgraciadament avui es considera una obra apòcrifa.¹⁵⁵² Però en qualsevol cas, i com no podria ser d'altra manera, Pou i Batlle no triga gaire a esmentar les famoses *Decretals*. Afirmar que es tracta d'una obra excelsa, que demostra que els juristes catalans, igual que la resta de pensadors, són ben oposats als castellans, els quals «han volgut sempre regular la vida social a copia de lleys escrites, fetes *a priori* y filles, no de les necessitat y evolucions de la societat, sinó de la mania de reglamentarho tot, fins a ofegar tota iniciativa individual o de la vanitat de construir un monument llegistaliu, anch que sia de paper». ¹⁵⁵³ L'exemple espanyol torna a ser Alfons X el Savi. Contràriament, doncs, Penyafort i els seus connacionals, afirma Pou i Batlle, «fonamentaren nostre Dret en la consuetut, en lo element històric». ¹⁵⁵⁴ Així doncs, no hi ha dubte que Penyafort torna a ser usat per Pou i Batlle amb la mateixa finalitat amb què l'havia usat Torras i Bages: per a reivindicar la recuperació del dret català i carregar contra el sobrevingut centralisme jurídic.

8.2.3.3. Els lul·listes: Llull, Sibiuda, Daguí i Gener

Pou i Batlle esmenta a Ramon Llull sempre en un lloc insigne. Sens dubte, li pesa la influència de Bové. Com veurem tot seguit, les caracteritzacions que en fa són principalment paràfrasis de *La filosofia nacional de Catalunya*. Tanmateix, no l'erigeix mai com a *únic* filòsof nacional ni com la *major* encarnació del geni filosòfic català. Per a ell és, simplement, un cas destacable.

¹⁵⁵⁰ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existència, sos caràcters, sa decadència y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 20.

¹⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵⁵² *Ibidem*. Sobre aquest aspecte, i una classificació rigorosa de l'obra escrita de Penyafort, vegeu: GARCÍA, Antonio (1963) «Valor y proyección histórica de la obra jurídica de San Raimundo de Peñafort». *Revista española de derecho canónico*, 18(52), pp. 233-252.

¹⁵⁵³ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existència, sos caràcters, sa decadència y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 24.

¹⁵⁵⁴ *Ibidem*.

En primer lloc, Pou i Batlle desmenteix l'opinió que Llull sigui un filòsof poc pràctic. Totes les seves missions apologetiques, afirma, «demostren que no escrivia ni filosofava per entreteniment y que ses teories, simbolismes y atreviments teològichs tendien á un fi ben pràctich, ben positiu, de resultats ben concrets y palpables».¹⁵⁵⁵ Es refereix, lògicament, a la conversió dels musulmans i jueus, objectiu a què, històricament, Pou i Batlle subordina tota la filosofia lul·liana. No obstant això, de seguida afegeix allò que ja havia retret a Bové: que malgrat la seva innegable practicitat, Llull «per esser esperit contemplatiu é illuminat, se aparta alguna vegada de la corrent general de la filosofia nostrada».¹⁵⁵⁶ D'aquesta manera, Pou i Batlle reconcilia l'opinió de Torras i Bages (que feia de Llull una excepció del pensament català) amb la de Bové (que el feia la màxima manifestació del pensament català). Ni un ni l'altre tenen raó absolutament, sinó parcial. Llull no és una excepció, perquè és indubtablement pràctic. Però tampoc és la filosofia catalana personificada, perquè és un il·luminat. D'aquesta manera, Pou i Batlle *normalitza* la figura de Llull per poder-la tractar ni més ni menys com la resta de pensadors catalans: ni com a heretge ni com a heroi.

Aquesta “normalitat” de Llull respecte a la resta de pensadors catalans no li treu pas mèrit, però. Pou i Batlle ressalta, especialment, com la seva doctrina és ben superior a la dels filòsofs moderns i contemporanis, una pràctica, aquesta de menystenir els filòsofs moderns en favor dels catalans, que gairebé ja es pot considerar una “tradicció” del nostre debat. Fent ús de les teories de Bové, Pou i Batlle afirma que Llull «no rebutja ni desprecia, com fa l'escola escociana, el procediment deductiu», però tampoc «el método inductiu, l'observació, l'experimentació y la reflexió».¹⁵⁵⁷ La complementarietat entre la pujada i la baixada de l'enteniment li permet a Llull usar indistintament deducció i inducció, «mes sense incorrer en lo exclusivismes de Bacó de Verulám».¹⁵⁵⁸ Igualment, Llull «es filosofh eminentment crítich, però no cau may en un criticisme absurdo com el de'n Kant», en especial sense relliscar «per la pendent racionalista».¹⁵⁵⁹ Per la mateixa raó, la unitat científica a què aspira el lul·lisme «no té res a veure ab l'Unitat monstruosa de'n Ficthe ó del Schelling», i, per tant, Pou i Batlle sentència que «la concepció grandiosa de la Ciencia Universal» està ben de lluny «de caure en les aberracions de la ciencia tracendental de Hegel».¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 28-29.

¹⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁶⁰ *Ibidem*.

Pou i Batlle afirma que aquesta superioritat de Lull respecte dels filòsofs moderns també s'aprecia en els seus deixebles i seguidors, malgrat que n'esmenti pocs i molt breument. De Ramon Sibiuda, per exemple, n'assenyala el seu pretès «mètode experimental», que li permet enarborar «abans que Bacó, la senyera de la inducció com a basa de les ciències»¹⁵⁶¹ Tanmateix, igual que Lull, això no fa oblidar a Sibiuda «la necessitat del raciocini deductiu y ontològich».¹⁵⁶² És així com Pou i Batlle també considera que Sibiuda va precedir a Descartes en la formulació moderna de l'argument ontològic de l'existència de déu.¹⁵⁶³ No hi ha cap dubte, doncs, que, de nou, el nostre autor parafraseja Bové.

Finalment, Pou i Batlle esmenta de passada dos altres filòsofs lul·listes: Pere Daguí i Jaume Gener († c. 1530), monjo del monestir de Santes Creus i autor d'una *Ars metaphysicallis naturalis ordinis cuiuslibet rei intelligibilis* (1506) considerada, segons Sebastià Trias, com una «verdadera Summa Lul·liana del segle XVI i elogiada per editors maguntins».¹⁵⁶⁴ Tant Daguí com Gener ja havien estat esmentats a *La tradició catalana*, i, com hem vist, Daguí també ho havia estat a *La filosofia nacional catalana*. Pou i Batlle, doncs, de nou sembla seguir simplement les guies dels seus dos predecessors, i només ressalta, d'aquesta dos lul·listes, la seva tendència a l'observació. De Gener, l'enllaç que fa d'aquesta amb la metafísica; i de Daguí, «la preferència d'aquest mètode sobre el deductiu».¹⁵⁶⁵

8.2.3.4. Francesc Eiximenis

Eiximenis no havia tornat a aparèixer al debat de la filosofia nacional catalana des que havia aparegut, amb un capítol propi, a *La tradició catalana*. La seva recuperació és significativa, doncs, encara que de nou palesi que Pou i Batlle no fa altra cosa que seguir i repetir les opinions de Torras i Bages. No obstant això, hi ha

¹⁵⁶¹ Ibídem, p. 24.

¹⁵⁶² Ibídem, p. 21.

¹⁵⁶³ Ibídem, p. 24.

¹⁵⁶⁴ Val a dir que Pou i Batlle s'equivoca en el nom i l'anomena "Pau Janer". Sobre Gener, en van escriure posteriorment Joan Avinyó i els germans Carreras i Artau. Vegeu de nou l'entrada i la bibliografia que ofereix: TRIAS, Sebastià «Gener, Jaume». *Diccionari d'escriptors lul·listes*. Universitat de Barcelona, p. 195.

¹⁵⁶⁵ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 24. Convé deixar constància que la Societat Arqueològica Lul·liana havia ofert un premi al Certamen de Ciències Eclesiàstiques de 1907 per a un treball biogràfic de Pere Daguí que, desgraciadament, va quedar desert. No són dos autors, doncs, aquests, que hagin despertat gaire interès entre els historiadors de la filosofia (lul·lista, catalana i universal), ni d'abans ni d'ara.

una altra raó per la qual Pou i Batlle va recuperar Eiximenis: perquè es tractava d'un compatriota gironí. En efecte, Eiximenis va néixer Girona i va ordenar-s'hi franciscà menor (sotsdiaca) l'any 1352 al convent de Sant Francesc. L'apologia d'un filòsof gironí, doncs, no hi ha dubte que devia plaure a Pou i Batlle, catedràtic del seminari d'aquesta ciutat. En aquesta recuperació sobtada d'Eiximenis, doncs, creiem veure-hi un sentiment municipalista.¹⁵⁶⁶

Més enllà d'això, però, el cert és que les mencions que hi fa són més aviat pobres i tòpiques. D'una banda, en ressalta la seva faceta política: «l'il·lustre gironí —afirma Pou i Batlle— estava enamorat de la llibertat, adhuc la política, que en plé sigle XIV ja defensá doctrinas francament democrátiques y propugná el pacte social com a font d'autoritat».¹⁵⁶⁷ De nou, contraposa la presumpta superioritat d'aquesta doctrina d'Eiximenis contra la moderna, en concret contra «los deliris de Rousseau».¹⁵⁶⁸ Eiximenis és usat altra vegada, doncs, com a alternativa a la política progressista revolucionària, i ja sabem la mala opinió que tenia Pou i Batlle inclús de la monarquia constitucional.

D'altra banda, l'únic altre aspecte que menciona d'Eiximenis és la de ser un «escolástich lliure, no lligat á cap autor ni á cap escola».¹⁵⁶⁹ Això l'acosta, és clar, al pretès eclecticisme amb què Pou i Batlle caracteritza els filòsofs catalans, que no es casen completament amb una doctrina, sinó que prenen el millor de cada una. Per la mateixa raó, Eiximenis és també observador i pràctic, trets que veu materialitzar-se en «ses aficions á l'alquímia y á l'astrología» i, especialment, en el tercer llibre de *Lo Crestià*, dedicat als pecats i, per tant, a la matèria (i fins i tot a la superioritat de la gastronomia catalana!).¹⁵⁷⁰ Tots aquests són aspectes que Torras i

¹⁵⁶⁶ Val a dir que aquest sentiment s'ha mantingut fins als nostres dies, tal com ho posa de manifest l'ambiciós projecte d'edició de les obres completes d'Eiximenis que duu a terme l'Institut de Llengua i Cultura Catalanes de la Universitat de Girona des dels anys vuitanta i que de manera intermitent va traient els seus fruits. Per a una visió de conjunt d'aquest projecte, vegeu: NADAL, Joaquim (04/03/2022) «Actualitat de Francesc Eiximenis». *Diari de Girona*. Edició online: <https://www.diaridegirona.cat/opinio/2022/03/04/actualitat-francesc-eiximenis-63414974.html> [Consultat el 16/08/2022]

¹⁵⁶⁷ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 21.

¹⁵⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 25.

Bages no havia valorat especialment bé, però que ara Pou i Batlle, havent modificat la definició del caràcter filosòfic català, pot considerar valuosos i prova del geni català del seu compatrici.

8.2.3.5. Joan-Lluís Vives

Arribats al Renaixement, lògicament Pou i Batlle fa menció de Vives (juntament amb els lul·listes Dagui i Gener, coetanis seus). En té molt bona consideració, i arriba a afirmar que es tracta de la «personificació més alta del pensament català en el segle XVI».¹⁵⁷¹ Els aspectes que en ressalta, però, val a dir que no són gens originals, altra vegada.

D'una banda, descriu el presumpte esperit «conciliador» i «sempre mesurat» de Vives, que «no s'en vá may per els extrems».¹⁵⁷² N'elogia el combat contra l'escolàstica de la seva època, però matisant que allò que fa gran a Vives no és aquest atac, sinó que, alhora, «respecta en gran manera als bons escolàstics».¹⁵⁷³ Amb la mateixa dualitat, n'elogia la crítica/apologia d'Aristòtil, i que malgrat ser un «enamorat del clasicisme y del Renaxement cenusra amb ab energía los excessos dels comentador y ensemps defensa ab amor al catolicisme y fa sortir de sa ploma obres profundament piadoses».¹⁵⁷⁴ Al cap i a la fi, doncs, Pou i Batlle construeix la imatge d'un Vives «eclectic» i, sobretot, en perpetua la imatge d'un garant del «just medi» català, que, precisament per aquesta raó, «no extremá may les conseqüències portat per la déria d'esser original, per la vanitat de voler passar com á fundador de sistemes ó com á capdevanter d'una escola».¹⁵⁷⁵

D'altra banda, Pou i Batlle reitera amb Vives la maniobra de menystenir els filòsofs moderns a través de pensadors catalans. Afirmar sense embuts que «qui conega el preciós tractat *De anima et vita* de'n Vives no li regatejará pas al Polígraf valencià el títol de Fundador de la psicologia».¹⁵⁷⁶ En aquest aspecte, el considera, doncs, «precursor de Bacó de Verulam y de Descartes», tesis que ja havien estat defensades pels seus predecessors en el debat, especialment per Clascar, de qui no per casualitat cita textualment l'*Estudi sobre'l caràcter del poble català*.¹⁵⁷⁷ Igualment, Pou i Batlle esmenta sis obres destacables de Vives en l'avantguardia

¹⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵⁷² *Ibidem*.

¹⁵⁷³ *Ibidem*.

¹⁵⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 21-22.

¹⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 25.

¹⁵⁷⁷ *Ibidem*, n. 1.

filosòfica del seu temps. Dues de polítiques: el *De communione rerum ad Germanos Inferiores* (1535) i el *De subventione pauperum* (1526). Dues d'ascètica: la *Introductio ad sapientiam* (1524) i la *Preparatio animi ad orandum* (1535). I dues de pedagogia: el *De ratione studii puerilis* (1523) i el *De institutione feminae christiana* (1523).¹⁵⁷⁸ Segons Pou i Batlle, aquestes obres posen de manifest altra vegada que «era tan intens en lo insigne Vives lo sentit pràctic, que, además de lliurar-lo de caurer en les exageracions del renaxent clasicisme, lo feu devallar de les altures de l'especulació metafísica pera ocupar-se de les necessitats de la vida social é individual».¹⁵⁷⁹

8.2.3.6. La decadència: la Universitat de Cervera

Com tota la historiografia filosòfica anterior i posterior, Pou i Batlle qualifica el segle XVIII d'etapa «decadent» per a la filosofia als Països Catalans. La causa, afirma, va ser «la pèrdua de l'autonomia política, ab les pertorbacions materials y morals que la precediren y seguiren en l'ordre econòmic, jurídic, literari y social».¹⁵⁸⁰ No deixa de ser sorprenent que ni esmenti el segle anterior, però és comprensible, tenint en compte l'absència quasi absoluta d'estudis sobre filòsofs catalans del segle XVII (situació que, d'altra banda, encara patim avui dia). La guerra de successió, doncs, marca per a ell el punt d'inflexió a partir del qual «l'abundosa deu de nostra tradició científica anés minvant fins á estroncarse quasi del tot á principis de la següent centuria».¹⁵⁸¹

Val a dir, però, que aquesta concepció és més coherent en el cas de Pou i Batlle que en la resta d'historiadors. La raó és senzilla: Pou i Batlle havia postulat un vincle essencial entre les condicions materials d'un territori (clima, herència, etc.) amb el desenvolupament diferencial de l'intel·lecte dels seus habitants.

¹⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 30. Sobre un llistat complet de les obres de Vives, vegeu: VIVES, Juan Luis & JIMENEZ, José (ed.) (1978) *Epistolario de Juan Luis Vives*. Ed. Nacional, pp. 73-78. D'aquestes obres, Pou i Batlle en remarca la *Introductio ad sapientiam*, seguint l'autoritat de Torras i Bages, que la va qualificar de «Kempis per los sabis». [POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 30, n. 2] És ben significatiu remarcar que precisament aquesta obra serà traduïda l'any 1933 al català per Joan Avinyó dins la Col·lecció Popular Barcino, que al mateix any també va publicar i traduir la *Iniciació a la filosofia* de Llorens i Barba. Vegeu, respectivament: VIVES, Joan-Lluís (1933) *Introducció a la saviesa*. Barcino; LLORENS I BARBA, Xavier (1933) *Iniciació a la filosofia*. Barcino.

¹⁵⁷⁹ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 30.

¹⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 30-31.

Per aquesta raó, si les condicions materials empitjoraven, la part intel·lectual havia de ressentir-se'n necessàriament. Mentre es mantinguessin els factors racials, geogràfics i climàtics, era impossible que es perdés la raça catalana en el seu aspecte físic i temperament. Ara bé, a partir de 1714, Catalunya va passar a estar «governada per gent de qualitats [racials i intel·lectuals] antitètiques á les nostres y que no conex ni estima nostre especial caràcter y modo d'esser», comportant, doncs, «desastrosos efectes (...) á nostra Terra».¹⁵⁸² Quan l'imperialisme espanyol va impedir el lliure desenvolupament del caràcter català (especialment en les seves manifestacions polítiques, jurídiques i econòmiques), també es va impedir de retruc, doncs, el lliure desenvolupament de la manifestació més abstracta i superior de l'esperit nacional: la filosofia.

D'aquí se'n deriva una teoria política prou explícita i antiimperialista per part de Pou i Batlle. Les nacions necessiten autonomia (política, econòmica, etc.) per a poder gestar la seva pròpia cultura i pensament, que no és altra cosa que la lliure expressió del seu caràcter nacional. Tota filosofia gestada a uns Països Catalans lliures serà, doncs, amb independència del seu contingut, necessàriament catalana, perquè s'haurà construït a partir del caràcter filosòfic català (eclecticisme, observació i sentit pràctic), fins i tot si és una adaptació d'una doctrina estrangera. Ara bé, si un filòsof català basteix la seva teoria en un moment d'opressió política que restringeix el lliure desenvolupament del seu caràcter diferencial, aleshores el seu pensament haurà sorgit en absència forçada d'alguns d'aquests factors temperamentals, de manera que estarà necessàriament «desnaturalizat». En aquest context d'opressió material i intel·lectual, doncs, Pou i Batlle afirma que als Països Catalans no en podia sorgir cap manifestació filosòfica que no fos o (1) contaminada o (2) menor.

D'una banda, d'expressions *contaminades* posa l'exemple de la introducció de l'enciclopedisme i la il·lustració als Països Catalans, que, en les seves pròpies paraules, «extraviá y desnaturalisá la mentalitat catalana que fins els més grans talents aribaren á perdre el fil de nostra tradició científica y la consciencia de nostra personalitat étnica».¹⁵⁸³ En un moment de lliure desenvolupament del caràcter català, l'enciclopedisme no hauria representat cap problema: o s'hagués neutralitzat amb èxit o, alternativament, els pensadors catalans l'haguessin adaptat a la mentalitat nacional. Tanmateix, en un context d'opressió, com era el de la Catalunya filipista, aquesta teoria d'origen estranger tenia via lliure per assentar-se entre els desnaturalitzats filòsofs catalans i contaminar-los el pensament, ja que no hi trobava resistència. Val a dir, però, que Pou i Batlle no esmenta cap il·lustrat català d'aquesta mena, com podia ser Mayans.

¹⁵⁸² *Ibidem*, p. 31.

¹⁵⁸³ *Ibidem*, p. 32.

D'altra banda, d'expressions *menors* del pensament català al segle XVIII, Pou i Batlle assenyala, com no podia ser d'una altra manera, la Universitat de Cervera. Afirmar que aquesta institució «conservà quelcòm del tresor científich que'ns llegaren els educadors de nostra rassa».¹⁵⁸⁴ No obstant això, matisa a continuació que es tractava d'una «Escola filipista (...) nascuda en terra ingrata y enamorada d'un clasicisme artificios y exagerat renyit ab el carácter positiu y moderat de nostra nissaga» i, consegüentment, «filla del esperit de venjansa contra Catalunya».¹⁵⁸⁵ És per aquesta raó que, al cap i a la fi, i malgrat alguns dels seus insignes pensadors (que Pou i Batlle no esmenta), la Universitat de Cervera «no fou, ni podia esser, la afortunada Vestal que mantingués y avivés el foch sagrat de la ciencia catalana».¹⁵⁸⁶

8.2.3.7. Els contemporanis: Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba

Pou i Batlle afirma que la decadència del set-cents català travessa l'època contemporània i es perpetua incessablement al segle XIX. Prova d'això és, segons ell, la figura de Balmes, a qui qualifica de «la genuina encarnació del pensament nostrat en la primera meytat del sigle XIX».¹⁵⁸⁷ Ésser l'encarnació d'un segle decadent no és pas, però, cap afalac. Segons Pou i Batlle, malgrat que Balmes indubtablement «serva totes les qualitats de la rasa», el cert és que no va tenir mai consciència d'això, resultant ser un filòsof català que, paradoxalment, «no es reflexivament català».¹⁵⁸⁸ S'aprecia aquí, doncs, la dualitat amb què Pou i Batlle tracta a Balmes. D'una banda, el segueix doctrinalment, fins al punt que, com hem vist, els seus contemporanis el qualificaven «d'un dels balmesians més coneguts de la nostra terra».¹⁵⁸⁹ D'altra banda, però, qualifica a Balmes d'un filòsof català desnaturalitzat, és a dir, que no conrea ni segueix la ciència catalana dels seus predecessors. Aquesta desnaturalització de Balmes es fa palesa, segons Pou i Batlle, en el fet que «en ses obres, en especial la seva *Historia de la Filosofia* (...) [dedicà] capítols enters, hermosos com tot lo seu, á en Descartes, Malebranche, Leibnitz [sic], Kant, Krause, Cousin y á altres de menor importancia, però no té ni un paràgraf per els pensadors catalans».¹⁵⁹⁰ Certament, Balmes només hi esmenta molt de passada a Llull i Vives. D'aquí

¹⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 31.

¹⁵⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 31.

¹⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁵⁸⁹ «Les comarques. Girona» [s.a.] (25/03/1910) *La Veu de Catalunya*, p. 5.

¹⁵⁹⁰ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 32.

és fàcil deduir, doncs, afirma Pou i Batlle, que «per en Balmes no hi há filosofhs catalans, ni filosofia catalana...».¹⁵⁹¹ I afegeix, això sí, que malgrat que Balmes no tingués consciència filosòfica catalana és absurd afirmar que en tingués d'espanyola, contradient d'aquesta manera de nou a Bové, qui havia afirmat que «es indubtable que'l Philosoph de la Vich treballava pera que hi hagués una filosofia indígena, nacional d'Espanya».¹⁵⁹² La raó de Pou i Batlle de nou és coherent amb la seva teoria: Balmes no podia haver defensat la ciència espanyola perquè «en l'ordre científich es impossible que conegui y estimi de debó Espanya el catalá que no conex ni estima á Catalunya».¹⁵⁹³ Que sigui coherent, però, no vol dir que sigui certa.

No deixa de ser ben significativa la manera com Pou i Batlle qualifica a Balmes, un pretès «desnaturalitzab» de la filosofia catalana. Com hem vist, a 1907 estava en marxa tota una estratègia de «catalanització» del filòsof encapçalada pel cercle de Vic. No feia ni un any de la festa del Prat de Dalt. Igualment, ja hem vist l'esperit balmesià que regnava a l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics, on pretesament s'emmarcava el certamen des d'on Pou i Batlle va pronunciar aquestes paraules. Ni Torras i Bages, ni Clascar, ni Bové s'havien atrevit a posar en dubte la catalanitat filosòfica de Balmes, malgrat tractar-se d'un pensador contemporani. Sorprenentment, doncs, la valoració més negativa de Balmes en el sí del debat nacional de la filosofia catalana va provenir d'un balmesià.

Finalment, Pou i Batlle afirma que la situació de Martí d'Eixalà i de Llorens i Barba va ser exactament la mateixa que la de Balmes. Ambdós, afirma, «son filosofhs de cayent catalanesch, però no s'ho dirigeix, giren los ulls envers l'escola escociana sense ovirar el sol del vivisme, del que l'escola de Reid y Hamilton es cols una petita guspira».¹⁵⁹⁴ Així doncs, Pou i Batlle: (1) compra completament la tesi de l'herència vivista de l'escola escocesa; però, malgrat això, (2) concep la seva adopció com una manifestació més de la desnaturalització del pensament català contemporani, atès que Martí d'Eixalà i Llorens i Barba no havien sigut conscients d'aquesta filiació.

¹⁵⁹¹ *Ibíd.*

¹⁵⁹² BOVÉ, Salvador (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Inèdit. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona, pp. 3-4.

¹⁵⁹³ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁵⁹⁴ *Ibíd.*

8.2.3.8. Conclusió: la necessitat de restaurar la filosofia catalana

Pou i Batlle conclou el seu discurs amb una anàlisi de la situació de la ciència catalana a la seva contemporaneïtat. Partint de la idea que la filosofia als Països Catalans s'havia desnaturalitzat des del 1714, no quedava gaire marge per a una valoració positiva. «Ab prou feyna conexém el nom de tan insignes [filòsofs] compatricis», sentència, constatant com la filosofia no formava part del *corpus* simbòlic del catalanisme.¹⁵⁹⁵

Per demostrar-ho, apunta a un fet ben senzill: que qui vulgui estudiar la història de la filosofia als Països Catalans, ha de llegir autors estrangers. Assenyalava quatre exemples ben significatius: (1) «que hajam d'aprendre d'un positivista francès quines son les doctrines del Beat Lull»; (2) que en Lange ens haja de fer saber que en Vives fou una de les intel·ligències més lluminoses del segle XVI y el major reformador de la filosofia del seu temps»; (3) «que Montaigne ens haja de cridar l'atenció sobre l'importància y significació d'en Sabunde»; i (4) «que desde Hungría ens fassin endonar de les preciositats contingudes en la obra cabdal de nostre Balmes».¹⁵⁹⁶ Puntualment, Pou i Batlle dona les referències d'aquestes obres. La primera és una referència a Emile Littré (1801-1881), qui, en efecte, havia dedicat un estudi sencer a Ramon Lull a la seva obra pòstuma *Histoire Littéraire de la France* (1885), considerada avui una de les obres inaugurals de l'estudi científic i acadèmic del filòsof.¹⁵⁹⁷ La segona, a la *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1876) de Friedrich Lange (1828-1875), qui, en efecte, en el seu repàs per la història del materialisme dedica dos paràgrafs a Vives com a psicòleg del renaixement, que és d'on Pou i Batlle parafraseja part significativa de les seves afirmacions sobre el filòsof.¹⁵⁹⁸ La tercera referència és a la coneguda *Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne, que no necessita presentació. I finalment, la quarta i última és una referència a la *Philosophia moralis seu institutiones ethicae et juris naturae secundum principia philosophiae scholasticae* de Julius Costa-Rossetti (1841-1900) a la qual, en efecte, hem pogut comprovar que se cita a Balmes textualment diverses vegades.¹⁵⁹⁹ Així doncs,

¹⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁹⁷ LITTRÉ, Émile *et al.* (1885) «Raimond Lulle». *Histoire littéraire de la France*. Imp. National, 29, pp. 1-385.

¹⁵⁹⁸ LANGE, Friedrich (1876) *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn, pp. 189-190.

El més probable és que Pou i Batlle llegís aquesta obra en la seva traducció castellana per Vicente Colorado, publicada a Madrid l'any 1903 a partir de la francesa. Per la referència a Vives a l'interior d'aquesta edició, vegeu: LANGE, Federico (1903) *Historia del materialismo*. Biblioteca Científico-filosófica. p. 240.

¹⁵⁹⁹ COSTA-ROSSETTI, Julius (1886) *Philosophia moralis seu institutiones ethicae et juris naturae secundum principia philosophiae scholasticae*. Feliciani Rauch, pp. 493, 496-499, 540 i 856.

Pou i Batlle es lamenta que els mestres de la història de la filosofia catalana no siguin catalans, però, al mateix temps, ho atribueix a la inevitable desnaturalització causada per la derrota filipista.

Ara bé, la conseqüència d'aquesta ignorància és devastadora. Pou i Batlle afirma obertament que «el Poble que manté interrompuda sa tradició científica y s'apropia l'erudició forastera sa fá súbdit del pensament dels altres», i que això és exactament el que li havia passat al poble català.¹⁶⁰⁰ No només és súbit polític de Castella des de 1714, sinó que aquesta conquesta es perpetua gràcies a la ignorància dels intel·lectuals catalans cap a la seva pròpia tradició filosòfica. Conseqüentment, no es tracta *solament* que els filòsofs catalans hagin «sigut objecte de grans injustícies històriques», en la mesura que «en quasi totes les histories de la filosofía se prescindeix d'ells ó no se los hi reconeix cap influencia sobre la marxa de la cultura europea».¹⁶⁰¹ Allò més greu és, per contra, que sense aquest estudi no serà mai possible «fer veritable y duradera la restauració de la patria [catalana]».¹⁶⁰² En efecte, Pou i Batlle vincula essencialment la recuperació del patrimoni filosòfic català amb el triomf del catalanisme:

Perqué la patria —afirma— no consisteix solsament en el terror que trepitjém (...) la patria es quelcóm mes que un tros de terra, com l'home es quelcóm mes que un tros de carn: la patria té una ánima (...) [i] aquesta ánima nacional se traslluhex y se manifesta en la llengua, en el carácter, en les lleys y en les costums, però —afegeix— la seva vida es l'operació intelectual, y l'aliment que la nodrex es la veritat assimilada, la ciencia indígena.¹⁶⁰³

Així doncs, Pou i Batlle atribueix a la filosofia catalana el paper més important en l'ordre de la Renaixença. Es tracta d'un element essencial, perquè si es restaura o recupera tota la resta de manifestacions, afirma, «podrém tenir una patria material, rica y plena en apariencia, però aquesta plenitud y prosperitat no será duradera sinó restaurém també y fém renaxer la ciencia nostrada».¹⁶⁰⁴ Contraposada a aquesta «Catalunya material», Pou i Batlle aspira a una recuperar una «Catalunya espiritual», per la qual, afirma literalment, l'estudi

¹⁶⁰⁰ POU I BATLLE, Josep (1907) *La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras, p. 35.

¹⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁶⁰² *Ibidem*, p. 35.

¹⁶⁰³ *Ibidem*, p. 35-36.

¹⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 36.

i aprenentatge de la filosofia catalana és «la condició necessària».¹⁶⁰⁵ Lògicament, abans que ell, Torras i Bages, Clascar i Bové ja havien reclamat la restauració de la filosofia catalana. Ara bé, Pou i Batlle és el primer a considerar-la una condició *sine qua non* pel triomf de l'ideal catalanista.

Essent d'aquesta manera, no ha de sorprendre que la conclusió final del seu discurs sigui la necessitat de restaurar la Universitat catalana, és a dir, aplicar les aspiracions del Congrés Universitari Català de 1903 (malgrat que no l'esmenti). Pou i Batlle afirma que cada vegada s'està més a prop d'aconseguir aquesta universitat i la recuperació de la filosofia catalana, i que això es fa palès en què «aumentan cada dia el nombre dels qui al ovrila s'aplegan joyosos al retorn d'ella, pera prendre part en la pacífica, però trascendental, creuhada».¹⁶⁰⁶ Una referència clara, aquesta, al naixement de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics i, és clar, als joves seminaristes que l'escoltaven entre el públic del Certamen de Ciències Eclesiàstiques, a qui, malgrat tot, es dirigeix amb esperança, dient-los que «tots haveu contribuït a donar un nou impuls a l'alenada de vida y resurrecció que se vá extenent, vigorosa é irresistible, per tots los indrets de nostra aymada Terra, fentvos axís acreedors no sols al agrahiment dels iniciadors del Certamen (...) sinó a les benedicions de Deu y de la Patria».¹⁶⁰⁷ És amb actes com aquests, profetitzant finalment, que «el dia en que la majoria de nostres germans pensin com a catalans, refloriran la Fé y'l civisme que tant distingien a nostres avantpassats».¹⁶⁰⁸

¹⁶⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁰⁸ *Ibidem*.

9. L'esgotament del debat (1908-1918)

Durant la dècada que va de 1908 a 1918, el debat s'estanca. No tenim indicis que hi hagués gaire discussió sobre la filosofia nacional catalana. És probable que aquest buit es degui, precisament, a l'auge del catalanisme polític. No és una paradoxa. Com més reconeguda és una comunitat, menys requereix una doxografia específica de la seva filosofia, com hem exposat a la primera part de la tesi. Per tant, la victòria electoral del catalanisme (1907) i la fundació de la Mancomunitat de Catalunya (1914) van possibilitar un distensió de la intel·lectualitat filosòfica en favor d'una «normalització» de la cultura i el patrimoni catalans, com també posa de manifest la fundació de l'Institut d'Estudis Catalans (1907). Aquesta situació, doncs, va propiciar l'aparició de recerques no *polemistes*, a saber, filològiques, històriques i bibliogràfiques, crucials per a l'estudi científic de la història de la filosofia als Països Catalans, com ara l'edició dels textos catalans de Ramon Llull a Mallorca.¹⁶⁰⁹ En aquestes èpoques un nacionalista pot tenir la sensació que no s'avança gens i que els intel·lectuals s'entretenen en petiteses. Això es deu, però, a què només concep com un avenç la *nacionalització* del patrimoni, oblidant que la tasca pròpiament científica és la condició de possibilitat d'aquesta manipulació política.

Sigui com sigui, el fet és que els principals interlocutors que hem estudiat fins ara abandonen el debat o, desgraciadament, moren durant la dècada dels anys 10. D'una banda, Frederic Clascar va abandonar la filosofia en favor de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans, a la qual va incorporar-se l'any 1911 com a bibliotecari.¹⁶¹⁰ A partir d'aleshores, i fins a la seva mort el 1919, amb 46 anys, es dedicaria a la traducció

¹⁶⁰⁹ Sobre la tasca editorial de les obres catalanes de Llull, vegeu el testimoni directe d'un dels seus protagonistes: GALMÉS, Salvador (07-10/1934) «L'edició de les obres originals del Mestre». *La Nostra Terra*, pp. 407-410.

¹⁶¹⁰ Sobre la tasca de Clascar al Institut d'Estudis Catalans, vegeu: MASSOT, Josep (2012) *Frederic Clascar i Sanou. Semblança biogràfica*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, p. 10 i ss.

de la Bíblia al català.¹⁶¹¹ D'altra banda, l'any 1916 també moria Josep Torras i Bages, bisbe, líder i autoritat indiscutible del cercle de Vic. Aquestes dues baixes van marcar un punt d'inflexió per al Noucentisme catòlic implicat en debat de la filosofia nacional. El seu paradigma romandria viu principalment en dues figures: la d'Ignasi Casanovas, fundador de la Biblioteca Balmesiana de Barcelona l'any 1923; i la de Pere Campreciós (Miquel d'Esplugues), qui, com veurem, l'any 1925 fundaria la primera revista catalana de filosofia, d'orientació obertament eclesiàstica i tomista: la revista *Criterion*.

Igualment, Salvador Bové va deixar de contribuir al debat de la filosofia nacional per dedicar-se exclusivament a la seva inexorable apologètica lul·liana. Un cop desapareguda l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics, va publicar *El sistema científic lul·liano* (1908), una magna obra de gairebé sis-centes pàgines on exposa sistemàticament la seva personalíssima interpretació de l'*Ars Magna* i la baixada i pujada de l'enteniment.¹⁶¹² Ell mateix reconeixia per carta al seu deixeble Avinyó, però, que en aquest llibre «he fet una heretgia nova, dic una nova filosofia, però si diguéis que és meva ningú m'escoltaria».¹⁶¹³ La seva intenció, doncs, era encobrir aquest pensament original a través d'una pseudohistoriografia: «certament em recolzo en el Beat [Llull] — afirma—, però només per penjar-li un quadre on li he pintat les meves concepcions filosòfiques i teològiques».¹⁶¹⁴ Al cap i a la fi, no era el mateix que havia fet fins aleshores? Potser no de manera tant conscient. Bové va repetir aquesta maniobra l'any 1911, quan va publicar la seva última obra: *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento*, insistint en la importància del mètode lul·lià i la seva pretesa harmonia amb l'escolàstica.¹⁶¹⁵ Sigui com sigui, això posa de manifest que, malgrat el que s'ha pensat fins avui, hi ha en l'obra de l'últim Bové (especialment, en *El sistema científic lul·liano*) un pensament original que encara no s'ha estudiat i que mereix, sens dubte, un estudi aprofundit i la reivindicació del seu autor com un filòsof català de ple dret. Tanmateix, la seva activitat va interrompre's sobtadament l'any 1915, quan va morir de càncer a l'edat de 46 anys.

¹⁶¹¹ Sobre la tasca de Clascar com a traductor i bibliista, vegeu: MASSOT, Josep (2005) «Frederic Clascar, traductor de la Bíblia». *Escriptors i erudits contemporanis*. Cinquena sèrie. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 547-562.

¹⁶¹² Per a una anàlisi del contingut filosòfic de l'obra, vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 59-69.

¹⁶¹³ AVINYÓ, Joan (1943) «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové». *Estudis franciscans*, p. 398.

¹⁶¹⁴ *Ibidem*.

¹⁶¹⁵ Per a un comentari sobre aquesta obra, vegeu de nou: ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, pp.80-85.

Així doncs, qui quedava? Qui podia ser l'hereu del debat de la filosofia nacional catalana? Només aquells que, des d'un punt de vista de la sociologia de la filosofia, haguessin estat a prop dels nodes principals i haguessin pogut heretar un xic d'energia emocional. Aquest era cas de *quatre* personatges ben significatius, prou coneguts i que ens ocuparan d'ara endavant: Diego Ruiz, Eugeni d'Ors, Tomàs Carreras i Artau i Francesc Pujols. Com veurem a continuació, no és casualitat que tots quatre haguessin tingut contacte directe amb Bové. Contràriament, representen la continuació o *modernització* del seu paradigma d'historiografia nacionalista de la filosofia en el si del Noucentisme. En aquesta època Lull i Sibiuda continuen essent els herois del pensament català, però es procura *renovar-los* per tal que encaixin amb els nous ideals del nou-cents. Començava, d'aquesta manera, una etapa plenament *laica* del debat sobre la filosofia nacional catalana.

9.1. La Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz (1906-1908)

Diego Ruiz Rodríguez (1881-1959) és avui un filòsof desconegut. Ben poc s'ha escrit sobre el seu pensament, i no gaire més sobre la seva vida.¹⁶¹⁶ No obstant això, ha estat una personalitat important per la filosofia als Països Catalans, especialment al Principat i, com exposarem a continuació, també va tenir el seu paper en la construcció d'una filosofia nacional catalana com a responsable de la primera institució estrictament filosòfica del país: la «Fundació Catalana de Filosofia».¹⁶¹⁷ Com veurem, en aquesta entitat van col·laborar activament, durant la seva joventut, notables personatges de la intel·lectualitat catalana, com ara Manuel de Montoliu, Lluís Nicolau i d'Olwer, Josep Farran i Mayoral, Eladi Homs i Oller, Antoni Sansalvador i Castells, Manuel Reventós i Bordoy, Albert Albert i Torrellas, Melchor Ferrer i Dalmau, Francesc Cañadas Gozalbo i Miquel Cabeza Samsó. I igualment, va comptar, de manera puntual, amb el suport d'intel·lectuals espanyols, en especial d'Adolfo Bonilla y San Martín.

¹⁶¹⁶ Aquest capítol ha estat publicat en forma d'article a la revista *Comprendre*. PÉREZ, Max (2023) «La Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz». *Comprendre*, 25(1), pp. 7-28.

¹⁶¹⁷ El contingut d'aquest apartat és completament inèdit. Els pocs estudiosos que en alguna ocasió han esmentat el nom de la Fundació Catalana de Filosofia no fan més que constatar-ne l'existència, molts cops sense ni tan sols situar-la cronològicament. És per aquesta raó que les fonts que usarem seran primordialment la premsa antiga, a saber: *El Poble Català*, *Catalònia*, *La Veu de Catalunya* i *La Publicidad*, que ens permetran conèixer directament l'activitat d'aquesta institució.

9.1.1.1. Diego Ruiz abans de la Fundació

D'origen malagueny, Diego Ruiz va instal·lar-se de ben jove a Barcelona amb la seva família. Probablement, entre els anys 1894 i 1895, quan tan sols comptava amb 14 anys.¹⁶¹⁸ Després d'una carrera universitària brillant en l'àmbit dels estudis mèdics, l'any 1902 guanya una beca per estudiar a Bolonya. Allà, va aprofitar per estudiar filosofia i confeccionar el seu futur sistema de filosofia, la *Clavis Methodica*, sota el contacte i la influència del Premi Nobel de Literatura Giossè Carducci.¹⁶¹⁹ El curs 1904-1905, va traslladar-se a París, on va estudiar matemàtiques i va entrar en contacte amb Émile Boutroux, catedràtic d'història de la filosofia a la Sorbona i un dels màxims representants del que posteriorment s'ha anomenat el «positivisme espiritualista», que sospitem que a tenir una forta influència en el pensament de Ruiz. Precisament, en aquesta etapa, va ser quan «anava bastint el seu sistema filosòfic», tal i com relata Carles Rahola a la nota biogràfica que va dedicar a Ruiz l'any 1926.¹⁶²⁰

El mateix any 1905, Ruiz va retornar a Espanya. Va passar una temporada a Madrid i, més tard, va instal·lar-se de nou a Barcelona. Tal com afirma Joaquim Jubert, aquest retorn a Catalunya «té un sol i clar objectiu: convertir-se en un intel·lectual de renom, publicant incansablement i participant en les més afamades tertúlies de Barcelona (com per exemple, les del Lyon d'Or, el grup de l'Avenç i de l'Ateneu Barcelonès)».¹⁶²¹ No debades, el mateix any Ruiz va publicar el pilar fonamental del seu sistema filosòfic, el llibre titulat *Genealogía de los símbolos*, en dos volums, el qual, tal i com recull Rahola, «va merèixer atenció i lloança d'homes com Menéndez i Pelayo i Dorado Montero».¹⁶²² L'any següent, 1906, amb tan sols 25 anys, Ruiz encara va publicar tres llibres més de filosofia que, tal com ell mateix els va concebre, corresponia, cadascun, a una part del seu sistema: la *Teoría del acto entusiasta*, a l'ètica; *Jesús como voluntad*, a la religió; i finalment, *Llull, maestro de definiciones*, a la lògica. Arran de la seva vinculació explícita amb el pensament lul·lià, és en aquesta última obra, i especialment en la polèmica que va generar a la premsa, on es troben els orígens de la Fundació Catalana de Filosofia.

¹⁶¹⁸ JUBERT, Joaquim (2007) *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Biblioteca Fundació Valvi, p. 23.

¹⁶¹⁹ L'autobiografia de Ruiz es titula, precisament, *Nieto de Carducci* (1908), i exposa en detall la seva relació amb aquest notable escriptor italià. Vegeu: RUIZ, Diego (1908) *Nieto de Carducci. Confidencias, memorias y cartas de un endiablado de nuestros días*. Fidel Giró.

¹⁶²⁰ RAHOLA, Carles (1926) «Una autobiografia del doctor Diego Ruiz». *Revista de Catalunya*, IV-III/19, p. 24.

¹⁶²¹ JUBERT, Joaquim (2007) *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Biblioteca Fundació Valvi, p. 59.

¹⁶²² RAHOLA, Carles (1926) «Una autobiografia del doctor Diego Ruiz». *Revista de Catalunya*, IV-III/19, p. 24.

9.1.1.2. Orígens de la Fundació

Al gener de l'any 1906, Diego Ruiz començava a fer campanya per a la imminent publicació del seu *Llull, maestro de definiciones*. El dia 20 d'aquell mes, publicava un article al *El Poble Català* on, contraposant-se al *Zurück zu Kant!* («Tornem a Kant») del neokantisme iniciat per Eduard Zeller, proposava un *Zurück zu Llull: «Tornem a Llull! Femlo ben nostre, no per l'erudició, sinó per la meditació activa y per l'amor a la Veritat»*.¹⁶²³ Més avall, Ruiz insistia dient que «aquest lema de la renovació de la Ciència» és el que guiava les seves iniciatives intel·lectuals, entre les quals hi havia el projecte editorial d'uns «Arxius llatins», que no sembla que s'arribessin a publicar mai.¹⁶²⁴ Quinze dies després de la publicació d'aquest article, Ruiz impartia una conferència a la sala de càtedres de l'Ateneu Barcelonès de títol homònim al del seu llibre, que amb tota seguretat consistí en un avançament del seu contingut.¹⁶²⁵

Tanmateix, el llibre no va publicar-se fins a la tercera setmana de maç de 1906, molt probablement fins el dia 20. *El Poble Català* del dia 17 va publicar una ressenya i avançament del pròleg, anunciant que «dintre de pocs dies apareixerà al públic (...) una obra nova del jove filòsof Diego Ruiz, distingit col·laborador nostre».¹⁶²⁶ A la ressenya, s'hi afirma que «aquest treball, fet en honor y gloria de la filosofia nacional nostra, no és obra d'un català, és obra de qui, portant ab el cognom de Ruiz el segell de sa família castellana, guarda en son cor devoció y amor al pensament de Catalunya».¹⁶²⁷ Qui també va assenyalar públicament la importància del llibre de Ruiz per a la filosofia als Països Catalans va ser Eugeni d'Ors, que feia pocs mesos que començava a publicar el seu «Glossari» a *La Ven de Catalunya*. La mateixa setmana de la publicació de l'obra, el dia 21, d'Ors va dedica una de les seves gloses a Ruiz, titulada *Un filòsof*, que més tard el propi autor va decidir excloure de l'edició del «Glossari» de l'any 1950.¹⁶²⁸ A la glosa, d'Ors rememora la seva coneixença amb Ruiz, a Madrid. Deixa constància que Ruiz no va ser ben rebut pels cercles intel·lectuals madrilenys, i especialment pels editorials, i que precisament per això «la davallada dels carrers de Madrid va ser per a ell, andalús, camí

¹⁶²³ RUIZ, Diego (20/01/1906) «Els Arxius llatins». *El Poble Català*, p. 1.

¹⁶²⁴ *Ibidem*.

¹⁶²⁵ «Corporacions y societats» (05/02/1906). *La Ven de Catalunya*, p. 1.

¹⁶²⁶ «Llull, mestre de definicions» (17/03/1906). *El Poble Català*, p. 3.

¹⁶²⁷ *Ibidem*.

¹⁶²⁸ JARDI, Enric (1985) *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènech*. Curial, p. 142.

de Catalunya».¹⁶²⁹ La visió que té d'Ors d'aquest trasllat a Catalunya és extremadament positiva, i la seva consideració sobre Ruiz, també. I, certament, d'Ors afirma que «a Catalunya —ho vull dir avui per a glòria nostra— ha trobat lloc el jove místic. A Catalunya viu; a Catalunya “serveix l'altar”; Catalunya li ha obert les portes de sos periòdics. (...) A Catalunya ha sigut possible la publicació d'aquest llibre únic que es diu *Genealogia dels símbols*, i ara la d'un altre: *Llull, mestre de definicions*, que son autor dedica a la nostra terra en penyora d'amor...».¹⁶³⁰ Malgrat que, en el futur, la relació entre Ruiz i d'Ors es trencarà,¹⁶³¹ val la pena remarcar la

¹⁶²⁹ D'ORS, Eugeni (1996) *Glosari 1906-1907*. Quaderns Crema, II, pp. 58-59.

¹⁶³⁰ *Ibidem*, p. 59.

¹⁶³¹ No es coneixen en detall les raons d'aquest trencament. Enric Jardí va apuntar la possibilitat que, precisament, el conflicte provingués de la constitució de la Fundació Catalana de Filosofia: «les relacions Xènius-Ruiz —afirma Jardí— es deterioraren aviat. L'andalús duia al cap la creació d'una societat d'estudis i publicacions filosòfiques i fins i tot, a l'Ateneu Barcelonès, a últims de desembre de 1906, i en un acte públic, va fer una crida per a l'endegament d'una Fundació Catalana de Filosofia, idea de la qual, segons les meves notícies, Eugeni d'Ors no es féu ressò, potser dut pel convenciment que el genuí “filòsof de Catalunya” era ell» (Jardí, 1985: 92). Joaquim Jubert segueix aquesta mateixa línia interpretativa quan afirma que «en ple període d'exaltació i d'activisme, el desembre de 1906, Diego Ruiz fa una crida nacional per la creació d'una fundació catalana de filosofia i comença a entrar en rivalitat amb Eugeni d'Ors, el seu recent avalador, per tal de desbancar-lo del seu lloc, reconegut, de “filòsof de Catalunya”». (JUBERT, Joaquim (2007) *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Biblioteca Fundació Valvi, p. 57) A nosaltres, però, ens sembla una interpretació injustificada. Cal tenir present, en primer lloc, que l'any 1906 d'Ors tot just començava la secció que l'havia de fer famós. I en segon lloc, que l'any 1912, Ruiz va publicar a *La Publicidad* cinc articles, resultat d'un cicle de conferències titulat «*Las belles mentes de aquí*», dedicats al pensament de d'Ors, demostrant-li una gran admiració. Aquests articles no s'expliquen, pensem, si l'any 1906 ja s'havia iniciat una enemistat entre ells. Malgrat tot, Jardí llegeix aquestes articles de manera irònica, com si Ruiz realment hagués volgut criticar a Xènius: «[als articles] aparentment els inspirava una gran devoció per la doctrina orsiana, però contenien tantes observacions marginals i tantes objeccions en els detalls, que fan sospitar si l'autor no pretenia més aviat, atacar subtilment el sistema que deia admirar, tàctica que, d'altra part, era pròpia d'aquest pintoresc personatge». (JARDÍ, Enric (1967) *Eugeni d'Ors. Vida i obra*. Aymà, p. 134) Nosaltres confessem que no veiem aquest aspecte bílic. Sigui com sigui, tots els autors esmentats fan ús d'una única font sobre les desavinences entre d'Ors i Ruiz: la de Josep Moragas i Maseras (1888-1964). Moragas dona dues referències sobre aquesta qüestió. D'una banda, a la biografia que li va dedicar Artur Bladé, Moragas afirma que «Xènius no podia suportar que el “toquessin”, o que no el tinguessin per tan savi i tan important com ell creia ser. En aquest sentit les seves ínfules (ja que ningú no li negava el talent) eren certament intolerables. D'ací les seves topades amb Francesc Pujols i Diego Ruiz. El primer ironitzava sobre qualsevol cosa. L'altre no respectava res. I tots dos pretenien tenir un sistema filosòfic propi». (BLADÉ, Artur (1970)

importància d'aquesta glossa, en la mesura que, tal com afirma Enric Jardí, d'Ors «disernia [a Ruiz] el títol de noucentista».¹⁶³²

Val a dir, però, que el mateix Ruiz ja deixava clar, al principi del seu llibre, que el seu objectiu era treballar per Catalunya. A les «confesiones» que el preludien, afirmava que el seu estudi sobre el lul·lisme podia ser molt útil a Catalunya, i proclamava obertament que «después de mi deseo de ser comprendido, dando la impresión de la Verdad, no abrigo otra esperanza que la de trabajar útilmente, demostrando mi amor á Cataluña y a mi ansia de verla convertida en una gran patria. *Alma Catalonia mater iberorum!*».¹⁶³³ Enric Jardí ja havia assenyalat fa anys que Ruiz era obertament independentista, i que va participar activament en el moviment catalanista.¹⁶³⁴ En l'aspecte filosòfic, aquesta filiació i posicionament polítics va traduir-se en un interès per la filosofia als Països Catalans i, molt especialment, per la filosofia lul·liana. Tal com estava duent a terme Salvador Bové en aquells mateixos anys, i tal com duria a terme Francesc Pujols una dècada després, Ruiz no només s'interessava per Lull des d'un punt de vista historiogràfic, sinó també doxogràfic, és a dir, incorporant-lo i apropiant-se'l al seu propi sistema filosòfic.

El senyor Moragas. «Moraguetes». Pòrtic, p. 128). Un xic més avall, Moragas encara afegeix que d'Ors «en tenia tantes, de pretensions, que una vegada que Diego Ruiz, en una conferència a l'Ateneu sobre “*Las belles mente de aquí?*”, va parlar elogiosament de l'autor del *Glossari*, aquest amb prou feines si el regracià. Al cap de poc temps, el metge malagueny, en el curs d'una violenta discussió, li va retreure aquella actitud amb insults de gitano». (Ibídem) Aquesta sigui, possiblement, el moment en què, realment, es feu efectiu el trencament, i no pas l'any 1906, ni encara menys per culpa de la Fundació Catalana de Filosofia. Finalment, el propi Moragas, amagat sota el pseudònim de Luis Cabañas Guevara, va escriure que Ruiz anava predicant per Barcelona: «Jo he fet l'Eugeni d'Ors!», referint-se, sens dubte, als seus articles d'apologia de l'any 1912. (CABAÑAS, Luis (1944) *Cuarenta años de Barcelona*. Memphis, p. 59).

¹⁶³² JARDÍ, Enric (1967) *Eugeni d'Ors. Vida i obra*. Aymà, p. 135.

¹⁶³³ RUIZ, Diego (1906) *Llull, maestro de definiciones. Nueva disertación sobre los principios del método de los sistemas*. Barcelona: La Acadèmia Hermanos Serra, p. 11.

¹⁶³⁴ JARDÍ, Enric (1985) *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènec*. Curial, pp. 99 i ss. A part de en alguns articles, on màximament es pot veure aquest independentisme primerenc de Ruiz és al seu *Del poeta civil i del cavaller*: «Els cegos, els endarrerits, se desesperen davant el fet ineludible d'una pròxima independència dels esclaus. A molts els horroritza segurament la paraula *independència*. Però una tendència natural es sempre santa, digna del nostre respecte. I la Nació es, una tendència natural. Perquè la Nació es la vostra llengua i el vostre cor, els vostres ulls i la vostra intel·ligència Qui Nega la Nació vostra, nega, en realitat, tot això: us nega la vida —la vida vostra». (RUIZ, Diego (1908) *Del poeta civil i del Cavaller*. L'Avenc, pp. 78-79).

Ara bé, la ressenya de *Llull, maestro de definiciones* que va acabar essent realment decisiva per al naixement de la futura Fundació Catalana de Filosofia va ser la d'un jove estudiant, Miquel Cabeza Samsó.¹⁶³⁵ Es tractava d'un menor de vint anys que acabava de guanyar, el mes de maig del mateix any 1906, el premi per estudiants de l'Agrupació Escolar Robert —finançada per Francesc Cambó— pel seu treball titulat *Estudi Crítich de Ramon Llull*.¹⁶³⁶ Gairebé quatre mesos després de la publicació del *Llull, maestro de definiciones* de Ruiz, Cabeza publicava una ressenya al *Poble Català* titulada «Un filòsof lullista», en el qual reflexionava sobre «l'indiferentisme en lo que's refereix a la part que podríem dir de desenrotllament del nostre poble».¹⁶³⁷ Cabeza es queixava del silenci amb què havia passat desapercebut el llibre de Ruiz, i que «l'importància de l'obra no està pas ab raó directa ab l'acullida que li hem dispensat».¹⁶³⁸ Seguint les tesis ruizianes, Cabeza considerava que el futur de la filosofia als Països Catalans estava subjecta a la recuperació i modernització del lul·lisme, i que per això el «gran desig de qui procura veure restablertes les doctrines lul·lianes [és a dir, Ruiz] (...) nosaltres li devem pagar fentlo digne de nostra admiració, donantli el nostre agraïment en canvi del fruit de ses vetlles».¹⁶³⁹ Finalment, Cabeza cloïa l'article de manera grandiloqüent, afirmant que «pagantli tot l'amor que'ns professa y l'admiració que té a la nostra patria, escriurem ab les lletres de l'agraïment el nom de Diego Ruiz,

¹⁶³⁵ Queda ben poca informació sobre Cabeza. En un article publicat a *La Publicidad* l'any 1911, s'afirma efectivament que Cabeza estava «antes de sus veinte años, empeñado en una labor que se malogró al dar sus primeros frutos, la *Fundació Catalana de Filosofia*». («Ecos» [25/10/1911]. *La Publicidad*, p. 2). El mateix article informa que més tard va participar com a traductor teatral per Adrià Gual, en la reorganització de la *Juventud Socialista* i fins i tot en la *Sección Catalana de la Unión Ferroviaria*. L'article en qüestió acaba donant fe que Cabeza, l'any 1911, estava estudiant medicina, i en efecte, resseguint la premsa antiga, uns anys més tard el podem trobar esmentat com a «doctor Miquel Cabeza» en dues institucions importants: primer, com vocal i més tard vicepresident de l'Ateneu Enciclopèdic Popular; i després, com a redactor del *Butlletí del Sindicat de Metges*. Aquesta doble activitat es veu reflectida en una ponència seva celebrada a l'Ateneu Enciclopèdic l'any 1917, titulada «El problema social de la mortalitat infantil». («Notícies» (19/12/1917). *La Veu de Catalunya*, p. 1). Sara Fajula, arxivera de l'actual Col·legi de Metges de Barcelona, ens ha pogut complementar aquesta informació asseyalant que Cabeza va rebre una ajuda per invalidesa des de l'any 1921 fins al 1935, raó que probablement expliqui perquè no costa a la *Guia mèdica* de la institució fins l'any 1936. Malauradament, però, en torna a desaparèixer l'any 1945.

¹⁶³⁶ «Corporacions y societats. Agrupació Escolar Robert» (10/05/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 3.

¹⁶³⁷ CABEZA, Miquel (18/06/1906) «Un filòsof lullista». *El Poble Català*, p. 2.

¹⁶³⁸ *Ibidem*.

¹⁶³⁹ *Ibidem*.

l'erudit lul·lista, al costat de tants que han treballat en defensa del gloriós nom de Ramon Llull, que sempre reviuran en la nostra memoria, al recordar la majestuosa figura de l'illuminat doctor». ¹⁶⁴⁰

Tot just tres dies després, Ruiz contestava a Cabeza al mateix diari. En un article titulat «Introducció a un missatge», Ruiz es feia ressò que «un de vosaltres deia ans d'ahir, en aquestes columnes, una paraula magnífica: *agraiment*». ¹⁶⁴¹ I afegia, tot seguit: «Treballar “per la bellesa d'una idea”, viatjar —infatigable— pera recullir documents precíssims, escriure les nostres meditacions... y trobar qui sia capàs de l'agraiment, dins de la miserable terra d'Espanya!». ¹⁶⁴² A l'article, Ruiz llistava tots aquells que no havien arribat a comprendre'l, considerant-los un producte de la misèria intel·lectual espanyola: «L'imbecilitat regna, i la pau s'extén per tot aquest immens Estat de Nubiana», hi afirma. ¹⁶⁴³ Ara bé, també feia gala d'aquells que havien lloat la seva tasca filosòfica, entre els quals esmenta Eugeni d'Ors («que m'ha inclòs dins dels *noucentistes*»), afirma orgullosament i també Salvador Bové, de qui en diu que «l'inevitable mossèn Bové m'ha dit ja diferents vegades “distingit” y “notable”». ¹⁶⁴⁴ Ara bé, en aquesta ocasió els elogis són, comprensiblement, per Cabeza: «Al meu costat — afirma Ruiz — s'alsa una paraula de gratitud, avui, y jo respondré a vosaltres —en aquesta vostra hermosa paraula— associant-vos a una obra de cultura, modesta, però entusiasta». ¹⁶⁴⁵ La resposta que dona Ruiz a Cabeza és, ni més ni menys, la proposta de fundar uns nous i renovats estudis lul·lians a Catalunya:

Jo soc partidari d'una gratitud pràctica. Quin respecte podeu sentir per la meva pobra personalitat?... Hauriem d'oblidar els noms y posar tots els nostres sentiments al servei de les idees. Però, com demostrarem gratitud per una idea? Propagantla... No's necessiten molts: ab aquells trenta —que en Barbey d'Aurevilly trobava sempre a París, disposats a estudiar y a llegir— podríem estudiar y llegir an en Llull a la moderna, prenent per bases aquest Llull, mestre de definicions. ¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁴¹ Ruiz, Diego (21/06/1906) «Introducció a un missatge». *El Poble Català*, p. 1.

¹⁶⁴² *Ibidem*.

¹⁶⁴³ *Ibidem*.

¹⁶⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁴⁶ *Ibidem*.

Aquesta proposta és la llavor de la futura Fundació Catalana de Filosofia. I tot indica que va arrelar ràpidament en la ment del jove Cabeza, perquè tot just la setmana següent d'aquell mes de juliol de 1906, Ruiz publicava en portada del *Poble Català* una carta datada del dia 26 —amb tota probabilitat, dirigida originalment a Cabeza— titulada «Programa y Manifest», que exposava, en efecte, les línies generals de la institució: «Feula ben vostra l'idea d'aquesta *Escuela*, y la veurem realisada», hi afirmava.¹⁶⁴⁷ En aquest «Manifest» de la futura Fundació Catalana de Filosofia, Ruiz hi reiterava la necessitat de no ser més de trenta participants, però deixant clar de quin peu havien de calçar: «Trenta oradors? Mai. Si per cas, trenta poetes, trenta sofistes, trenta *savis*, trenta místics... Però trenta parlamentaris, no. Cerquem gent que pensi, que edifiqui, que treballi, gent creadora».¹⁶⁴⁸ Amb aquesta caracterització, Ruiz deixava ben clar que no només volia oposar-se a l'intel·lectual oficialista, sinó també, i especialment, al que ell anomena el «lullisme dels vells», és a dir, a aquells «partidaris d'una *restauració plena*, cega, de l'*Ars Magna* (...) tossuts en volguer fer una *transplantació sencera* d'aquella veritat antiga».¹⁶⁴⁹ El propi Ruiz esmenta, com a representants d'aquesta tendència, als col·laboradors de *La Revista Luliana*, «per altra part molt respectables y molt estudiosos», afirma, però que «no n'estan de convensuts sobre l'*importancia* y la *trascendencia* de la seva obra».¹⁶⁵⁰ En contraposició, Ruiz proposa un «lullisme de joves», que en comptes de trasplantar, empelti el lul·lisme amb la modernitat: «Fem un empelt de lullisme en la cultura contemporania, y no deixem morir el nostre Llull a mans dels erudits; per a nosaltres l'erudició serà quelcom més que una cosa arqueològica».¹⁶⁵¹ I tot seguit, planteja un nou lema, ben significatiu: «Veure'l sigle XX a traves d'en Llull: vet aquí el *programa*».¹⁶⁵²

Així doncs, la proposta de Ruiz per a la nova «Escola Filosòfica Catalana» (que és com anomenen, provisionalment, a la futura Fundació) és partir del *Llull, maestro de definiciones* per tal de modernitzar el lul·lisme i la filosofia nacional catalana, en la mesura que, afirma el mateix Ruiz, «l'Esperit de Llull anima tota la Filosofia moderna, y'ns donarà un *Novum Organum*».¹⁶⁵³ Tot això, concep Ruiz, només es pot dur a terme a través de l'entusiasme del jovent de Catalunya que vulgui organitzar-se i reunir-se per obrir aquest nou camí:

¹⁶⁴⁷ RUIZ, Diego (29/07/1906) «Programa y Manifest». *El Poble Català*, p. 1.

¹⁶⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁵¹ *Ibidem*.

¹⁶⁵² *Ibidem*.

¹⁶⁵³ *Ibidem*.

«reuniu vos —si aixís us sembla— pera donar una “base oficial” a la nostra agrupació; feu reglaments, nombreu ponències, etc.».¹⁶⁵⁴ Tot, amb l'objectiu de posar per escrit les conclusions dels participants d'aquesta entitat, de les seves impressions sobre la lectura de Lull, i publicar, així, una *Fulla lulliana*: «La *Fulla lulliana* —escriu Ruiz— es la vostra principal “obligació”: s'imposa avui dia la publicació d'una revista feta pels estudiants, que no recordi aquella frivolitat literària dels nostres temps. Y es precís proposar-se seriosament aquesta *Fulla* —continua— com un dever de cultura y de patriotisme».¹⁶⁵⁵

La passió d'aquells joves inspirats per Ruiz va demostrar ser diligent, i així va ser com, tot just una setmana després de la publicació del «Manifest», s'organitzava la primera reunió preparatòria de la futura Fundació Catalana de Filosofia. En aquesta ocasió, és *La Ven de Catalunya* qui recull la notícia: «s'invita als aimants del projecte [de l'Escola Filosòfica Catalana] a una de les reunions preparatorias pera la definitiva constitució de la mateixa».¹⁶⁵⁶ El diari també ens deixa constància que la reunió es dugué a terme al local de la Federació Escolar Catalana, al carrer de la Riera de Sant Joan de Barcelona, número 22, i que la dirigiren Antoni Sansalvador (1879-1946) —futur diputat de la Mancomunitat de Catalunya i regidor de l'Ajuntament de Barcelona— i el mateix Diego Ruiz.¹⁶⁵⁷ En aquesta reunió, sabem que van voler-se aprovar les bases de la futura institució, i, tanmateix, per un article de Ruiz publicat aquella mateixa setmana sabem que no hi hagué massa acord entre els participants. Significativament, Ruiz comença l'article esmentat suplicant: «Dilluns, quan us torneu a reunir, cal que les discussions desapareixin. ¡Me fa una por aquest *narcisisme* intel·lectual!».¹⁶⁵⁸ Pel que narra Ruiz, s'entreveu que hi hagué, com a mínim, dues posicions: una, la partidària de seguir el model ruizià esbossat al «Manifest»; i l'altra, la partidària de modificar-lo lleugerament, esporgant-lo de les pretensions doxogràfiques del filòsof: «Hi ha molts descontents del nostre lema —afirma Ruiz a l'article—; molts qui voldrien veure la nostra *Fulla* batejada ab un nom més general del que jo vaig proposar-vos».¹⁶⁵⁹ Als revisionistes, Ruiz els anomena «positivistes»: «als “positivistes”, será bé que recordin com una bona part del meu *Lull, mestre de definicions*, se dedica a la justificació del Esperimentalisme. Però aquest nostre

¹⁶⁵⁴ RUIZ, Diego (29/07/1906) «Programa y Manifest». *El Poble Català*, p. 1.

¹⁶⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁵⁶ «Corporacions y societats» (06/08/1906) *La Ven de Catalunya*, p. 2.

¹⁶⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁵⁸ RUIZ, Diego (11/08/1906) «Les bases aprovades». *La Ven de Catalunya*, p. 2.

¹⁶⁵⁹ *Ibidem*.

Experimentalisme és més *vincià* que *cartesià*.¹⁶⁶⁰ Per «vincià», Ruiz es referia al pensament de Leonardo da Vinci: «Leonard de Vinci, l'inmortal filòsof, defensà sempre l'estudi de la Naturalesa baix el Criteri de Bondat», afirma Ruiz, contraposant-lo a Descartes, que «fou més fret, més petit: estudià Naturalesa per a *aprofitarla*». ¹⁶⁶¹ Com veurem, la contraposició entre Da Vinci i Descartes serà un dels temes centrals de les discussions de la futura Fundació Catalana de Filosofia, i quedarà reflectida a les seves publicacions. Ara bé, independentment d'aquestes discrepàncies, Ruiz conclou l'article buscant una reconciliació entre els dos fronts, aclarint que «tots hi cabeu dins de l'Escola. La Fulla —aquesta *Fulla lulliana*— és feta per tots els estudiosos de la Naturalesa y de l'Esperit». ¹⁶⁶²

Possiblement per calmar els ànims, i també per decantar-se pel bàndol de Ruiz, el mateix dia que apareixia l'article de Ruiz, Cabeza va publicar també un article fent una nova crida al jovent de Catalunya. L'article es titula «Parlem de lulisme», i el seu autor (aquesta vegada signant com a “Cabeça”, una significativa catalanització del seu cognom) hi afirma que «actualment podem categòricament assegurar que la filosofia catalana està en los darrers períodes de sa agonia». ¹⁶⁶³ La raó és que Ramon Llull, «lo filòsof català per excelència», no era recordat ni tenia institucions importants que en defensin i difonguin el seu pensament. És significatiu que Cabeza, malgrat esmentar la tasca de la *Revista lul·liana* i alguns dels seus noms més destacats, no mencioni en cap moment els esforços de Salvador Bové, però creiem veure-hi una referència indirecta quan afirma que el lul·lisme va ser «nodriment de la filosofia nacional de Catalunya» o que en aquells primers anys de la dècada del 1900 eren visibles els «anguniosos instants pels que travessa la filosofia nacional». ¹⁶⁶⁴ Ambdues són expressions molt semblants a les emprades per Bové, i, així doncs, pensem que, partint del mateix plantejament consignat a *La filosofia nacional de Catalunya* («el lul·lisme és la filosofia nacional de Catalunya»), del mateix diagnòstic («el lul·lisme resta abandonat als nostres dies») i del mateix objectiu («cal restaurar i modernitzar el lul·lisme per tal de dotar a Catalunya d'una filosofia nacional»), Cabeza acabava conclouent el mateix que Bové havia proposat al Congrés Universitari Català de l'any 1903: la necessitat de la creació d'una institució filosòfica nacional. Concretament, al seu article, Cabeza afirma que «per fer un renaixement de les doctrines d'en Llull, cal l'entusiasme del jovent. Y'l nostre entusiasme podem encloure'l,

¹⁶⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶⁶² *Ibidem*.

¹⁶⁶³ CABEÇA, Miquel (11/08/1906) «Parlem de lulisme». *Catalònia: revista literària setmanal*, 3, p. 4.

¹⁶⁶⁴ *Ibidem*.

sintetisar-lo en la Escola Filosòfica Catalana, a la que tots los aymants de la filosofia patria poden adherirse a tant lloable tasca que'ns hem emprés uns quants entusiastes (només que entusiastes) y quin fruyt no cal que fem remarcar».¹⁶⁶⁵ La insistent apel·lació d'aquest fragment a l'*entusiasme* i joventut dels membres ens remet inevitablement a les concepcions de Ruiz, de les quals Cabeza ja sembla estar ben amarat. Prova d'això és que al mateix article, Cabeza denomina a Ramon Llull «Doctor simbolista, qu'es com s'anomena en los temps moderns al gran philosoph de Mallorca».¹⁶⁶⁶ Aquesta denominació («Doctor Simbolista») és pròpia de Ruiz, l'autor de la *Genealogía de los símbolos*, i no coneixem ningú altre que l'hagi anomenat a Llull d'aquesta manera.

Dos dies després de la publicació dels articles de Ruiz i Cabeza, s'organitzava la segona reunió preparatòria de la Fundació.¹⁶⁶⁷ I la setmana següent, a finals d'agost, trobem l'anunci de la tercera, en la qual van aprovar-se els estatus del que ara ja anomenen, per primera vegada, «Fundació Catalana de Filosofia».¹⁶⁶⁸ Altra vegada, Cabeza es feia ressò de l'esdeveniment en un article a la revista *Catalònia*, publicat el dia 1 de setembre, on afirma que Diego Ruiz «sentint més que ningú'l nostre neguit, les nostres aspiracions, lo nostre modo d'esser, se proposa empendres fer reviurer a ne'l gran philosoph català del segle XIII a través de tants segles d'oblit injust».¹⁶⁶⁹ Segons interpretava el jove autor, parafrasejant concepcions pròpies de Ruiz:

Ara a Catalunya (...) han vingut generacions qu'han produint historiayres, poetes, filelechs, metges, polítics, estilistes, etc., y dins l'anima d'aquestes generacions tant sols hi perdurava'l recort dels pensadors llunyans a falta de pensadors que satisfessin les necessitats espirituals de la pàtria. Elaboraren los principis materials, cercaren dins la foscuria dels temps fets per esclarir nostre origen, buscaren pel poble les tradicions y cants pera formar la base material de la nostra nacionalitat.¹⁶⁷⁰

Però faltava alguna cosa, afegeix, «y moralment nosaltres ho completàvem ab les doctrines lulianes».¹⁶⁷¹ La recuperació de Llull ve, doncs, a culminar el renaixement nacional de Catalunya. La seva filosofia té valor

¹⁶⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁶⁷ «Corporacions y societats. Escola Filosòfica Catalana» (11/08/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹⁶⁶⁸ «Notícies de Barcelona. Fundació Catalana de Filosofia» (24/08/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹⁶⁶⁹ CABEÇA, Miquel (01/09/1906) «En Diego Ruiz». *Catalònia. Revista literària setmanal*, 6, p. 2.

¹⁶⁷⁰ *Ibidem*: p. 1.

¹⁶⁷¹ *Ibidem*.

nacionalista —i, fins i tot, etnogràfic—, més enllà del valor historiogràfic o doxogràfic, en la mesura, concep Cabeza, que assenta una «base material de la nostra nacionalitat».¹⁶⁷² Però la recuperació de Lull no pot fer-se de qualsevol manera: «les doctrines d'en Lull —continua—, no obstant ésser d'una originalitat extraordinària eren del segle XIII, eren elaborades baix l'ambient de corrupció y confusió dels començos de l'edat mitjana, y necessàriament s'havien de modernisar».¹⁶⁷³ És aquí on entra el paper doxogràfic de Ruiz, que Cabeza pretén reconciliar amb les aspiracions dels «positivistes» a través del deure patriòtic. La reinterpretació i apropiació doctrinal que Ruiz fa del sistema lul·lià pretenien tenir un valor nacionalista, per tal de contribuir a la construcció nacional de Catalunya a través de la modernització de la seva figura filosòfica més important. Cabeza ho proclama d'aquesta manera: «Férem també una *Fundació catalana de filosofia*, farem també una *fulla luliana*, una biblioteca o colecció de llibres de filosofia traduïts al català, nos diu [Ruiz] ab lo seu calor de convençut, nos parla de les seves esperances, dels símbols, de Catalunya pàtria». És especialment rellevant la seva intenció per traduir textos filosòfics al català. Cal tenir present que encara no s'havia fet res en aquesta direcció, raó per la qual la iniciativa de Ruiz es concebia a si mateixa, i amb raó, com a pionera: «Los joves que s'apleguin dessota del nostre lema *tornant an en Lull*, —continua Cabeza— (...) han de ésser humils [segons Ruiz], sença pretensions y ben estudiosos: si tenen això, qu'es lo poch que'ls hi demano, anirem endevant y devindran *autodidactes* qu'es com los vull jo».¹⁶⁷⁴

9.1.1.3. La inauguració

Poc mesos després de la redacció dels estatus, la *Veu de Catalunya* constata, a finals de novembre, que l'activitat de la Fundació Catalana de Filosofia estava a punt de començar. La seva arribada creava expectatives: «A tots els centres de cultura —afirmava el diari— s'ha parlat aquets dies de la propera constitució d'una “Fundació Catalana de Filosofia” quin objecte serà desvetllar l'esperit de nostre poble, fentli sentir aficions als estudis especulatiu, sense distinció d'escoles ni tendències. Segons havem sentit dir, aquesta “Fundació” s'inspirarà en les doctrines que d'algún temps a n'aquesta banda ve escampant don Diego Ruiz».¹⁶⁷⁵ D'una manera semblant, s'expressava *El Poble català* a les mateixes dates: «Regna gran entusiasme entre en nostres Centres de cultura, ab motiu de la propera constitució d'una entitat (...) destinada a

¹⁶⁷² *Ibidem*.

¹⁶⁷³ *Ibidem*, p. 2.

¹⁶⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁷⁵ «Notícies de Barcelona» (30/11/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

promoure una forta corrent d'estudi y de treball en les doctrines filosòfiques. Són una garantia de l'èxit d'aquesta Fundació, el nom dalgunes personalitats dispostes a treballarhi, entre elles l'eminent doctor Diego Ruiz».¹⁶⁷⁶

I en efecte, la sessió inaugural i solemne de la Fundació Catalana de Filosofia va dur-se a terme el dia 6 de desembre de 1906 al Saló de Càtedres de l'Ateneu Barcelonès. Com no podia ser d'una altra manera, Ruiz va presidir l'acte, però hi van participar uns quants intel·lectuals més, de renom. El secretari de la Fundació, Francesc Cañadas Gozalbo (1889-1948),¹⁶⁷⁷ juntament amb Miquel Cabeza, van llegir públicament un treball de Pompeu Gener («La moderna oligarquia de l'intelecte») i un altre d'Adrià Gual, en l'últim dels quals reivindicava la força de la joventut a través d'un bell text d'Ibsen.¹⁶⁷⁸ A continuació, Manuel de Montoliu — a qui Ruiz havia dedicat el seu *Lull, maestro de definiciones*— va llegir un article de l'escriptor Artur Graff (1847-1913) «sobre la necessitat de la filosofia y'l seu pervindre».¹⁶⁷⁹ Per la seva banda, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), catedràtic de la *Universidad Central* (l'actual *Complutense* de Madrid) i deixeble directe de Marcelino Menéndez Pelayo, malgrat no poder assistir a l'acte d'inauguració, va enviar una carta que va ser llegida per Ruiz, on feu constar la seva adhesió a l'acte.¹⁶⁸⁰ A continuació, Ruiz va llegir en primícia un fragment (traduït

¹⁶⁷⁶ «Fundació Catalana de Filosofia» (01/12/1906) *El Poble català*, p. 2.

¹⁶⁷⁷ Francesc Cañadas Gozalbo (1889-1948), que en aquell moment tenia 17 anys, va ser un poeta i periodista molt vinculat, en un inici, al món llibertari. Afiliat a la CNT, va col·laborar, a partir dels anys 20, a publicacions com *Justícia social* i *La Campana de Gràcia*. Als anys 30, va traduir i publicar en castellà un munt d'obres divulgatives sobre ideologia llibertària i socialista: *El anarquismo* (1931), *El sindicalismo* (1931), *El socialismo* (1932), etc. L'any 1933, va afiliar-se a Esquerra Republicana de Catalunya, i va acabar ocupant el càrrec de secretari general de Treball de la Generalitat de Catalunya entre 1933 i 1934. També va dirigir, a partir de 1935, el *Diario de Comercio*. Tot plegat, una activitat política molt compromesa que, malauradament, li va costar 7 anys de presó durant la postguerra franquista (1939-1946). Pel que fa a la seva obra poètica, sempre en llengua catalana, cal destacar tres poemaris: *El camí invisible* (1928), *L'atzar i el ritme* (1934) i *Analecta* (1937). (BLACO, Luis. (s.d.) «Francisco Cañadas Cozalbo». Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/22392/francisco-canadas-gozalbo> i «Francesc Cañadas i Cozalbo» (s.d). Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0014126.xml>).

¹⁶⁷⁸ «Fundació catalana de filosofia. Sessió inaugural» (07/12/1906) *El Poble català*, p. 4.

¹⁶⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁸⁰ Hem pogut localitzar, gràcies a la diligència i amabilitat d'Alvaro Ibáñez Solaz, arxiver de la Fundació Lucio Gil de Fagoaga (València), la carta que Ruiz va enviar originalment a Bonilla y San Martín per tal de sol·licitar-li suport a la Fundació. A la carta, que data del dia 16 de novembre de 1906, Ruiz escriu: «Recordale con cuánto gusto veríamos mis amigos y yo las páginas que V. quisiera remitirnos para leerla en la Fundación Catalana de Filosofía. El día de la

al català) del *Mito de Psyquis*, una obra que Bonilla y San Martín no publicaria fins dos anys després.¹⁶⁸¹ L'adhesió d'aquest intel·lectual espanyol té una especial rellevància per a la història de la filosofia catalana. No tan sols per la vinculació de Bonilla y San Martín amb el seu mestre (Menéndez Pelayo), sinó també perquè divuit anys després, aquest mateix autor impartiria un curs de «Filosofia catalana» a la Universitat de Barcelona que serviria de model a Tomàs Carreras i Artau per a la redacció de la seva *Introducció a la història del pensament filosòfic català*, tal com el propi Carreras i Artau reconeixia a l'inici del seu llibre.¹⁶⁸²

Diego Ruiz va cloure l'acte d'inauguració de la Fundació Catalana de Filosofia llegint unes paraules pròpies, que la premsa va recollir íntegrament. Són les paraules més significatives de la nit, on Ruiz fa explícit el projecte nacionalista de l'empresa: «si's dongués el cas que d'aquesta *Fundació* poguessin sortir algunes orientacions positives sobre la nostra cultura, l'acte que celebrem —l'acte de la constitució definitiva de nostra Escola— tindria una importància social».¹⁶⁸³ Ruiz concep aquesta Fundació com la restitució o construcció «de nostra Escola», referint-se presumiblement a la restitució del pensament filosòfic català, i no només a la institució. Fins a tal punt és així, que en aquest darrer discurs va contraposar amb contundència la iniciativa de la nova Fundació Catalana de Filosofia amb la iniciativa filosòfica de la resta d'Espanya, que considerava més aviat pobre: «Una tasca nova, enterament nova, se'ns prepara en aquesta Espanya, terra de periodistes y *dilettanti*, ont tota activitat verament noble es menyspreada; on aquests homes que, després de la mort del solitari Balmes —el Bonald espanyol— no ha pogut oferir més que un talent mitjà, com el de Sanz del Río, rodejat y seguit dels eternals petits esperits que a la primera generació's diuen els Giner de los Ríos».¹⁶⁸⁴ Aquesta

inaugural está fijado para el día 20 de este mes; en este “acto” hablaran Maragall, Montoliu y leerán un capítulo de mi libro. Si para entonces pudiera V. remitirnos algo original, o de su libro sobre el mito de *Psyquis* se lo agradecerían todos mucho, y yo en nombre de todos». («Correspondencia con Diego Ruiz». ALGDF. Archivo Adolfo Bonilla y San Martín.). És rellevant esmentar que Joan Maragall —amic personal de Ruiz fins a 1908 (JARDÍ, Enric (1985) *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènech*. Curial, pp. 105-106)— hagués de participar a l'acte, cosa que finalment no va arribar a succeir. I també, que l'acte d'inauguració s'hagués d'aplaçar per alguna raó, ja que finalment va dur-se a terme el dia 6 de desembre, i no el 20 de novembre.

¹⁶⁸¹ «Fundació catalana de filosofia. Sessió inaugural» (07/12/1906) *El Poble català*, p. 4.

¹⁶⁸² CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*. Catalònia, p. 14. Comentarem més endavant el contingut de les conferències de Bonilla y San Martín, així com la forta influència que tingueren en Tomàs Carreras i Artau.

¹⁶⁸³ «Fundació catalana de filosofia. Sessió inaugural». (07/12/1906) *El Poble català*, p. 4.

¹⁶⁸⁴ *Ibidem*.

no serà la primera vegada que Ruiz parli malament del talent filosòfic —o més aviat, de l'absència de talent— dels intel·lectuals espanyols. Vuit anys després de l'inauguració de la Fundació Catalana de Filosofia, Ruiz publicarà *Mi doctrina y el pensamiento de mi raza* (1914), una breu conferència on afirma que Espanya no té ni pot tenir una filosofia pròpia. L'obra comença amb aquestes paraules: «Pueblo de medulares nuestra España. La vida psíquica de los españoles acaba al nivel del bulbo raquídeo. (...) Este pueblo de medulares no ha tenido nunca necesidad del pensamiento. O rarísimas veces y por excepción».¹⁶⁸⁵ Ruiz identifica l'activitat intel·lectual espanyola amb la mística, que no considera filosofia pròpiament dita. I malgrat això, Ruiz planteja una paradoxa: «Pero si España no ha tenido filosofía, es patente que, en toda su historia, revela una tendencia a la filosofía (...) Así todo español raonable se encuentra en una contradicción interesante (...) entre su personal vocación que le llevaría a pensar y esa como vocación de toda una raza —manifiesta en la tradición— que se afirma sobre todo como no pensamiento».¹⁶⁸⁶ Segons Ruiz, aquesta «filosofia no confesada» es manifesta en la tradició de pensament espanyola: en la mística, però també en l'escolàstica, la teologia i l'humanisme. I com Hegel en el seu moment, Ruiz considera que allò que expressen aquestes manifestacions filosòfiques d'una «història interna» del pensament espanyol és aquell sistema filosòfic que Ruiz ha aconseguit sistematitzar en la seva *Clavis Methodica*: la filosofia de l'entusiasme.¹⁶⁸⁷

En qualsevol cas, al seu discurs inaugural l'any 1906, Ruiz conclou que el verdader objectiu de la Fundació Catalana de Filosofia ha de ser «intentar si'l el nostre esforç per sortir de l'inèrcia nubianesca es com el nostre desig d'aprendre d'Europa».¹⁶⁸⁸ Com ja hem vist més amunt, per «Núbia» Ruiz es referia a Espanya, raó per la qual hem de llegir aquesta sentència clau clarament emancipadora per a la filosofia catalana. Ruiz pretenia europeïtzar la Filosofia als Països Catalans, allunyant tant el pensament filosòfic català com la història de la filosofia als Països Catalans dels seus *pendants* espanyols. Partint de Lull com a figura d'abast Europeu, Ruiz pretén independitzar la filosofia catalana del marc teòric de la filosofia espanyola, deixant de ser-ne un subconjunt a esdevenir-se un conjunt per si mateix. No és el primer a dir ni portar a la pràctica un projecte d'aquesta mena — Claudi Omar ja ho havia suggerit l'any 1883, i Salvador Bové ja ho havia intentat quatre anys abans que Ruiz—, però és cert que Ruiz és el primer a portar-ho a la pràctica d'una manera “laica”, sense vinculació amb l'església i, especialment, sense focalitzar el seu discurs en la teologia. Es pot considerar Ruiz com l'iniciador d'un corrent dins la filosofia catalana, que en el seu afany de construir una filosofia catalana aliena a l'espanyola, cada vegada anirà desplaçant més la branca eclesiàstica (Josep Torras i Bages, Frederic

¹⁶⁸⁵ RUIZ, Diego (1914) *Mi doctrina y el pensamiento de mi raza*. Ponchy, p. 1.

¹⁶⁸⁶ *Ibidem*, pp. 2-3.

¹⁶⁸⁷ *Ibidem*, pp. 5 i ss.

¹⁶⁸⁸ «Fundació catalana de filosofia. Sessió inaugural» (07/12/1906) *El Poble català*, p. 4.

Clascar, Salvador Bové...) fins a atorgar el monopoli de la disciplina als antiacadèmics (Eugeni d'Ors i Francesc Pujols, principalment) i més tard als universitaris (Tomàs Carreras i Artau, Jaume Serra Húnter, Francesc Mirabent i Joaquim Xirau).

9.1.1.4. Comencen les activitats

Poc dies després de la inauguració, la Fundació Catalana de Filosofia iniciava la seva activitat. La premsa deixa constància que la primera reunió va escaure's el dia 18 de desembre de 1906, a «l'estatge social de l'Agrupació Escolar Ramon Llull (Escudellers Blancs, 8, pral.)».¹⁶⁸⁹ La ubicació pertanyia a una associació estudiantil catalanista —de nom immillorable, per altra banda— que havia estat una de les promotores principals del Congrés Universitari Català entre el 31 de gener i el 3 de març de 1903.¹⁶⁹⁰ Tal com explica Jordi Castellanos, «entorn del 1898, trobem l'aparició d'activitats culturals i literàries en els cercles estudiantins catalans, amb un increment desconegut en períodes anteriors. Aquestes activitats, però, no es canalitzen per les vies acadèmiques, sinó per la via de l'associacionisme, ja sia el catalanista o el pietós, ja sia el catalanista i pietós a la vegada».¹⁶⁹¹ L'Agrupació Escolar Ramon Llull va ser una d'aquestes associacions, inaugurada el 20 de novembre 1898,¹⁶⁹² amb origen plenament catalanista: «anys més tard —continua Castellanos— el Centre Escolar Catalanista, en desdibuixar-se políticament, es converteix també en un lloc de reunió per a la joventut, la qual crea, al seu interior, l'Agrupació Escolar Ramon Llull».¹⁶⁹³ No ha de sorprendre que un nombre important de la Fundació Catalana de Filosofia fossin, doncs, estudiants i membres de l'Agrupació Ramon Llull. Tant una com altra institució pretenia erigir-se com una alternativa *catalanista* a la universitat oficial, de discurs i formes espanyolistes. I igualment, aquesta dada confirma la preeminent presència de gent jove com a socis de la Fundació. A part de Cabeza i Cañadas, entre els socis de la Fundació —o almenys, assistent—

¹⁶⁸⁹ «Fundació catalana de filosofia» (18/12/1906). *El Poble català*, p. 2.

¹⁶⁹⁰ BALCELLS, Albert (2011) *Els estudis universitaris Catalans (1903-1985)*. Per una Universitat Catalana. Institut d'Estudis Catalans, pp. 12-13; CASASSAS, Jordi (1999) (ed.) *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya. Materials per a un assaig d'història cultural del món català contemporani (1808-1975)*. Pòrtic, p. 189.

¹⁶⁹¹ CASTELLANOS, Jordi (1978) «Josep Pijoan i els orígens del Noucentisme». *Els Marges*, 14, p. 33.

¹⁶⁹² «Bibliografía. Treballs llegits en la sessió inaugural de la Agrupació Escolar Catalanista Ramón Llull» (04/05/1899) *La Academia Calasancia: órgano de la Academia Calasancia de las Escuela Pías de Barcelona*, 171, p. 30.

¹⁶⁹³ CASTELLANOS, Jordi (1978) «Josep Pijoan i els orígens del Noucentisme». *Els Marges*, 14, p. 33.

cal comptar un jove Lluís Nicolau i d'Olwer (1888-1961)¹⁶⁹⁴ i el futur pedagog Eladi Homs i Oller (1886-1973), qui ens ha deixat consignat, en un article posterior publicat a *La crònica de Vallès*, el relat del seu primer encontre amb Diego Ruiz:

Al veure per primera vegada al Mestre, quan vaig fer sa coneixença, a la Fundació Catalana de Filosofia entre un escaç nombre de joves entusiastes (estudiants uns, obrers altres), va semblarme per un moment tenir davant mos ulls la meteixa figura del Diví Mestre. Sa mirada suau, fonda, dolça, y penetrant, ses paraules humils, clares, pausades, decidides, d'un tó de veu silencios, a mes de sa fisonomia bondadosa, foren causa de ma il·lusió.¹⁶⁹⁵

Durant la primera sessió, celebrada el dimarts 18 de desembre de 1906, «el senyor Artur Quilis llegí un treball sobre l'«Esdevenir de la Ciència», de Wells».¹⁶⁹⁶ I a continuació, «el senyor Ruiz explicà'l concepte de la filosofia», en una línia molt idealista, fidel a la seva *Clavis Methodica*.¹⁶⁹⁷ En qualsevol cas, la premsa deixa constància que, al final de la sessió, els socis van acordar «per a més endavant comensar una serie d'estudis sobre filosofia, que seran comentats per tots».¹⁶⁹⁸ S'iniciaven d'aquesta manera unes sessions en forma de seminari —«que's succeiran tots els dimarts i divendres», aclareix *El Poble Català*—¹⁶⁹⁹ on es comentarien una sèrie de textos clàssics de la filosofia, sempre sota la tutela intel·lectual del jove Ruiz.

¹⁶⁹⁴ La participació de Nicolau d'Olwer a la Fundació Catalana de Filosofia (quan devia tenir no més de 18 anys) ens ve testimoniada per dues fonts, ambdues de procedència directe del mateix Diego Ruiz. D'una banda, a l'article de Ruiz titulat «Les bases aprovades», que hem citat més amunt, l'autor afirma, en referència als preparatius de la Fundació, que «avui mateix, he rebut un bell article d'en Lluís Nicolau i d'Oliver —un enamorat del passat— investigador de l'èpica y la lírica romàntiques». (RUIZ, Diego (11/08/1906) «Les bases aprovades». *La Veu de Catalunya*, p. 2). D'altra banda, a la breu nota biogràfica sobre Ruiz continguda a la segona edició dels seus *Contes d'un filòsof* s'esmenta explícitament que «Diego Ruiz va fundar aquí, en la seva joventut, una Escola de Filosofia, alumnes de la qual eren membres Nicolau d'Olwer, Manuel Reventós, Cañades». (RUIZ, Diego (1937) *Contes d'un filòsof*. Quaderns literaris, p. 6)

¹⁶⁹⁵ HOMS, Eladi (21/03/1908) «Llibres catalans. Del poeta civil i del cavaller, per Diego Ruiz». *Crònica de Vallès*, 144, p. 2.

¹⁶⁹⁶ Es refereix a Herbert George Wells (1866-1946), el conegut escriptor de ciència ficció.

¹⁶⁹⁷ «Fundació Catalana de Filosofia» (20/12/1906) *El Poble català*, p. 2.

¹⁶⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹⁹ «Fundació Catalana de Filosofia» (18/12/1906) *El Poble català*, p. 2.

No tornem a tenir notícia de les activitats de la Fundació Catalana de Filosofia fins el mes de juliol de l'any 1907, aquesta vegada vinculades a «l'Agrupació artística» del carrer Sant Pere de Barcelona, número 43.¹⁷⁰⁰ El dijous dia 11, els socis es reuniren altra vegada per escoltar les disquisicions de Ruiz sobre la noció de filosofia. Que després de set mesos de silenci reprenguin la mateixa discussió, ens confirma que l'activitat de la Fundació havia estat aturada fins aleshores. Segons narra *La Veu de Catalunya*, «el senyor Diego Ruiz (...) després de llargues y profundes consideracions sobre'l misticisme, explicà que l'ànima tenia necessitat d'una explicació del món, de la essència del univers», i afegeix, tot seguit, que segons Ruiz «l'home sols pot sistematitzar y ordenar les idees que'l mateix suggereix, [i] aquí s'explicava l'origen de la música».¹⁷⁰¹ Gràcies a aquesta menció a l'origen i naturalesa de la música, i la seva relació amb la filosofia, podem justificar que les paraules de Ruiz aquell dia van quedar consignades a l'únic llibre que va arribar a editar la Fundació Catalana de Filosofia, titulat *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura* (editat com a «primer volum de la Biblioteca de la Fundació Catalana de Filosofia»). Segons consta a la penúltima pàgina, el llibre va ser publicat a Barcelona el dia 31 de juliol del mateix any 1907, és a dir, molt poc després de la represa de les activitats de la Fundació, i efectivament conté un capítol titulat «La música com a explicació del món».¹⁷⁰² Ruiz hi afirma que «al costat dels progressos de la lògica, hi ha una lògica *més profunda* y més ambiciosa; es el “més enllà de la paraula”, conegut en totes les èpoques, y sobre tot en la nostra, —en el “signe de la Musica” (...) [perquè] encara no satisfet el desig d'explicació, continúa més enllà del raonament y de la paraula (...) [i] el desig d'explicació se fa més fort ab la contradicció de la realitat; y, baix aquest punt de vista, —com a *explicació complementaria*, apareix la Musica».¹⁷⁰³ Així doncs, tot indica que el discurs contingut al llibre va ser el mateix que Ruiz va pronunciar el dia 11 de juliol del 1907, possiblement acompanyat d'algun altre capítol.¹⁷⁰⁴

El dissabte dia 13 d'aquella mateixa setmana, sempre en horari nocturn, Ruiz va continuar la seva disquisició filosòfica, aquesta vegada centrant-se encara més, i d'una manera ben explícita, en el seu propi sistema. La premsa en deixa constància d'aquesta manera: «El senyor Diego Ruiz aclarà'l sentit de la paraula

¹⁷⁰⁰ «Fundació Catalana de Filosofia» (11/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2; «Crònica diària» (11/07/1907) *El Diluvio*, p. 2.

¹⁷⁰¹ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (12/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.

¹⁷⁰² RUIZ, Diego (1907) *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura. Preparació a l'estudi de l'estètica*. Biblioteca de la Fundació Catalana de Filosofia, pp. 32-35.

¹⁷⁰³ *Ibidem*, p 35.

¹⁷⁰⁴ Atenent-nos als capítols del llibre, és ben probable que Ruiz també pronunciés el discurs titulat «La filosofia com a bella art», que porta el subtítol ben significatiu de «Introducció a un curs d'història de les idees».

“místich”, dient que'l místich és el que veu el món com a símbols. Estudià la filosofia en el nou sentit de “teoria de l'acte entusiasta” que's funda en la visió emotiva de les coses y com a “genealogia dels símbols”, en la que's fonamenta la teoria de la definició luliana.¹⁷⁰⁵ No hi ha dubte, doncs, que Ruiz estava, de nou, retornant a la seva apropiació doxològica de Lull, i també als materials de les seves obres filosòfiques anteriors, especialment a la *Genealogía de los símbolos* i *La teoria del acto entusiasta*, dels anys 1905 i 1906 respectivament. En qualsevol cas, un cop aclarit el significat del terme «filosofia» (sempre des de la personalíssima interpretació de Ruiz), els socis van acordar que a la propera sessió «es començarà la lectura de la *Ètica* de Spinoza ab comentaris», i així en va deixar constància la premsa.¹⁷⁰⁶ És molt significatiu que la primera obra de la història de la filosofia que es decidís llegir fos ni més ni menys que l'*Ètica*, tenint en compte el seu grau de complexitat per a joves i obrers no gaire avesats encara a la filosofia. Altra vegada, veiem en aquest gest l'inconfusible entusiasme de Ruiz, qui sembla plenament influït pel spinozisme a l'hora de construir la seva *Clavis Methodica*.

9.1.1.5. La lectura de l'*Ètica* de Spinoza

Així doncs, el dia 16 de juliol del 1907, tal com recull de nou *La Veu de Catalunya*, «el senyor Ruiz en el local de l'Agrupació Artística, va exposar les aclaracions necessàries pera la deguda comprensió de la *Ètica* d'Espinosa».¹⁷⁰⁷ Aquesta maniobra ens mostra, de nou, la importància que Ruiz dona a Spinoza i, especialment, a la filosofia moderna, cosa que és plenament contrastable a través de les seves obres filosòfiques. Ara bé, és possible que l'interès de Ruiz per Spinoza també tingui un component nacionalista, en la mesura que el mateix Ruiz —al discurs que li recull *El Poble Català*— apel·la a les suposades arrels espanyoles de l'autor de l'*Ètica*: «Aquí —afirma Ruiz— no s'han fet sobre aquest gran filòsof d'origen espanyol més que alguns assaigs poc importants, com els de Balmes, doctor Simarro, Francesc Giner, Francesc de P. Canalejas y algun altre».¹⁷⁰⁸ Per a una major comprensió de la filosofia spinozista, Ruiz «va comensar explicant el sistema cartesià, del que era deixeble aquest filòsof», i a continuació es va passar a llegir plegats els dos primers capítols del *Discurs del mètode* de Descartes.¹⁷⁰⁹ L'objectiu inicial del curs de la Fundació Catalana de Filosofia era llegir l'*Ètica*, però per aconseguir-ho amb ple coneixement de causa, Ruiz decideix formar els

¹⁷⁰⁵ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (15/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹⁷⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁰⁷ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (17/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.

¹⁷⁰⁸ «Vida Corporativa» (18/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷⁰⁹ «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (17/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.

seus alumnes, abans de res, en el cartesianisme. D'aquesta sessió també val la pena remarcar l'apel·lació que Ruiz va fer als caràcters nacionals del pensament. Segons recull *El Poble Català*, Ruiz «feu remarcar la diferència de la filosofia francesa, clara, nítida, ab l'alemanya, fosca y plena de vaguetats». ¹⁷¹⁰ Es tracta d'una distinció comuna a l'època. El més rellevant és que, a continuació, Ruiz va comparar aquests dos caràcters filosòfics amb el català, a través del conegut esment que Descartes fa de Llull al seu *Discurs*. Segons Ruiz, la reforma de Descartes a la filosofia s'oposa «ab l'esperit antic y especialment ab en Llull, a qui cita y que de segur no coneixia fundament». ¹⁷¹¹ En conseqüència, Ruiz oposa l'esperit de la filosofia catalana (que ell considera sinònima de «filosofia de l'entusiasme») amb l'esperit de la filosofia francesa; i si estudia el cartesianisme, és solament amb la intenció de superar-lo i arribar a la lectura de l'*Ètica* de Spinoza, que considerava més propera a la filosofia catalana.

9.1.1.6. La lectura del *Discurs del mètode* de Descartes

Aquesta oposició entre el pensament català i el francès va tornar a ser objecte d'estudi a la sessió següent, celebrada el dijous dia 18 de 1907. Es van llegir i comentar els capítols tercer i quart del *Discurs del mètode*, i Ruiz va anar remarcant-ne allò que considerava rellevant, sempre des de l'òptica de la seva *Clavis Methodica*. Va parlar de la idea de Déu en el sistema cartesià, i especialment «va remarcar la oposició de Descartes ab la filosofia de l'entusiasme, quan afirma que cadascú s'ha de conformar ab la seva fortuna, lo que suposa supressió de la lluita, base d'aquella filosofia que substitueix per la ciència la fe, perquè sinó, destruïda aquesta, y subsistint la necessitat del *dubte*, s'acabaria ab el suïcidi moral». ¹⁷¹² Així doncs, la diferència entre el cartesianisme i la filosofia de l'entusiasme no és solament una qüestió de caràcter nacional (francès un, català l'altre), sinó que a més difereixen en la posició ètica. Per a Ruiz, la filosofia cartesiana o francesa, malgrat les seves virtuts epistemològiques, és derrotista. En canvi, la filosofia ruiziana o catalana incentiva la lluita i l'acció transformadora del món a través de l'entusiasme (és a dir, un element completament irracional). Ruiz va posar com a exemple contemporani d'aquesta visió *l'Avenir de la Science* de Renan, que considerava una conseqüència inevitable d'aquells capítols del *Discurs del mètode*, «origen o primers fonaments del determinisme, que encadena'l procés intel·lectual fins al fi que es la voluntat». ¹⁷¹³

¹⁷¹⁰ «Vida Corporativa» (18/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷¹¹ *Ibidem*.

¹⁷¹² «Vida Corporativa» (20/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷¹³ *Ibidem*.

Sabem que aquesta formació cartesiana va continuar el dia 23 de juliol, en una nova sessió que va partir de les objeccions que els alumnes havien adduït a Ruiz sobre pensament de Descartes i que, segons *El Poble Català*, «han constituït objecte principal de les seves meditacions d'aquests dies».¹⁷¹⁴ En aquesta sessió, Ruiz va explicar com «la base de la filosofia *fichtiana* era la quarta part del *Discurs del mètode*» i per a demostrar-ho va llegir alguns fragments d'aquesta obra, tot comparant-los amb alguns altres dels *Fonaments de la doctrina de la ciència* del mateix Fichte. Com es pot apreciar, si abans Ruiz havia retrocedit en la història de la filosofia moderna per tal de contextualitzar *l'Ètica* de Spinoza, ara s'avança cap a l'idealisme alemany, també tenint molt present les exposicions sistemàtiques de la *Clavis Methodica*. Més rellevant encara és que la premsa ens deixa constància que, en aquella ocasió, Ruiz va aprofitar per carregar contra els «individualistes», entenent que els fragments cartesians esmentats «era fonament dels individualistes que van corrompre el sentit del *jo* trascendental, canviantlo en el *jo* empíric».¹⁷¹⁵ En aquest sentit, és significatiu que, si abans Ruiz havia atacat el derrotisme i determinisme cartesià, ara vulgui oposar-se a l'individualisme filosòfic, i especialment interessant és que per il·lustrar aquesta corrupció individualista llegís un fragment de *L'únic i la seva propietat* de Max Stirner.¹⁷¹⁶ En canvi, per exposar el contrari —és a dir, el valor del «jo trascendental»—, Ruiz va llegir un fragment de la seva pròpia obra. Tant fructífera devia ser la discussió, amb intervencions dels assistents, que el diari deixa constància que a partir d'aquell moment «s'acordà que en cada sessió uns d'aquests respectivament prenguéssin acte de lo discutit pera arxivarho y publicarho en cas que arribi l'ocasió».¹⁷¹⁷ Com ja hem explicat, l'únic que va arribar a publicar la Fundació Catalana de Filosofia va ser el llibre de Ruiz *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura*, i malauradament no sembla que s'hagin conservat aquestes actes.

Malgrat això, la crònica de la sessió següent, celebrada el dia 29 de juliol de 1907, ens dona més informació sobre els projectes irrealitzats de publicació de la Fundació Catalana de Filosofia. Aquell dia, després de comentat el cinquè capítol del *Discurs del mètode*, la premsa deixa constància que «se va parlar també de la necessitat d'activar els treballs conduents a la constitució d'una Biblioteca catalana de Filosofia, pera la qual se compta ja ab adhesions de valúas».¹⁷¹⁸ Desconeixem la identitat d'aquestes adhesions, però sí sabem allò que els socis volien publicar i, especialment, traduir: «Al efecte —continua *El Poble Català*— han sigut

¹⁷¹⁴ «Vida Corporativa» (25/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷¹⁵ *Ibidem*.

¹⁷¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷¹⁷ *Ibidem*.

¹⁷¹⁸ «Vida Corporativa» (31/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.

designats els senyors que han de traduir el *Discurs del mètode* y la *Ètica* de Spinoza, que seran publicades ab comentaris de la Fundació». ¹⁷¹⁹ Així doncs, inicialment es volien traduir i publicar en llengua catalana els dos clàssics que s'estaven estudiant a les sessions de la Fundació. Cal remarcar la naturalesa pionera d'aquests projectes, que malauradament no es realitzarien a Catalunya fins un munt d'anys després. El diari de 1907 ja especificava que «la traducció directa del llatí que's farà de la darrera obra [l'*Ètica* de Spinoza] tindrà una extraordinària importància, per esser la catalana l'única que existirà en llengua moderna». ¹⁷²⁰ Cal tenir present que l'actual i l'única traducció de l'*Ètica* de Spinoza a la llengua catalana no es va publicar fins l'any 2013 i que, en conseqüència, d'haver-se traduir l'any 1907, s'hauria dotat a la cultura catalana d'un eina intel·lectual de primera necessitat que no ha adquirit fins un segle després, gràcies a la tasca de Josep Olesti.

Finalment, el dia 31 de juliol, els socis de la Fundació van llegir l'últim capítol del *Discurs del mètode*, i aleshores «en Diego Ruiz va comensar a explicar la seva impressió sobre la valú total del llibre». ¹⁷²¹ Ja hem vist que malgrat l'interès històric que li atribueix, Ruiz s'oposa en gran mesura al plantejament cartesà, i així ho va reiterar de nou aquell dia, aquesta vegada d'una manera encara més explícita: «aquella prudència jamai abandonada per ell [per Descartes] y tant necessària en aquelles circumstancies —afirma Ruiz—, en que l'intolerancia feia gemegar Gallileu desde'l fons del seu calabós; l'acatament a les lleis del seu país, y el desitg de bona avinensa ab tot lo que l'envolta, el fan més aviat un bon burgès que un entusiasta». ¹⁷²² Ruiz critica el derrotisme, el mecanicisme i el poc compromís polític de Descartes, raó per la qual el titlla de burgès.

Malgrat la direcció de Ruiz, les sessions estaven pensades per ser inclusives i participatives, i és per això que a la sessió següent, que va escaure's el divendres 2 d'agost, «se va acordar que dilluns alguns concorrents explicarien les seves impressions sobre'l discurs del Mètode». ¹⁷²³ A la mateixa sessió del dia 2, va iniciar-se la lectura de les *Meditacions cristianes* de Malebranche, de la qual, ens facilita la premsa, «en Diego Ruiz va fer notar les diferències que existeixen entre l'home d'aquest philosoph y l'home de Fichte». ¹⁷²⁴ A la sessió següent, del dia 5, la premsa recull que «en la discussió sobre'l concepte del *mon, substancia y Deu*, que té aquest philosoph

¹⁷¹⁹ *Ibidem*.

¹⁷²⁰ *Ibidem*.

¹⁷²¹ «Vida Corporativa» (02/08/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷²² *Ibidem*.

¹⁷²³ «Corporacions y societats» (03/08/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.

¹⁷²⁴ *Ibidem*.

[Malebranche], intervingueren els senyors Ruiz, Raventós, Quintana, Canyades y Sucre». ¹⁷²⁵ I, com no podia ser d'una altra manera, la petjada de Ruiz a la discussió va ser potent, en la mesura que «se remarcaren — continua *La Veu de Catalunya*— alguns punts que l'apropen als místichs». ¹⁷²⁶

La premsa dona fe que la lectura de les *Meditacions* de Malebranche van continuar la setmana següent, almenys fins al dia 14 d'agost. ¹⁷²⁷ No podem assegurar quina va ser la sessió de clausura abans de vacances, però, en qualsevol cas, el dia 20, *La Veu de Catalunya* deixa constància que ja s'havia acabat la lectura de l'obra: «Ab les sessions tingudes en la setmana prop-passada ha quedat terminada la sèrie inaugurada ab tant d'èxit a l'Agrupació Artística. En l'última s'acabà la lectura de les *Meditacions* de Malebranche y se feu un breu resum del seu sistema». ¹⁷²⁸ D'aquest resum, dut a terme per Ruiz, en sabem un xic més gràcies al *Poble Català*, on s'exposa correctament la doctrina de l'ocasionalisme: «el senyor Ruiz feu un resum del sistema de dit filosof [Malebranche], que reduí'a'l conjunt de tots'ls actes y de totes les coses a la voluntat de Déu, de tal manera que si nosaltres movem un bras es la voluntat divina l'inspiradora de dit acte». ¹⁷²⁹ És especialment rellevant que, tal com deixen constància els dos diaris, en acabar les sessions dedicades a Malebranche s'encarregués la traducció de les *Meditacions* a qui molt probablement fos soci i assistent de la Fundació: Melchor Ferrer i Dalmau (1888-1964). ¹⁷³⁰ Malauradament, com en els casos anterior, no hi ha cap indici que aquesta traducció s'arribés a realitzar mai, tenint en compte, a més, que havia d'haver-se publicat «en la Biblioteca Filosòfica que's projecta y quals volums aniran enriquits ab valioses anotacions de la Fundació». ¹⁷³¹ De nou, la traducció catalana d'aquest clàssic de la filosofia no apareixia fins l'any 1998, de la mà de Jordi Parramon, gairebé un segle després del que ens hauria pogut oferir la Fundació Catalana de Filosofia. ¹⁷³²

¹⁷²⁵ «Corporacions y societats» (06/08/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹⁷²⁶ *Ibidem*.

¹⁷²⁷ «Vida Corporativa» (14/08/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷²⁸ «Corporacions y societats» (20/08/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

¹⁷²⁹ «Vida Corporativa» (21/08/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷³⁰ *Ibidem*. L'any 1907, Ferrer només tenia 19 o 20 —una edat que sembla coincidir amb la mitjana dels assistents de la Fundació—, però en el futur serà conegut per ser l'autor de la *Historia del tradicionalismo español* en 30 volums (1941-1979). Era el germà d'Eugeni Dalmau, director del diari *Crónica social* de Terrassa, una publicació explícitament vinculada al carlisme i, per tant, al catalanisme. (ROLDÁN, Enrique (s.d.) «Melchor Ferrer Dalmau». Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/28173/melchor-ferrer-dalmau>)

¹⁷³¹ *Ibidem*.

¹⁷³² L'edició en qüestió és l'apareguda a la col·lecció «Clàssics del Cristianisme» de Proa edicions.

9.1.1.7. La inauguració d'un curs estroncat

Degut a les vacances d'estiu, els socis van donar per tancat el curs escolar, i van posposar les sessions fins al mes d'octubre de 1907, a partir de les quals tenien planificat «estudiar detingudament l'Ètica de Spinoza», que no oblidem que havia estat l'objectiu inicial de l'entitat. Tanmateix, de la Fundació no en tornem a trobar notícies fins el mes de desembre. El dia 2, *La Veu de Catalunya* anuncia que «la Fundació Catalana de Filosofia pensa celebrar dintre de poc la seva sessió d'obertura de tasques»;¹⁷³³ i el dia 9, és la *La Publicidad* qui especifica el format d'aquesta nova inauguració, molt semblant a la de la primera edició: «La Fundación Catalana de Filosofía —anuncia el diari— celebrará la inauguración de sus tareas del presente curso con una sesión en el salón de actos del Ateneo Barcelonés, el jueves, día 12, á las nueve y media de la noche».¹⁷³⁴

La inauguració va allargar-se de dos quarts de deu a les dotze de la matinada. En aquesta ocasió, a part de Ruiz i Canyades, l'últim dels quals, com a secretari de la Fundació, va «llegir la Memoria en la qual se relaten els treballs realitzats durant el curs passat», també intervingueren a la inauguració dues personalitats més del món cultural barceloní. En primer lloc, Albert Albert i Torrellas (†1969), poeta, traductor i col·laborador del *Diccionario de la música ilustrado* de Jaume Pahissa, qui «llegí un treball titulat *Sensacions musicals*», ens informa *El Poble Català*, «en el qual explica l'autor les originalíssimes impressions que en ell fan les audicions musicals».¹⁷³⁵ Trobem de nou, doncs, la insistència de Ruiz —probablement adoptada pels socis de la Fundació— per la relació entre la filosofia i la música. En segon lloc, després d'Albert, intervingué un jove Josep Farran i Mayoral (1883-1955), futur assagista i traductor, col·laborador d'un munt de publicacions culturals, qui en aquella ocasió va llegir «un treball que porta per títol *Les actituds salvadores*, que es tot ell —continua la premsa— una excitació a viure una vida superior, sense estar subjectes a la por, que és la consciència de la pròpia inferioritat».¹⁷³⁶ És rellevant constatar que Farran va tenir present i esmentar a Ruiz en alguns dels seus textos de crítica artística i filosofia, i al llarg de la seva carrera. Per exemple, als seus *Diàlegs crítics* (publicats en forma de llibre l'any 1926, però provinents de d'articles de *La Revista* d'uns anys abans), Farran afirma sense embuts que «no hem d'oblidar que ell [Diego Ruiz] ha d'ésser col·locat com a cèl·lula inicial fecundíssima del renaixement modern de la filosofia en llengua catalana. El primer d'ençà dels segles d'or, a reaprendre a la

¹⁷³³ «Corporacions y societats» (02/12/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2.

¹⁷³⁴ «Noticias» (09/12/1907) *La Publicidad*, p. 4.

¹⁷³⁵ «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia» (13/12/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷³⁶ *Ibidem*.

parla nostra el llenguatge de la filosofia en un vigorós sistema».¹⁷³⁷ Farran es refereix, sens dubte, a *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura* (1907), el llibre publicat per la Fundació; i malgrat que a Alexandre Galí considera aquesta consideració de Farran «ben inexacta»,¹⁷³⁸ la veritat és que no tenim constància de cap altre filòsof que, abans de 1907, publicés un llibre en llengua catalana on exposés un sistema de filosofia original, és a dir, de collita pròpia, que entem que és a què es referia Farran al parlar de Ruiz com del primer a escriure, en català, «un vigorós sistema».¹⁷³⁹ També és interessant constatar que, vint-i-dos anys després de la inauguració del segon curs de la Fundació Catalana de Filosofia, Farran tornaria a exercir de conferenciant a l'Ateneu Barcelonès dins l'important cicle de conferències filosòfiques de l'any 1929, que, tal com defensa Jordi Jiménez, representen «el moment clau en què la filosofia es professionalitza a Catalunya».¹⁷⁴⁰ Així doncs, cal tenir present que Farran estava present en les dues ocasions, la primera, amb la Fundació Catalana de Filosofia, el primer intent d'institucionalitzar la filosofia als Països Catalans; i la segona, amb la presentació en societat de l'Escola de Barcelona i la seva tasca universitària.

Després d'una hora i mitja de lectures, va ser el torn de Diego Ruiz. En aquesta ocasió, la premsa ens acredita que Ruiz va dissertar sobre un pensador català: Bernat Metge. La seva comunicació es titulava «Bernat Metge i el problema de la immortalitat contingent de l'ànima humana», un tema que referencia clarament a *Lo Somni* i el conegut diàleg entre l'autor i el fantasma del rei Joan I. Segons *El Poble Català*, que és qui descriu amb més detall les paraules de Ruiz d'aquell dia, «l'orador exposà la manera com ell entenia l'immortalitat de l'ànima, ben diferent de tot dogmatisme y cità molts casos trets de la vida real pera apoiar la seva tesi. Al final feu un estudi lleugeríssim den Bernat Metje, llegint trossos de obres seves, relacionats amb les afirmacions de l'orador».¹⁷⁴¹ Malauradament, no hi ha constància que aquest discurs s'arribés a publicar mai, i tampoc tenim

¹⁷³⁷ FARRAN I MAYORAL, Josep (1926) *Diàlegs crítics*. Societat Catalana d'Edicions, p. 66.

¹⁷³⁸ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya*, XVIII, p. 269.

¹⁷³⁹ El debat que pot originar-se arran d'aquesta consideració de Farran no ens sembla massa rellevant. Depèn, en últim terme, de la manera com es defineixi la paraula «filosofia». Està clar que Ruiz no és el primer a escriure *sobre* filosofia en llengua catalana després del segle d'or. Abans que ell, hi hauria, com a mínim, alguns autors de l'edat Moderna, i, de la contemporània, els articles de Claudi Omar i l'obra de Josep Torras i Bages. Ara bé, si per «filosofia» s'entén un sistema filosòfic propi i original, i no només discussions historiogràfiques o apologetiques, aleshores la figura de Ruiz sí que esdevé pionera, donant la raó a Farran.

¹⁷⁴⁰ JIMÉNEZ, Jordi (2020) «Les Conferències filosòfiques de l'Ateneu Barcelonès (1929): un intent de fer filosofia durant la dictadura de Primo de Rivera». *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, 30-31, p. 130.

¹⁷⁴¹ «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia» (13/12/1907) *El Poble Català*, p. 2.

cap altre text en què Ruiz esmenti Bernat Metge. Malgrat això, no deixa de ser rellevant que Ruiz dugués a terme una maniobra doxològica similar a la que havia dut a terme amb Lull, però amb un altre pensador català. La ressenya de la premsa deixa clar que Ruiz va parlar sobretot de la seva concepció de la immortalitat —exposada, per exemple, a la seva obra *Jesús como voluntad*, publicada l'any 1908—, i que la referència a Metge va ser indirecte, com si volgués empeltar de nou la *Clavis Methodica* amb la història de la filosofia als Països Catalans i, especialment, amb una suposada tradició filosòfica genuïnament catalana.

Finalment, Ruiz, després d'una hora de disquisicions, va cloure l'acte «anunciant alguns actes que la Fundació prepara pera'l curs present», però que cap diari enumera.¹⁷⁴² Ara bé, a partir d'aquest moment desapareix de la premsa antiga qualsevol rastre de la Fundació Catalana de Filosofia. Tot indica que mai es va arribar a reprendre el curs 1908-1909, i que les activitats anunciades per Ruiz van quedar en un no-res.

9.1.1.8. La desaparició de la Fundació

La raó d'aquest estroncament creiem que prové del mateix Ruiz. El dia 2 de febrer de 1908, la Diputació de Girona va convocar oposicions per la plaça de metge, director i administrador del manicomi provincial de Girona, situat a l'antic mas Prunell de Salt. Gràcies a la correspondència amb Joan Maragall, sabem que Ruiz va interessar-se de seguida per aquesta oportunitat professional, i que va traslladar-se a Girona poc després.¹⁷⁴³ Al guanyar les oposicions, la presa de possessió del càrrec el juny del mateix any i el trasllat definitiu a les instal·lacions del manicomi, Ruiz va acabar-se desvinculant de Barcelona una bona temporada i, en conseqüència, de la Fundació Catalana de Filosofia. Les seves posteriors peripècies per Girona, i les picabaralles amb la Diputació, han estat estudiades i recollides per Joaquim Jubert i, més recentment, per Antonio Godoy.¹⁷⁴⁴ I abans que ells, de manera literària, per Prudenci Bertrana, qui l'any 1924 va caricaturitzar Diego Ruiz i el seu sojorn gironí a la novel·la *Jo! Memòries d'un metge-filòsof*.

A partir d'aleshores, de la Fundació Catalana de Filosofia només en quedaran alguns acudits a la premsa, com ara un de 1909 a l'*Esquella de la Torratxa*, en el qual es fa mofa de com els joves universitaris fans mans i mànigues per aconseguir un càrrec a la Lliga Regionalista: «per a inspirar certa confiança als homes de la Lliga

¹⁷⁴² «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia» (13/12/1907) *El Poble Català*, p. 2.

¹⁷⁴³ Citat per: GODOY, Anotnio (2020) *Diego Ruiz, Abel Gudrá y el enigmático diván Las Andaluzas*. Hojas Monfies, pp. 16-17.

¹⁷⁴⁴ JUBERT, Joaquim (2007) *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Biblioteca Fundació Valvi, pp. 70-90; GODOY, Anotnio (2020) *Diego Ruiz, Abel Gudrá y el enigmático diván Las Andaluzas*. Hojas Monfies, pp. 17-21.

y del Foment —afirma el diari de manera burlesca—, els aludits jovenets s’han disfressat d’economistes (...) [i és que] sempre’s fan més simpátichs y están més en condició de merèixer així, que no pas anant ab Diego Ruiz á la Fundació Catalana de Filosofia y interpretant a Ramón Llull». ¹⁷⁴⁵ A part d’aquesta broma, l’últim esment a la Fundació de què tenim notícia data de l’any 1911, on se’ns confirma la seva desaparició prematura. Es tracta d’un article dedicat a l’activitat posterior de Miquel Cabeza, on es deixa constància que entre els anys 1906-1908, aquell jove induït per les idees de l’entusiasme, efectivament havia estat «empeñado en una labor que se malogró al dar sus primeros frutos: la *Fundació Catalana de Filosofia*». ¹⁷⁴⁶

¹⁷⁴⁵ WIFRET (1909) «Política d’atracció». *La Esquella de la Torratxa*, p. 103.

¹⁷⁴⁶ «Ecos» (25/10/1911) *La Publicidad*, p. 2.

9.2. *Eugeni d'Ors, lul·lista i renovador de la cultura intel·lectual catalana*

L'any 1903, Eugeni (d')Ors, l'altre gran ideòleg del Noucentisme emergent, havia començat la seva carrera declarant la guerra a la filosofia catalana del vuit-cents. Especialment, Balmes, a qui detestava profundament. El seu discurs al primer Congrés Universitari Català havia estat un atac frontal contra el cercle de Vic i el paradigma de Torras i Bages, a qui feia parcialment responsables de la misèria intel·lectual del país. Això es fa evident per l'interès i admiració que va mostrar per les postures alternatives del nostre debat, especialment per la que pretenia modernitzar Ramon Llull.

Des de ben d'hora, d'Ors (ara sí, ja amb la "de" apostrofada) «des de su *Glossari* periodístico y otras publicaciones, exaltaba brillantemente el sentido imperialista de la filosofía luliana» (...) y, sobre todo, promovía muy apreciables colaboraciones lulianas [en la pensa]», constata Tomàs Carreras i Artau.¹⁷⁴⁷ Tenim nombrosos exemples d'aquesta filiació lul·liana. En primer lloc, tal com ja hem exposat, la manera com va lloar el *Llull, maestro de definiciones* de Ruiz (1906) i el naixement de la Fundació Catalana de Filosofia a la seva glossa «Un philosoph».¹⁷⁴⁸ En segon lloc, un parell d'anys després, a la glossa «S'hi parla de la raça» (1908), on d'Ors afirma que ell «se sent, també és, un Home de sa Raça», i per demostrar-ho, sentència que «crema dins d'ell [el glossador] una espurna humil, però una espurna, d'aquella gran llar tota ardent de l'esperit de la nostra Raça, que s'anomena Ramon Llull».¹⁷⁴⁹ La metàfora de Llull com a llar és molt potent i il·luminadora. Per d'Ors, Llull és el punt de partida de tota la cultura catalana, el sòl des d'on es nodreix i que habita inevitablement. I també és la llar, doncs, del pensament del glossador:

Lul·liana és la seva pròpia inquietud mental; i lul·liana, sa pruija teoritzadora; i lul·lià, el continuat emparentar de la Coneixença amb l'Amor; i lul·lià, son afany exotèric, i propagandista; i lul·liana, la seva passió per les íntegres construccions sistemàtiques; i lul·lià, encara (...) aquest son sortir-se de fronteres, que l'ha dut, per hores, d'aprenent, al mateix París on Ramon Llull va asseure's, per hores, de Doctor.¹⁷⁵⁰

¹⁷⁴⁷ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. Institut d'Estudis Catalans, p. 422.

¹⁷⁴⁸ D'ORS, Eugeni (1996) *Glosari 1906-1907*. Quaderns Crema, II, pp. 58-59.

¹⁷⁴⁹ D'ORS, Eugeni (1950) «S'hi parla de la raça». *Obra completa catalana. Glossari 1906-1910*, I, p. 767.

¹⁷⁵⁰ *Ibidem*, pp. 767-768.

Per si la seva professió de fe lul·liana no era prou clara, d'Ors mateix arriba a dedicar el segon volum del seu *Glossari* a Ramon Llull, amb qui s'equipara humilment, però s'hi equipara.¹⁷⁵¹ Fins i tot, anys més tard, arribarà a afirmar que «és tot ell, el *Glossari*, un continuat homenatge a Ramon Llull».¹⁷⁵²

En aquesta època, doncs, d'Ors es considera obertament un lul·lista. Com que la filiació orsiana per Llull no ha estat objecte sistemàtic d'estudi, tampoc n'ha pogut ser el seu origen.¹⁷⁵³ No hi ha dubte que Llull no era pas una figura desconeguda en aquelles dates, i que precisament aleshores s'estaven reeditant les obres catalanes. Però nosaltres, com ja hem assentat, defensem que la causa principal d'aquesta filiació lul·liana de d'Ors és la relació amb Salvador Bové, d'una banda, i amb Diego Ruiz, de l'altra.

La influència de Bové ens ve confirmada pel mateix d'Ors, qui l'any 1909 va dedicar una glossa sencera a ressenyar *El sistema científico luliano*. La glossa es titula, significativament, «Filosofia de batalla», que és com qualifica d'Ors el llibre, «[i] això ho dic com un gran elogi», aclareix.¹⁷⁵⁴ Segons d'Ors, l'obra de Bové és «una actitud, un abocament sobre la vida, un bracejament», precisament perquè «M. Bové em sembla més lluny de ser el lul·lià perfecte, aquell qui pugués escriure, no diré el llibre definitiu, sinó un llibre durable sobre les doctrines lul·lianes».¹⁷⁵⁵ Encara que sembli paradoxal, d'Ors afirma que «el llibre de mossèn Salvador Bové conté diverses coses belles. Però el que té més bell, pel meu gust, són els seus defectes».¹⁷⁵⁶ D'Ors es referia, precisament, a la doctrina «herètica» i original de l'últim Bové, aquella que l'autor feia dir veladament per boca de Llull, malgrat tractar-se de teories pròpies. D'Ors va adonar-se d'aquesta doctrina oculta i que el llibre no era realment una exposició del lul·lisme, i és precisament aquesta doctrina original la que el va deixar bocabadat. Va apreciar que Bové no es limités al Llull històric, sinó a un Llull contemporaneïtzat, en la mesura que:

¹⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 768.

¹⁷⁵² D'ORS, Eugeni (1982) «A Ramon Llull». *Glossari (selecció)*. Edicions 62, p. 245. Glossa publicada originalment el 30/06/1915.

¹⁷⁵³ L'únic que s'ha aproximat al lul·lisme orsià ha estat Rossend Arqués, massa breument, però, i sense assenyalar-ne l'ascendència en Bové. Vegeu: ARQUES, Rossend (1992) «Ramon Llull, mirall Orsià i Noucentista». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza*, XXXIV, pp. 113-132.

¹⁷⁵⁴ D'ORS, Eugeni (1950) «Filosofia de batalla». *Obra completa catalana. Glossari 1906-1910*, I, p. 937.

¹⁷⁵⁵ *Ibidem*, pp. 938-939.

¹⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 938.

Avui —afirma d’Ors—, l’Arcangèlic Doctor no ignoraria el Pragmatisme, trobant-hi una complicitat ideal precisa (...) no es deturaria, segur, a traduir altra volta el Compendi de Lògica d’Algacel [sic], mes no renunciaria, en canvi, a repetir aquell ric viure, que va fer sobre a terra, viure en plenitud, en ubiqüitat, en cosmopolitisme i acudiria com llavors a estudiar, a disputar, a escriure, a Montpeller, a Gènova, a Pisa, a Nàpols i a la Universitat de París.¹⁷⁵⁷

Allò que d’Ors valora de Llull és, doncs, la seva *actitud intel·lectual*, d’una gran ambició i cosmopolitisme. L’*assimilació* (o apropiació) orsianes arriben fins als extrems que enfront de la pregunta “Què faria Llull a principis de segle XX?”, respon: “llegir els pragmatistes nord-americans i acudir a la universitat de París”, exactament el mateix que estava fent ell en aquelles dates. Perquè d’Ors era (volia ser!) l’hereu directe de Llull. Així doncs, Bové juga un paper de transició en l’imaginari noucentista. És la baula que uneix Llull amb d’Ors, en la mesura que era el catalitzador que modernitzava el lul·lisme, i el seu *Sistema científico luliano*, un llibre de batalla: perquè, segons d’Ors, permetia recuperar l’ambició intel·lectual de Llull a la Catalunya contemporània.

Aquesta consideració favorable envers el lul·lisme (i Bové, especialment) allunyava significativament d’Ors del seu mecenes, Prat de la Riba. Només cal recordar la filiació de Prat de la Riba amb Clascar i la seva intervenció en la censura eclesiàstica de Bové. Contràriament, en aquells anys d’Ors va contribuir a resoldre l’ambigüitat teòrica de Prat de la Riba sobre el passat filosòfic medieval dels Països Catalans en favor de la *modernització* o *renovació* d’autors com Llull, continuant el projecte de Bové però amb ideals civils i sense contingut apologètic. D’aquesta manera, a través de l’enorme influència del seus textos, d’Ors va legitimar moralment els filòsofs medievals catalans i va salvar, de retruc, el debat sobre la filosofia nacional catalana entre els Noucentistes més propers al seu cercle.

Per comprendre l’ús que el jove d’Ors va fer dels filòsofs catalans, és significatiu remetre’s, precisament, a un dels textos fundacionals de l’ideari noucentista: «El renovamiento de la tradición intelectual catalana», publicat en un número extraordinari de la revista *La Catalunya* l’any 1911, dedicat expressament a «el ideal y la actividad de la juventud catalana en el momento presente».¹⁷⁵⁸ D’Ors acabava de fer 30 anys. Aquesta revista, en paraules d’Antoni Guirao, constituïa «l’intent dels intel·lectuals noucentistes i dels professionals catalanistes d’articular-se i de participar en els projectes polítics de l’època (...) a través d’una opció política que semblava prou ampla políticament com per contenir les seves propostes teòriques, polítiques,

¹⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 939.

¹⁷⁵⁸ D’ORS, Eugeni (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Catalunya*, pp. 2-7.

econòmiques i socials».¹⁷⁵⁹ Aquest projecte no era altre, és clar, que el de Prat de la Riba i la Lliga Regionalista, la qual consideraven «l'última fase d'una llarga evolució ideològica del catalanisme i el mitjà que havia de portar Catalunya a la seva equiparació amb la resta de cultures de l'Europa Occidental».¹⁷⁶⁰ *La Cataluña* era lloc adequat, doncs, on exposar qüestions d'historiografia nacionalista de la filosofia.

L'article d'Ors és una anàlisi de les causes que han portat la Catalunya del segle XX a la misèria intel·lectual que ell mateix ja havia denunciat l'any 1903. El 1911, assenyala cinc detonants que caldria revertir: (1) la renúncia a la llengua catalana; (2) la cobardia o timidesa mental; (3) la falta de formació científica; (4) el desconeixement dels moviments estrangers contemporanis; i (5) l'oblit del passat gloriós de Catalunya. Segons d'Ors, aquesta situació és propiciada a tota Europa pels moviments romàntics i positivistes del vuit-cents, però, en les seves pròpies paraules, «en parte alguna la nueva barbarie ha podido arraigar mejor que en naciones débiles y caídas», com són els Països Catalans.¹⁷⁶¹ El romanticisme i el positivisme haurien impedit allò que d'Ors qualifica per primera vegada com a «la Santa Continuación», és a dir, la perpetuació natural de la cultura catalana. En concret, afirma que «nuestro esfuerzo se inscribe á continuación del de los catalanes del siglo XIV, no á continuación del de los catalanes del siglo XIX».¹⁷⁶² Veiem clarament, doncs, com la valoració d'una edat mitjana gloriosa pels Països Catalans queda inserida en l'ideari orsià no com una fita a la que convé retornar, sinó una fita des d'on s'ha de *reconstruir* o *renovar* la cultura catalana, prescindint de l'edat Moderna i, especialment, de la Contemporània. La filosofia de la història que pressuposa aquesta concepció és, sens dubte, la del tòpic historiogràfic de la decadència catalana, amb l'afegit significatiu de no reconèixer la Renaixença (o almenys un part d'ella) com a interlocutor vàlid. La raó és senzilla: perquè «lo hecho hasta estos últimos años —afirma d'Ors—, lo realizado hasta las postrimerías del siglo anterior por la continuación de nuestras tradiciones intelectuales genuinas, puede brutalmente resumirse en la desolación lacónica de cuatro letras: nada».¹⁷⁶³

En una glossa un xic anterior, ja havia afirmat, en efecte, que «la genuïna tradició catalana ha estat interrompuda, per sigles i sigles» quan «el riu de la tradició nacional se'ns va enfonsar sota terra, quan l'hora

¹⁷⁵⁹ GUIRAO, Antoni (1998). «*La Cataluña*. Ideologia i poder a la Catalunya noucentista». *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 1, p. 66.

¹⁷⁶⁰ GUIRAO, Antoni (2002) «El procés nacionalitzador a La Cataluña». *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 5, p. 106.

¹⁷⁶¹ D'ORS, Eugeni (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Cataluña*, p. 3.

¹⁷⁶² *Ibidem*, p. 2.

¹⁷⁶³ *Ibidem*, p. 3.

vingué, per a Catalunya malventurosa, del Renaixement europeu». ¹⁷⁶⁴ Allò que diferencia a d'Ors dels seus predecessors és, precisament, en *no* veure en el vuit-cents català una Renaixença: «lo que signifiquen un Francisco [sic] Xavier Llorens, un Mossèn Cinto, és quelcom bell. Però afirmem ben alt que en els seus cants i en els seus esforços, la vera, la genuïna tradició catalana no ens reprèn. Aquestes figures no estan pas en relació filial ab les velles figures representatives de la nostra cultura». ¹⁷⁶⁵ I afegeix, a mode d'exemple, ben significativament, que: «un Francisco [sic] Xavier Llorens res té a veure ab Pare Ramon Llull» i que, consegüentment, «no és pas per ells [pels pensadors i escriptors vuitcentistes], sinó malgrat ells, que l'ànima ancestral ens arriba». ¹⁷⁶⁶ No hi ha dubte que d'Ors tracta amb duresa excessiva al vuit-cents català. Tanmateix, té raó en assenyalar la diglòssia i l'espanyolisme inherent a gran part de la Renaixença, així com el seu desinterès generalitzat per la cultura internacional del moment (però amb gloriósimes excepcions, com Pompeu Gener, per exemple). ¹⁷⁶⁷ No entrarem ara en totes les consideracions que fa d'Ors entorn d'aquests problemes. Solament, en aquelles que fan referència a la filosofia catalana.

En primer lloc, d'Ors arremet contra un dels majors mals que, certament, havia dominat la intel·lectualitat catalana: «la cortedad mental», entesa, en les seves pròpies paraules, com «los excesivos escrúpulos de ortodoxia pacata». ¹⁷⁶⁸ D'Ors afirma que aquesta actitud «cortó muchos vuelos», i no ens estranyaria que pensés en Bové i la seva croada frustrada per la censura eclesiàstica. D'Ors es fa creus de com personatges tan il·lustres com Llorens i Barba, Milà i Fontanals i Comellas tinguessin una «resistencia astudizada (...) á enterarse de la filosofía alemana». ¹⁷⁶⁹ En aquest aspecte, salva excepcionalment Balmes, qui almenys, afirma, va tenir la decència d'informar-se sobre el panorama filosòfic modern, encara que fos per combatre'l després a la seva *Filosofía Fundamental*. ¹⁷⁷⁰ Encertadament, d'Ors assenyala, com a causa de la resistència d'aquests pensadors a modernitzar-se, «su culto á lo que se ha llamado sentido común», que no té cap mania de

¹⁷⁶⁴ D'ORS, Eugeni (2003) «Josep Carner, mestre en Gai Saber». *Glossari 1910-1911*. Quaderns Crema, p. 140. Glossa publicada originalment el 09/05/1910.

¹⁷⁶⁵ *Ibidem*, pp. 140-141.

¹⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 141.

¹⁷⁶⁷ Sobre l'espanyolisme de la Renaixença, vegis: MARFANY, Joan Lluís (2017) *Nacionalisme espanyol i catalanitat: cap a una revisió de la Renaixença*. Edicions 62.

¹⁷⁶⁸ D'ORS, Eugeni (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Catalunya*, p. 4.

¹⁷⁶⁹ *Ibidem*, paràgraf 1, n.1.

¹⁷⁷⁰ *Ibidem*.

qualificar de culte «burgés».¹⁷⁷¹ En les seves pròpies paraules, el culte al sentit comú «es una manifestación más del triunfo social de la burguesía, después de la Revolución francesa, triunfo acentuado y canonizado aquí por la mediocridad de un ambiente decaído y provinciano».¹⁷⁷² És més, d'Ors equipara l'ortodòxia catòlica —la que havia tallat les ales a Bové— amb la «ortodòxia democrático-burgesa» pretesament coexistent en els mateixos pensadors vuitcentistes, i que considera tan o més perjudicial que l'eclesiàstica. Malgrat que ambdues ortodòxies (eclesiàstica i democràtica) fossin enemigues durant tot el segle XIX, enfrontant catòlics i lliurepensadors catalans, d'Ors concep que no són sinó dues cares de la mateixa moneda, filles d'una mateixa causa i igualment responsables de la misèria intel·lectual del país. Veu «el pensamiento catalán del siglo XIX como sometido constantemente á las inspiraciones de lo democrático, de lo menestral, de lo *térre-á-térre*», entenent, per tant, que sentit comú i censura eclesiàstica eren dues manifestacions de l'intent de popularitzar o folkloritzar la filosofia, pensar-la *pel* poble i, consegüentment, *desintel·lectualitzar-la*.¹⁷⁷³ Es tractava, de nou en les seves paraules, d'un «miedo á chocar con las concepciones corrientes» que va perjudicar molt a la cultura filosòfica catalana, i que, continua, «explicaría suficientemente los tiempos de esterilidad que hemos padecido».¹⁷⁷⁴

Per revertir aquesta situació, d'Ors proposa, d'una banda, que els pensadors catalans del seu moment es posin al dia del panorama científic i humanístic internacional. Reclama que no cometin el mateix error que els catalans del vuit-cents i que es formin a l'estranger:

Contra el desconocimiento de lo extranjero, leer más, informarse mejor, ir á la montaña, ya que la montaña no venía a Mahoma, viajar, estudiar en las Universidades del mundo, meterse y trabajar en las varias instituciones de Enseñanza, acudir á los Congresos, participar en las tareas de los mismos, contraer amistades, mantener vivos el cambio y la correspondencia con los trabajadores científicos de todas partes.¹⁷⁷⁵

No hi ha dubte que aquestes paraules tenen un ressò a les tesis del malaurat Ernest Vendrell, qui, com hem exposat, ja l'any 1906 havia afirmat, contra l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics, que abans de pensar

¹⁷⁷¹ *Ibidem*, p. 3.

¹⁷⁷² *Ibidem*.

¹⁷⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 4.

¹⁷⁷⁵ *Ibidem*.

en filosofies catalanes calia *preparar* o *modernitzar* als intel·lectuals catalans. Independentment de si d'Ors tenia en ment o no les raons de Vendrell, el cert és que va aplicar-se-les. Quan escrivia aquestes línies, ja havia estat corresponsal de *La Veu de Catalunya* a París, havia participat al III Congrés Internacional de Filosofia a Heidelberg (31 d'agost/6 de setembre de 1908), al VI Congrés de Psicologia de Ginebra (l'agost de 1909) i havia entrat en contacte directe amb Bergson i Boutroux a la Sorbona. Cal tenir en compte, a més, que els seus deixebles més notables també van formar-se militantment a l'estranger, com és el cas de Joan Crexells.¹⁷⁷⁶ Finalment, cal tenir en compte l'esforç que farà el futur d'Ors, com a conseller de cultura de la Mancomunitat de Catalunya, per introduir estudiosos estrangers als seminaris de l'Institut d'Estudis Catalans, com el psicòleg belga Georges Dwelshauvers per al seu laboratori de Filosofia i Psicologia.¹⁷⁷⁷

D'altra banda, però, per d'Ors la renovació del país també passava per una *continuació* o empelt amb la tradició filosòfica medieval dels Països Catalans. En un text anterior, havia qualificat l'actitud filosòfica del vuit-cents català com d'una «lògica defensiva», que s'acomodava i protegia l'ideal burgès i democràtic, màximament representat pel *Criterio* de Balmes. Per contra, ell reclamava per a Catalunya «un ciclo de lógica agresiva que incorpore a nuestra idealidad nuevos mundos», una lògica que havia de passar, precisament, per renovar l'imperialisme i l'atreviment intel·lectual d'autors com Lluïl.¹⁷⁷⁸ Al text de 1911, d'Ors és explícit, i contraposa filòsofs medievals catalans que cal recuperar amb pensadors del vuit-cents que cal enterrar: «los maestros de nuestros ideólogos —afirma d'Ors— no se llaman Cuadrado, Balmes, Comellas y Cluet ó Mané y Flaquer, sino Ramón Lluïl, Ramón de Sibinde [sic], Arnau de Vilanova, Bernat Metje [sic]». ¹⁷⁷⁹ És ben significativa la tria de filòsofs, especialment la inclusió d'Arnau de Vilanova i Bernat Metge. Es tracta dels autors més proscrits fins al moment, aquells que els clergues —especialment, els del cercle de Torras i Bages— havien rebutjat més sovint, fins i tot arribant-los a negar la catalanitat. Per la seva banda, Arnau de Vilanova havia estat rebutjat inclús per Bové, i Bernat Metge acabava de ser introduït al debat per Diego Ruiz. De Vives, com veiem, d'Ors no en diu ni una paraula.

¹⁷⁷⁶ Sobre la formació de Crexells a l'estranger, vegeu: BILBENY, Norbert (1979) *Joan Crexells en la filosofia del Noucent*. Dopesa, pp. 22 i ss.; i BILBENY, Norbert (2016) «Joan Crexells, noucentista». VERGÉS, Joan (ed.) *Joan Crexells, obra i pensament*. Documenta Universitaria, pp. 13 i ss.

¹⁷⁷⁷ Sobre la tasca de Dwelshauvers a Catalunya, vegeu: SIGUAN, Miguel & KIRCHNER, Montserrat (2001) «Georges Dwelshauvers. Un psicólogo flamenco en Cataluña». *Anuario de Psicología*, 32 (1), pp. 89-108.

¹⁷⁷⁸ «Habla Eugenio d'Ors» (08/02/1908). *La Catalunya*, p. 92.

¹⁷⁷⁹ D'ORS, Eugeni (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Catalunya*, p. 3.

Així doncs, el jove Pentarca va atacar allà on feia més mal: va nomenar «patrons» del Noucentisme naixent precisament als filòsofs catalans més problemàtics pel paradigma del sentit comú. De fet, afirma que aquests filòsofs no van defensar mai cap mena de sentit comú, «que nada tiene que ver, dígase lo que se quiera, con el *seny natural* de nuestros clásicos».¹⁷⁸⁰ La distinció entre sentit comú i seny és molt significativa, en el context del nostre debat. D'Ors assimila el «sentit comú» a la lògica balmesiana i, per extensió, al pensament universitari català del vuit-cents. En canvi, el «seny», malgrat que no el defineix en aquest text, seria propi dels filòsofs medievals esmentats (Llull, Sibiuda, Vilanova i Metge) i possiblement d'alguns altres. Es tractaria, doncs, d'una lògica allunyada del realisme balmesià i proper a l'idealisme, l'especulació i l'ambició intel·lectual. Contraposat al sil·logisme aristotèlic, d'Ors hi situa l'imperialisme, el vitalisme i la lògica biològica que, no debades, trobem exposats al llarg de la seva producció filosòfica d'aquesta època.¹⁷⁸¹ Per primera vegada, d'Ors permet una interpretació intel·lectualista del seny català, i això permet, al seu torn, alliberar-se del paradigma de Torras i Bages i possibilitar un estudi alternatiu del passat filosòfic del país sense renunciar a la noció de seny. Així doncs, d'Ors reclamava que «contra el olvido [de nuestra pasado glorioso], esforzarse en el conocimiento no sólo erudito, sino filosófico y cordial, con interés, com simpatía de pensamiento», atès que, afegia significativament, «nuestro lulismo contemporáneo, no siempre serio, es verdad en todos sus aspectos».¹⁷⁸²

De les dues renovacions necessàries per a la cultura catalana, però, d'Ors va dedicar la seva carrera a l'apropament a l'estranger i no a la modernització dels filòsofs catalans. No va ocupar-se'n més, i no tenim una gran obra de d'Ors sobre la història de la filosofia del país. Com veurem, Francesc Pujols aprofitarà aquesta situació per qualificar a d'Ors com l'antítesi de Ramon Llull i la ciència catalana, en la mesura que, afirma Pujols, «l'ideal [de l'Ors] és tan contrari a Catalunya que per a fer-ho veure només cal dir que si en Ramon Llull va anar a París i va fer viatges per tot el món per a portar-hi la nostra ciència, l'estada a París i els viatges de l'Ors han sigut per a anar a cercar la ciència estrangera i portar-la a Catalunya».¹⁷⁸³ Més enllà de les consideracions de Pujols, que exposarem en detall al capítol que dedicarem al *Concepte general de la ciència catalana*, el cert és que d'Ors certament va ocupar-se d'altres qüestions llargament estudiades, en construir una

¹⁷⁸⁰ *Ibíd.*, p. 4.

¹⁷⁸¹ Sobre la filosofia original d'Eugeni d'Ors en general, vegeu, significativament: GARRIGA, Carles (1981) *La restauració clàssica d'Eugeni d'Ors*. Curial; RIUS, Mercè (1991) *La filosofia d'Eugeni d'Ors*. Curial.

¹⁷⁸² D'ORS, Eugeni (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Cataluña*, p. 3.

¹⁷⁸³ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 294.

filosofia pròpia, en comptes d'estudiar la història de la filosofia catalana. L'interès d'Ors per la filosofia catalana va acabar essent, doncs, més aviat indirecte. Els seus esments a filòsofs catalans són dispersos i sovint insubstancials per al nostre debat. Això es posa de manifest en algunes glosses posteriors, com ara quan, l'any 1912, denunciava que «Barcelona no té un monument (...) [a] Ramon Llull, patró de tota nostra vida espiritual (...) ni [a] Arnau de Vilanova, qui ha dut a la *Flos Sophorum* universal l'únic perfum de casa nostra; ni [a] Bernat Metge, príncep d'elegants humanistes».¹⁷⁸⁴ O també quan, al mateix any, afirmava que «a l'encarar la vida d'un Ramon Llull ab la d'un Martí d'Eixalà, no em costa gaire decidir a on hi ha més vantatge per al pensament».¹⁷⁸⁵ Significativament, també trobem textos d'Ors sobre Llull en ocasió del sisè centenari de la seva mort (1916): en una glossa monogràfica;¹⁷⁸⁶ i, també, en un article de la revista pedagògica de la Mancomunitat, *Quaderns d'Estudi*, titulat «Els grans impacients de l'unitat», on reafirma que el més important de Llull no és el contingut de les seves doctrines, «inadequades elles a les noves etapes de legalitat dins la ciència», sinó la seva actitud, «la set d'unitat, l'exigència d'unitat» que el caracteritza.¹⁷⁸⁷

Tot plegat, desemboca en la polèmica «defenestració» de d'Ors (en paraules de Díaz-Plaja) de la Mancomunitat i de Catalunya l'any 1920. A partir d'aleshores, abandona la perspectiva catalanista, també pel que fa a la historiografia nacionalista de la filosofia. Tot i això, no va deixar mai d'esmentar a Llull com una referència de gran valor en el seu pensament, encara que fos des d'una consideració espanyolista o, simplement, universalista. Sens dubte, li va deixar una empremta. Tant és així que, a la seva última obra filosòfica, *El secreto de la filosofía*, publicada l'any 1947, d'Ors proposava com a únic mètode filosòfic verdader una síntesi entre abstracció i concreció que «en el estilo de la terminología de Raimundo Lulio, pudiéramos respectivamente llamar *descenso* y *ascenso* del entendimiento humano».¹⁷⁸⁸ Segons els va concebre al final de la

¹⁷⁸⁴ D'ORS, Eugeni (2005) «Monuments». *Glossari 1912-1913-1914*. Quaderns Crema, p. 334. Glossa publicada originalment el 15/09/1912.

¹⁷⁸⁵ D'ORS, Eugeni (2005) «Els remerciaments». *Glossari 1912-1913-1914*. Quaderns Crema, p. 53 [glossa publicada originalment el 10/02/1912].

¹⁷⁸⁶ D'ORS, Eugeni (1982) «A Ramon Llull». *Glossari (selecció)*. Edicions 62, p. 245. Glossa publicada originalment el 30/06/1915.

¹⁷⁸⁷ D'ORS, Eugeni (12/1916) «Els grans impacients de l'unitat». *Quaderns d'Estudi*, any II, vol. 1, 3, p. 163. L'article està signat amb el pseudònim «El guaita», però la referència la dona sense vacillar Tomàs Carreras i Artau: CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, p. 422.

¹⁷⁸⁸ D'ORS, Eugeni (1997) *El secreto de la filosofía*. Tecnos, p. 406.

seva vida, l'ascens i descens de l'enteniment eren dos mètodes filosòfics complementaris que mostraven la insuficiència de la Logística (abstracció) i la Fenomenologia (concreció) respectivament. L'últim d'Ors concebia que en l'ús simultani d'ambdues, en una mena de mètode definitiu i circular, la filosofia «se encontrará justificada y convertida en verdadera definición».¹⁷⁸⁹ Precisament, és aquest el «secret» que promet al títol. Però si aquesta és «la obra de pensamiento más ambiciosa de Eugenio d'Ors y una de las más importantes de la filosofía española», en opinió de Manuel Garrido, és de justícia fer constar el deute epistemològic que aquesta concepció té, innegablement, amb Salvador Bové. Malgrat que d'Ors no ho faci explícit, no hi ha dubte que el mètode que descriu al *Secreto de la filosofía* és el mateix que havia proposat Bové l'any 1908 al seu *Sistema científico luliano* per a la constitució d'allò que havia anomenat la «Ciència Universal». No es tracta d'una adopció directe de Llull, doncs, sinó del Llull modernitzat i repensat per Bové. I malgrat això, d'Ors va afirmar que «esta presunta ciencia, cuya posibilidad no repugna nuestra razón, no la ha emprendido, que sepamos, nadie».¹⁷⁹⁰ Nosaltres veiem en aquesta declaració falta d'honestedat intel·lectual, i més encara tenint en compte que el mateix mètode de Bové havia estat adoptat explícitament, com veurem, per Francesc Pujols, com bé sabia d'Ors. Ara bé, reconèixer durant la postguerra el seu deute intel·lectual amb Bové i Pujols, dos autodidactes pràcticament desconeguts i explícitament vinculats al vell catalanisme, és cert que no tan sols no li hagués aportat prestigi intel·lectual de cap mena, sinó que l'hagués fet sospitós davant del règim. Per tant, si no excusar, el context històric pot arribar explicar aquesta significativa omissió. Ara bé, que ho fes d'Ors no significa que ho hàgim d'ometre nosaltres ni els estudiosos futurs. Cal revisar el pensament orsià, doncs, a partir de la influència que el lul·lisme contemporani i, especialment, el de Salvador Bové van tenir sobre la seva obra. El resultat pot reescriure significativament la història intel·lectual del país.

9.3. El pensamiento catalán, número extraordinari de la revista Cataluña (1912)

El mes gener de 1912, la revista *Cataluña* (nom amb què es va batejar *La Cataluña* en la seva segona etapa) va publicar un número extraordinari dedicat a la filosofia catalana.¹⁷⁹¹ Com hem vist, es tractava d'un dels òrgans predilectes del Noucentisme, dirigit en aquelles dates per Miquel dels Sants Oliver (1864-1920) i,

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*, p. 419.

¹⁷⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁷⁹¹ «Número extraordinario dedicado á el pensamiento catalán». *Cataluña* (6-13/01/1912), nº 222-223.

intel·lectualment, per Eugeni d'Ors. Tal com relataria Ramon Rucabado (1884-1966) anys més tard, «vers 1912 —en efecte— férem els qui redactàrem la revista *Cataluña* un extraordinari dedicat al Pensament Català a través dels segles, aplec encaminat a cercar la unitat lògica de l'escola filosòfica catalana».¹⁷⁹² Sens dubte, tenint en compte el context de publicació, es tractava d'una iniciativa fortament influenciada per les reflexions orsianes, apareguda tot just un any després del programa que d'Ors havia consignat a la mateixa revista, «El renovamiento de la tradición intel·lectual catalana».¹⁷⁹³ Com hem vist, al text s'hi exposava la necessitat de revertir l'oblit generalitzat sobre el passat gloriós dels Països Catalans, i l'única via, afirmava d'Ors, era l'estudi i la divulgació. Aquesta era també, sens dubte, la finalitat del número extraordinari. S'hi aportava la fitxa de 17 filòsofs catalans, des de l'edat mitjana fins a la contemporaneïtat dels redactors, composta per una nota biogràfica-expositiva i la reproducció d'alguns fragments d'una o varies les seves obres. Al pròleg del número, signat per la redacció sencera, s'afirma que d'aquesta manera «en primer lugar resultará un esbozo de lo que debería ser el estudio filosófico de todos los escritores de raza catalana que se han dedicado al espíritu»; i, finalment, que «la segunda utilidad que esperamos de nuestro esfuerzo, [es] atraer la atención de los espíritus curiosos y activos sobre el caudal ideológico de nuestros pensadores, generalizando el conocimiento de los mismos».¹⁷⁹⁴ El resultat és, doncs, ben notable: es tracta de la primera *antologia* de textos sobre la història de la filosofia als Països Catalans.¹⁷⁹⁵

No obstant això, el text és *més* que una mera antologia divulgativa. Tal com reconeixen els seus redactors, pretenia ser una aportació substantiva al debat sobre la filosofia nacional catalana, o, com a mínim, una eina per a contribuir-hi. La retòrica i la lògica que basteix l'empresa són, sens dubte, les pròpies de la historiografia nacionalista de la filosofia. Segons els redactors, l'objectiu final del número era que «poniendo al descubierto el *juego lógico*, el método de pensamiento de cada uno, pudiese por comparación deducirse, si existía, una mayor

¹⁷⁹² RUCABADO, Ramon (19/01/1935) «El sant del dret i de la moral». *Catalunya Social*, 695, p. 36.

¹⁷⁹³ D'ORS, Eugeni (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Cataluña*, pp. 2-7.

¹⁷⁹⁴ «El pensamiento catalán. Prólogo» (6-13/01/1912) *Cataluña*, 222-223, p. 1.

¹⁷⁹⁵ Desgraciadament, només tenim constància d'una segona antologia sobre història de la filosofia als Països Catalans, publicada 51 anys més tard: RUIZ I CALONJA, Joan & VICENS VIVES, Josep (eds.) (1963) *Panorama del pensament català contemporani*. Vicens Vives. Malgrat la transcendència d'aquesta obra, publicada en ple franquisme, el cert és que esta limitada solament a l'edat contemporània. Amb ella, però, pràcticament es pot dir que recomença l'estudi dels filòsofs catalans com a patrimoni nacional. Encara queda per fer als nostres dies, doncs, una antologia completa (de totes les èpoques) i actualitzada, a l'estil de la dels noucentistes de 1912.

ó menor *unidad* mental que pudiese apreciarse como la filosofía étnica de Cataluña» (les cursives són seves).¹⁷⁹⁶ Més avall, inclús, arriben a convocar l'autoritat de Llorens i Barba, perquè, en les seves pròpies paraules, allò que volien era «sondear las raíces de lo que Llorens y Barba anunció ya en 1854 como el *pensamiento filosófico nacionab*», com en una mena de «*nosce te ipsum*» (la cursiva de nou és seva).¹⁷⁹⁷ Finalment, afirmaven contundentment que esperaven que el número fomentés estudis i publicacions sobre el tema, però no només des d'un punt de vista historiogràfic, sinó un «ensayo sobre las leyes funcionales del intelecto catalán, ó sea de una investigación sobre la *lógica personal* de la raza». ¹⁷⁹⁸ No hi ha dubte, doncs, que l'estudi del passat filosòfic català es posava completament al servei de l'etnologia, d'una banda, i, lògicament, del nacionalisme, de l'altra.

El número extraordinari recull informació sobre 17 filòsofs o pensadors catalans i els seus respectius textos en l'ordre següent. Malgrat que els redactors no ho especifiquen, hem cregut convenient fer constar la referència bibliogràfica: de l'abat Oliba, la *Carta a l'abat de Ripoll de 1023*;¹⁷⁹⁹ de Ramon Llull, fragments del *Llibre de contemplació*, l'*Ars Magna*, el *Llibre de la coneixença de Déu* i del *Fèlix o llibre de les meravelles*; de Bernat Metge, un fragment de *Lo somni* (I, 80-605);¹⁸⁰⁰ d'Arnau de Vilanova, un fragment del *Raonament d'Avinyó*;¹⁸⁰¹ de Francesc Eiximenis, els capítols 12, 58 i 156 del *Regiment de la cosa pública*;¹⁸⁰² d'Anselm Turmeda, un fragment de *La disputa de l'ase* (14 qüestió) i un altre de l'*Atac als partidaris de la creu*;¹⁸⁰³ de Ramon Sibiuda, els capítols 1, 129, 130 i 131 del *Llibre de les criatures*;¹⁸⁰⁴ de Joan-Lluís Vives, dos fragments del *De Anima et Vita* (I, 12 i II, 2, parf. 6); de Joaquim Setantí, una selecció de 50 aforismes de les seves *Centellas de varios conceptos*; de Jaume Balmes, dos capítols de la *Filosofía Fundamental* (I, 15, paràg. 155 i I, 22, paràg. 221-224) i els paràgrafs 1-7 del capítol IV de *El Criterio*; de Ramon Martí d'Eixalà, dos capítols de la *Filosofía Elemental* (I, cap. 4, paràg.

¹⁷⁹⁶ «El pensamiento catalán. Prólogo» (6-13/01/1912) *Cataluña*, 222-223, p. 1.

¹⁷⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹⁹ Aquest text està inclòs, als nostres dies, a l'antologia: JUYENT, Eduard (1992) *Diplomari i escrits literaris de l'Abat i Bisbe Oliba*. Institut d'Estudis Catalans .

¹⁸⁰⁰ METGE, Bernat (2006) *Lo Somni*. Barcino, pp. 130-157.

¹⁸⁰¹ VILANOVA, Arnau (1947) *Obres catalanes. Volum I: escrits religiosos*. Barcino, pp. 199-203.

¹⁸⁰² EIXIMENIS, Francesc (2021) *Regiment de la cosa pública*. Barcino, pp. 198-202;

¹⁸⁰³ TURMEDA, Anselm (1928) *Disputa de l'Ase*. Els Nostres Clàssics, pp. 103-111; i TURMEDA, Anselm (1978) *Autobiografia i atac als partidaris de la creu*. Curial.

¹⁸⁰⁴ SIBIUDA, Ramon (1992) *El llibre de les criatures*. Edicions 62, pp. 53-61 i 299-302.

13 i i I, cap. 6, paràg. 22-25); de Francesc Xavier Llorens i Barba, un fragment de la seva *Oración inaugural*;¹⁸⁰⁵ de Manuel Milà i Fontanals, tres capítols (parcials) dels *Principios de Literatura general y española* (I, 3 i II, 1-2);¹⁸⁰⁶ de Francesc Comellas i Cluet, varis fragments de la *Introducción de la Filosofía*; de Francesc Pi i Margall, un fragment panteista inclòs als seus *Estudios sobre la Edad Media*; de Josep Soler i Miquel, fragments dels seus *Escritos*;¹⁸⁰⁷ i finalment; de Joan Maragall, l'article *Las Panaceas*.

Com es pot veure, no hi ha grans novetats a destacar. Al cap i a la fi, la selecció continua essent força fidel a la de *La tradició catalana*. Ara bé, hi ha algunes excepcions significatives. En primer lloc, la normalització de Vilanova, Metge i Turmeda, que pràcticament no s'havien tingut en compte seriosament fins a Diego Ruiz i les glosses d'Eugeni d'Ors. Sobre Turmeda, a més, cal tenir present que l'any 1910 els intel·lectuals catalans havien redescobert la ubicació de la seva tomba a Tunis, gràcies a la intervenció de Rubió i Lluch i Joaquim Miret i Sans (1858-1919).¹⁸⁰⁸ Això posa de manifest que, a diferència del debat tingut fins aleshores, l'antologia es presentava de manera completament *secular*, i, en conseqüència, la historiografia nacionalista usada pels redactors era plenament laica o, almenys, no s'atenia a conflictes apològètics. D'aquí, la possibilitat de poder parlar de Vilanova, Metge i sobretot de Turmeda (apòstata convertit a l'Islam!) amb completa normalitat i equiparar-los a la resta de clàssics de la filosofia als Països Catalans.

En segon lloc, cal fer notar la notable inclusió de Joaquim Setantí (1550-1617).¹⁸⁰⁹ A part de Vives, és l'únic altre filòsof de l'Edat Moderna que s'hi inclou, malgrat que no tenim constància que torni a aparèixer mai més al debat. Així doncs, els redactors van prioritzar la panoràmica històrica per sobre dels prejudicis historiogràfics, especialment el de la decadència. Tanmateix, la línia d'estudi dels aforismes de Setantí com a filosofia nacional no es va produir, malgrat els esforços que des de 1900 havien dut a terme estudiosos com

¹⁸⁰⁵ LLORENS I BARBA, Francesc Xavier (1854) *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855 dijo en la Universidad de Barcelona*. Imp. Tomás Gorehs, pp. 5-12.

¹⁸⁰⁶ MILÀ I FONTANALS, Manuel (1877) *Principios de Literatura general y española*. Imp. Barcelonesa, pp. 50-52, 62-64 i 69-71.

¹⁸⁰⁷ SOLER I MIQUEL, Josep (1898) *Escritos*. L'Avenç.

¹⁸⁰⁸ Sobre la descoberta de la tomba de Turmeda per part de la intel·lectualitat catalana, vegeu la divertidíssima crònica que va publicar-ne: MIRET I SANS, Joaquim (1910) «Una visita a la tomba del escriptor català Fra Anselm Turmeda en la ciutat de Tunísia». *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 180, pp. 4-9.

¹⁸⁰⁹ Malauradament, no hi ha gairebé bibliografia moderna sobre Setantí. Per a un esbós intel·lectual del personatge, vegeu: ESPINO, Antonio (2001). «La biblioteca de don Joaquim Setantí. Las lecturas de un tacitista catalán». *Bulletin hispanique*, 103(1), pp. 43-73.

Joaquim Casas-Carbó (1858-1943) i Ernest Moliné i Brasés (1868-1940), que van traduir al català els aforismes de *Centellas de varios conceptos* l'any 1900 i 1909 respectivament.¹⁸¹⁰

En tercer lloc, és igualment significativa la inclusió d'autors contemporanis als propis redactors, com van ser Josep Soler i Miquel (1861-1897) i Joan Maragall (1860-1911). Molt vinculats entre si, tant personalment com intel·lectual, tal com posa de manifest la seva correspondència mútua, en l'ocasió de la mort de Maragall tot just un mes abans de la publicació del número extraordinari justificava el seu lloc entre els clàssics filosòfics catalans de tots els temps. Es tracta d'una inclusió més aviat elegíaca, doncs, tal com posa de manifest l'oblit de Soler i Miquel de la majoria d'estudis filosòfics posteriors. Tot i això, és significatiu que de la seva contemporaneïtat, l'antologia no inclogui personatges més cèlebres. Per què no dedicar un apartat a Pompeu Gener, per exemple? Els noucentistes mai van tenir-ne una bona opinió, això és clar, però bé que a l'antologia s'hi incloïen personatges del vuit-cents obertament rebutjats per d'Ors, com Balmaes, Martí d'Eixalà, Llorens i Barba i, fins i tot, Comellas i Cluet. I, d'altra banda, s'incloïa un pensador vuitcentista a les antípodes dels anteriors, Pi i Margall, més proper a l'esquerra intel·lectual on també es trobava Gener (malgrat les diferències entre el panteisme d'un, i l'ateisme de l'altre). Segurament, doncs, el criteri dels redactors va ser no acceptar cap filòsof que encara fos viu, i Gener, al cap i a la fi, no moriria fins vuit anys després (1920).

Finalment, com veiem, és tant o més important assenyalar els buits d'aquesta antologia, a saber, els noms que *no* es van incloure. La més significativa és, sens dubte, la de Ramon de Penyafort. Tal com va confessar Rucabado anys més tard, aquesta absència va ser notada ràpidament per un dels nostres interlocutors del debat: Frederic Clascar.

En l'aplec —afirma Rucabado, referint-se al número extraordinari de 1912— no hi figurava Sant Ramon de Penyafort, i el meu gran amic [Clascar] comentà aquesta falta i digué que caldria preparar un altre extraordinari per a dedicar-lo al gran sant de la nostra terra perquè la seva obra jurídica estava acabant la seva vigència. — S'està elaborant el codi nou, i dintre de pocs anys la compilació de St. Ramon ja no tindrà força legal. Caldrà, doncs, fer l'adéu a Sant Ramon de Penyafort. Caldria donar-li un solemne comiat, per a ponderar el valor del seu magne edifici canònic, que ha durat set-cents anys.¹⁸¹¹

¹⁸¹⁰ SETANTÍ, Joaquim (10/02/1900) «Triall dels aforismes de Joaquim Setantí» *Catalònia*, pp. 49-50; (17/02/1900), p. 58; i (24/02/1900), pp. 66-67 [trad. de Joaquim Casas-Carbó]. SETANTÍ, Joaquim (1909) *Avisos d'amich*. Henrich y Co. [trad. de Ernest Moliné].

¹⁸¹¹ RUCABADO, Ramon (19/01/1935) «El sant del dret i de la moral». *Catalunya Social*, 695, p. 36.

Aquest número extraordinari no es publicaria fins l'any 1935, en ocasió del VII centenari de la promulgació de les *Decretals* de Gregori IX (1234-1934), i a la revista *Catalunya Social*, que és on Rucabado va deixar escrits aquests records. En qualsevol cas, l'omissió de Penyafort l'any 1912 és ben significativa, en la mesura que estava íntimament vinculat amb el paradigma de Torras i Bages. Penyafort n'era el filòsof nacional, i descartar-lo és indissociable de rebutjar el catalanisme tomista de *La tradició catalana*. En el lloc de Penyafort, s'hi va col·locar l'abat Oliba, un personatge, malgrat ser reivindicat pel cercle de Vic, molt més proper a l'ideal imperialista. D'Ors tampoc havia inclòs Penyafort entre les seves glòries nacionals, i no és d'estranyar, en conseqüència, que els redactors d'un dels majors òrgans d'expressió del Noucentisme fessin el mateix, malgrat la «recaença» que li va quedar Rucabado. Es tractava, sens dubte, de tota una declaració de principis en el si del combat sobre la identitat intel·lectual catalana. Una declaració, com ja hem dit, que propiciava encara la secularització del debat i la construcció d'un nou paradigma.

9.4. L'Escola filosòfica catalana de Cosme Parpal (1914)

Malgrat que es tracti d'un interlocutor de menor importància, val la pena que donem una breu notícia de la contribució de Cosme Parpal (1878-1923), catedràtic de psicologia de la Universitat de Barcelona d'origen menorquí.¹⁸¹² Parpal és conegut en la historiografia catalana per haver guanyat la seva càtedra en competència directa amb Eugeni d'Ors l'any 1914, generant un gran escàndol entre els intel·lectuals noucentistes, que van interpretar el nomenament com una altra reacció espanyolista i conservadora de la Universitat.¹⁸¹³ Rarament se l'esmenta enlloc més. La resta de la seva obra filosòfica és poc significativa, i tampoc sembla que, més enllà del furor que desprenen els seus biògrafs coetanis, fos gaire popular a la facultat. Tal com constata Manuel Peláez, el pensament de Parpal era «una interpretació neoescolàstica pròxima a la escuela del cardenal Désiré Joseph Mercier» i sempre «dentro de una estricta ortodoxia cristiana».¹⁸¹⁴ Poca renovació va significar per a

¹⁸¹² Desgraciadament, hi ha ben poca bibliografia sobre Parpal, i encara menys actualitzada. Sobre una breu biografia del personatge, vegeu: LA TORRE, Antonio de (1926) «Don Comse Parpal y Marqués». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, pp. 305-358; VALLS I TABERNER, Ferran (1921-1916) «Cosme Parpal i Marqués». *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, VII, pp. 308-309; i PELÁEZ, Manuel J. (s.d.) «Cosme Parpal Marqués». *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/8023/cosme-parpal-marques> [Consultat el 23/04/2023]

¹⁸¹³ Sobre el conflicte entre Parpal i d'Ors per la càtedra de psicologia de la Universitat de Barcelona l'any 1914, i les múltiples reaccions a la premsa de l'època, vegeu: JARDÍ, Enric (1967) *Eugeni d'Ors. Vida i obra*. Aymà, pp. 143-145.

¹⁸¹⁴ PELÁEZ, Manuel J. (s.d.) «Cosme Parpal Marqués». *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/8023/cosme-parpal-marques> [Consultat el 23/04/2023]

la Universitat de Barcelona, doncs, i tot i que no era aliè a la qüestió de la identitat nacional, com mostra precisament l'obra que analitzarem a continuació, tampoc sembla que fos res a què es dediqués mai més.

L'obra es titula *Antecedentes de la escuela filosófica catalana del siglo XIX* (1914), que té tres particularitats contextuals ben significatives. En primer lloc, que va ser escrita en castellà, quan ja feia gairebé vint anys que els interlocutors s'havien passat al català. En segon lloc, que va ser publicada el mateix any del seu nomenament com a catedràtic l'u de març de 1914 i, de fet, immediatament després, tal com fa constar a la portada, cosa que ens indueix a pensar que es tracta d'un text utilitzat durant les seves oposicions o per a publicitar-se socialment. I, en tercer lloc, que es tracta d'una gran apologia a l'escola catalana del «sentit comú» en un moment en què la postura semblava haver-se oblidat.

Tal com Parpal confessa a l'inici, l'obra havia de ser l'estudi preliminar d'una monografia que preparava sobre Martí d'Eixalà.¹⁸¹⁵ Tanmateix, només va arribar a publicar un fulletó sobre un inèdit de Martí i, per tant, el projecte va quedar estroncat, segurament degut a la mort prematura de Parpal als 44 anys.¹⁸¹⁶ El cert és que considerava Martí d'Eixalà com la personalitat filosòfica més important de la història de la Catalunya contemporània, només equiparable històricament a Ramon Llull i Joan-Lluís Vives. Tota la seva anàlisi no deixa de ser una història *teleològica* per justificar l'emergència de Martí d'Eixalà, de qui, per desgràcia, gairebé no s'ocupa. Parpal representa, doncs, un retorn a les tesis de «l'escola del sentit comú» com l'autèntica filosofia nacional catalana. No debades, una de les seves fonts més assídues és el discurs de Josep Leopold Feu de l'any 1865. Però no és un retorn complet a aquest paradigma, perquè a diferència de Feu incorpora una perspectiva històrica de *longue durée* que no es tenia a la dècada dels seixanta del segle anterior. Hi apareixen els pensadors medievals i moderns, sempre exposats sota l'autoritat dels majors interlocutors del nostre debat i de l'espanyolista: Torras i Bages, Menéndez Pelayo, Bové i Bonilla y San Martín. D'aquests interlocutors també n'extreu les justificacions sobre l'existència de filosofies nacionals, tot i que no s'hi entreté massa. Igualment, esmenta la *Völkerpsychologie* de Wundt i l'expressió subjectiva de la filosofia defensada per León de Lantshere (professor de la Universitat catòlica de Lovaina) segons la qual, afirma Parpal, es demostra l'existència de filosofies nacionals a partir de «la filiación de las doctrinas, sus relaciones con el medio ambiente

¹⁸¹⁵ PARPAL, Cosme (1914) *Antecedentes de la escuela filosófica catalana*. Imp. Cosmas y Portavella, p. 7.

¹⁸¹⁶ PARPAL, Cosme (1920) *Análisis de la educación moral del hombre: un manuscrito inédito de Martí de Eixalà*. (S.n.)

en que se han producido, [y] sus gérmenes en el espíritu de aquellos que los crearon».¹⁸¹⁷ No hi ha dubte, doncs, que es tracta d'una obra plenament emmarcada en la historiografia nacionalista de la filosofia.

Malgrat tot, el text és extremadament breu i, en aquest sentit, insubstancial. Això es deu al fet que de les 76 pàgines del document, 43 són un monogràfic dedicat a la «Sociedad Filosófica de Barcelona» (1815-1821). No és incoherent que per a uns precedents sobre el pensament de Martí d'Eixalà Parpal dediqués tanta importància a aquesta institució que, d'altra banda, s'ha estudiat ben poc.¹⁸¹⁸ De fet, l'estudi que en fa és ben científic i acadèmic, usant un munt de documentació inèdita. Ara bé, això va en detriment de la historiografia nacionalista del llibre, que, en tan sols 33 pàgines, queda més esbossada que exposada i justificada.

Segons Parpal, el caràcter filosòfic català es defineix per dos trets: el psicologisme i l'observacionisme. Els identifica en els tres grans pensadors catalans que, precisament per això, són els «grans»: Lull, Vives i Martí d'Eixalà. En les seves pròpies paraules, «la filosofia catalana tiene un caràcter distintivo que lo conserva a través de todas sus principales manifestaciones, no ya en la filosofía luliana y en el vivismo, sino también en la escuela filosòfica de Martí de Eixalá».¹⁸¹⁹ Sobre el primer, Parpal assumeix plenament la versió *sintètica* de Bové, parafrasejant la tesi d'integració entre Plató i Aristòtil. Lull prefigura Martí d'Eixalà en la mesura que va fer notar, afirma, «la necesidad imprescindible de la experimentación» i, sobretot, per haver proposat *avant la lettre* la tesi que res hi ha en l'intel·lecte que abans no hagi passat pels sentits, la qual, sempre segons Parpal, és «la afirmación de principios de evidencia inmediata (...) afirmados también por los filósofos catalanes del siglo XIX».¹⁸²⁰ L'anacronisme no impedeix que Parpal vegi aquest «empirisme» lul·lià en el *Llibre de contemplació* , *De anima rationale* i *Liber de homine* , encara que reconeix no haver estudiat les obres directament, sinó a través del que en diu Torras i Bages a *La tradició catalana* . De nou, doncs, l'originalitat de Parpal no està en els detalls, sinó en esbossar un paradigma que fa desembocar tota la història de la filosofia catalana en Martí d'Eixalà i els seus deixebles.

¹⁸¹⁷ P ARPAL, Cosme (1914) *Antecedentes de la escuela filosòfica catalana* . Imp. Cosmas y Portavella, p. 11.

¹⁸¹⁸ Sobre un estudi actual de la «Sociedad Filosòfica de Barcelona», vegeu: OLIVAR, Jordi (2015) «Architectus Mundi: Deísmo y Materialismo Científico en Bonaventura Carles Aribau y la Sociedad Filosòfica de Barcelona (1815-1820)». *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism* , 6(11), pp. 1-17.

¹⁸¹⁹ *Ibídem* , p. 14.

¹⁸²⁰ *Ibídem* , p. 20.

Però sens dubte, el filòsof a qui dedica més atenció és a Vives, a qui qualifica de «un nuevo continuador de la filosofía nacional».¹⁸²¹ Parpal afirma que entre Llull i Vives hi ha un buit substantiu a la filosofia nacional. És més, entén que «la psicología de los filósofos catalanes después de Llull no es nacional, sino que presta tributo a la filosofía peripatética», és a dir, a la tomista, i per il·lustrar-ho assenyala la disputa inquisitorial de Nicolau Eimeric.¹⁸²² La filosofia catalana s'hauria perdut al segle XIV, doncs, per la confrontació entre lul·lisme i tomisme dels segles immediatament posteriors. Significativament, dins aquest «buit» esmenta Sibiuda, encara que sigui per titllar-lo d'exagerat i perillós, atès que «convierte en errores las opiniones peligrosas de su maestro Ramón Llull, cayendo en un positivismo racionalista que tanto agradó a Montaigne y siendo un precursor de Descartes».¹⁸²³ S'aprecia la repetició dels tòpics que s'havien anat fossilitzant amb el pas de les dècades. Tanmateix, Parpal valora com a mínim un aspecte de Sibiuda: l'èmfasi en l'observació interna, que, de nou de forma anacrònica, vincula directament amb Martí d'Eixalà. En una línia similar té en compte Bernat Metge, a qui considera un tomista que, malgrat tot, té interès per l'estudi psicològic de les passions. Això, de nou, l'agermanaria amb l'empirisme vuitcentista. Val a dir, a més, que com a tret original del seu discurs Parpal afirma que l'atenció que Metge dona a l'estatut de l'ànima dels animals (que, en efecte, es discuteix a *Lo Somni*) també és un tret *compartit* pels filòsofs catalans, com posaria de manifest, assegura, *La disputa de l'Ase* de Turmeda.¹⁸²⁴ A més, d'aquesta època esmenta un pensador català que encara no havia esmentat cap interlocutor del debat: Antoni Canals (1352-1419), deixeble de Vicent Ferrer, catedràtic de teologia a València i traductor al català d'alguns clàssics filosòfics, d'entre els quals Parpal ressalta una obra d'Hug de San Víctor.¹⁸²⁵

Finalment, un cop superada aquesta decadència, Vives recuperaria el psicologisme i empirisme pròpiament catalans. No debades, afirma Parpal, els seus mètodes són similars als emprats per Llull i, de nou, «como Ramón Llull y Bernat Metge, sostiene que las almas de los brutos son mortales».¹⁸²⁶ Però no hi ha dubte que el major interès que té Parpal en recuperar la figura de Vives és amb l'objectiu de traçar, altra vegada, la

¹⁸²¹ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸²² *Ibidem*.

¹⁸²³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁸²⁴ *Ibidem*, pp. 25-27.

¹⁸²⁵ *Ibidem*, pp. 27-28. Sobre Antoni Canals hi ha ben poca bibliografia. Vegeu: HINOJOSA, José (s.d.) «Canals, Antoni».

Real Academia de la Historia. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/33669/antoni-canals> [Consultat el 24/04/2023]

¹⁸²⁶ *Ibidem*, p. 31.

continuitat amb l'escola catalana del «sentit comú» i consolidar-lo com «precursor de los trabajos de Martí de Eixalá, de Llorens y de Codina y Vilá sobre esta materia».¹⁸²⁷ Les obres de Vives són, doncs, en les seves pròpies paraules, «un progreso de la psicología luliana, [y] constituyeron los principios fundamentales de la escuela escocesa transplantados después a Cataluña por Llorens».¹⁸²⁸ El tòpic assentat per Menéndez Pelayo i catalanitzat per Clascar de l'ascendència vivista de l'escola escocesa justifica Parpal a poder prescindir de la influència de Reid i Hamilton sobre la Universitat catalana del vuit-cents, en la mesura que, afirma ell mateix, «entiendo yo que no tuvo necesidad Martí de Eixalá de conocer los escritos de Hamilton para establecer su sistema, porque conocía y había estudiado perfectamente a Luis Vives».¹⁸²⁹ Més enllà de la falta de proves, es comprèn la naturalesa historicista de la maniobra de Parpal i, des d'aquesta òptica, és de plena coherència.

Va tenir alguna influència, aquest llibre? No ho sembla. No el cita cap dels interlocutors posteriors. Tampoc hi ajuda que gran part es tractés d'una paràfrasi, com hem vist. Ara bé, pot ser que fos una mera conveniència per guanyar les oposicions a catedràtic i situar la intel·lectualitat catalana a favor seu? No ho posaria de manifest que tota la seva teoria idolatrés els professors universitaris del vuit-cents i els erigís com els autèntics filòsofs nacionals dels Països Catalans? Si efectivament fos una conveniència acadèmica, es tractaria d'una de ben significativa, perquè mostraria que la historiografia catalanista de la filosofia havia esdevingut, d'alguna manera, una forma institucional i popular al mateix temps a la Catalunya noucentista.

9.5. *L'Ànima Catalana de Josep Bernat i Duran (1916)*

Malgrat que no es tracti d'una obra amb un gran impacte ni amb una proposta innovadora, *L'Ànima Catalana* de Josep Bernat i Duran (†1940) mereix ser inclosa entre les manifestacions d'historiografia catalanista de la filosofia. Antoni Mora el qualifica d'un llibre «literariipoliticofilosòfic», adjectiu que estén a «la tradició de la literatura que crea la ideologia catalana», entre les quals inclou *La tradició catalana* i *La Ben Plantada*.¹⁸³⁰ Es tracta d'una obra no especialitzada, que pretén ser un estudi de la literatura catalana del segle XIX en el sentit més ampli del terme, incloent-hi els textos jurídics i filosòfics. La part dedicada a la filosofia

¹⁸²⁷ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹⁸²⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸²⁹ *Ibidem*, pp. 32-33.

¹⁸³⁰ MORA, Antoni (2003) «Les lluites del pare Miquel d'Esplugues. Uns episodis de filosofia (i) política». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu. *Pensament i filosofia a Catalunya. II: 1924-1939*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, p. 15.

catalana del vuit-cents, doncs, és proporcionalment breu, unes 50 pàgines (d'un total de 200). Com veurem a continuació, s'hi estudien principalment Balmes, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba, però des d'una òptica no estrictament filosòfica. L'interès de l'obra rau, doncs, sobretot, en ser la primera del nostre debat escrita per algú que ni havia estudiat ni es dedicava a la filosofia. Aquest últim aspecte ens posa de manifest fins a quin punt la historiografia nacionalista (de la filosofia, en el nostre cas, però no només) estava a l'ordre del dia i estava tan estesa entre els intel·lectuals catalans de l'època que fins i tot els llecs en la matèria s'hi atrevien. Així doncs, és d'interès situar resumidament la biografia de l'autor per comprendre aquesta extensió.

9.5.1. Biografia de Josep Bernat i Duran

No existeix cap monografia dedicada a Josep Bernat i Duran. Tanmateix, un ràpid repàs per la premsa de l'època posa de manifest que es tracta d'un intel·lectual de gran prestigi a la Catalunya del primer terç del segle XX, especialment per la seva tasca de crític teatral. A continuació, presentem un esbós biogràfic incomplet i provisional a l'espera d'estudis posteriors.

Josep Bernat i Duran va néixer a la ciutat de Tarragona a finals del segle XIX.¹⁸³¹ De jove, ja va publicar alguns dels seus primers poemes a la premsa, que palesaven una vocació literària.¹⁸³² Tant va ser així, que l'any 1899 va publicar tres obres ben significatives i que suposen una sòlida formació. En primer lloc, va traduir al català *Casa de nines* en plena febre per Ibsen a Barcelona.¹⁸³³ En segon lloc, va publicar un estudi sobre la vida i l'obra literària de Francesc Fontanella (1622-1681), sobre la qual també n'impartiria una conferència al Centre Excursionista de Barcelona dos anys més tard.¹⁸³⁴ Finalment, va publicar un estudi sobre la programació del teatre Romea de Barcelona entre 1898 i 1899, un text reeditat als nostres dies a l'antologia *El debat teatral a Catalunya* i que, en paraules dels seus editors, «serveix per comprovar el manteniment significatiu del teatre vuitcentista més convencional» i «estableix amb precisió la tipologia social dels

¹⁸³¹ LLOPIS, Artur (20/12/1964) «Los armeros». *La Vanguardia*, p. 55.

¹⁸³² BERNAT I DURAN, Josep (04/11/1892) «Declaració sabateresca». *La Tomasa*, p. 625; (16/12/1892) «La rifa de Nadal». *La Tomasa*, p. 708.

¹⁸³³ IBSEN, Henrik (25/03/1899) «La Casa de nina: drama en tres actes d'Enrich Ibsen» [traducció de Josep Bernat i Duran]. *Atlántida*, pp. 5-8.

¹⁸³⁴ FONTANELLA, Francesc (1899) *Obras poéticas del "Fénix catalá"*. [Estudi introductor de Josep Bernat i Duran]. Tip. Atlántida. Sobre la conferència de 1901 al Centre Excursionista, que versà sobre literatura catalana dels segles XVI i XVII, vegeu: «Noticias de Barcelona» 02/03/1901) *La Ven de Catalunya*, p. 2.

espectadors del Teatre Romea».¹⁸³⁵ Igualment, l'any 1900 Bernat i Duran publicaria un article sobre *Hamlet* a *La Creu del Montseny*.¹⁸³⁶ Aquest interès primerenc pel teatre va determinar la resta de la seva vida, dedicant-se professionalment, d'aleshores ençà, a la crítica teatral en diaris com *Las Noticias*, *El Liberal* i, més tard, a *El Noticiero Universal*.¹⁸³⁷

Significativament per a nosaltres, l'any 1900 Bernat i Duran va participar al número extraordinari de *La Creu del Montseny* organitzat per Salvador Bové i dedicat a Ramon Lull.¹⁸³⁸ El seu article és breu i sense pretensions, segurament un mer encàrrec del editor de la revista on ja havia participat. Tot i això, de segur li va permetre fer la coneixença de Bové i involucrar-se directament en la seva croada lul·liana. Aquesta influència ens ve confirmada l'any següent, 1901, quan també va col·laborar a l'*Homenatge al doctor arcangèlic*. Com era d'esperar, el seu article, breu, tampoc versava sobre filosofia o teologia, sinó sobre literatura, en concret sobre la poesia religiosa de Lull.¹⁸³⁹ Però, en qualsevol cas, aquest contacte va determinar Bernat i Duran a interessar-se per la història de la filosofia als Països Catalans i, sobretot, per la seva historiografia nacionalista, tal com contrastarem en estudiar el seu futur llibre *Ànima catalana* (1916), on la definició de Bové sobre el caràcter filosòfic català és usada de manera constant i inalterada.

Durant aquests darrers anys, és ben probable que s'hagués instal·lat a Barcelona. Tenim constància que es va llicenciar en dret l'any 1904, i que poc després va obrir un despatx d'advocats al Passeig de Gràcia.¹⁸⁴⁰ Tanmateix, tal com constarà la seva necrològica a *La Vanguardia*, «aunque [fue] abogado, en el ejercicio de cuya profesión alcanzó éxitos brillantísimos, al periodismo consagró casi por entero sus actividades».¹⁸⁴¹

¹⁸³⁵ CASACUBERTA, Margarida *et al.* (2011) *El debat teatral a Catalunya. Antologia de textos de teoria i crítica dramàtiques. Del Modernisme a la Guerra Civil*. Institut del Teatre, pp. 151-152, n. 237. L'obra original va ser publicada a: BERNAT I DURAN, Josep (1899) *Teatre Català: instalat en el de Romea, temporada de 1898 a 99: empresa, autors, actors, decorat, publich*. Tip. de Francesch Badia.

¹⁸³⁶ BERNAT I DURAN, Josep (11/02/1900) «Shakespeare Hamlet». *La Creu del Montseny*, p. 61.

¹⁸³⁷ «Necrológicas. Don José Bernat i Duran» (27/09/1940) *La Vanguardia*, p. 3.

¹⁸³⁸ BERNAT I DURAN, Josep (28/01/1900) «Ramon Lull». *La Creu del Montseny*, p. 38-39.

¹⁸³⁹ BERNAT I DURAN, Josep (1901) «Lo Beat Ramon Lull, poeta religiós». *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Lull*. L'Avenç, pp. 85-86.

¹⁸⁴⁰ «Sección de noticias» (05/05/1904) *La Justicia*, p. 2; «J. Bernat y Durán, advocat (anunci publicitari)» (20/04/1908) *La Veu de Catalunya*, p. 1. L'adreça del despatx era Passeig de Gràcia, 48, 2-2^a (Barcelona).

¹⁸⁴¹ «Necrológicas. Don José Bernat i Duran» [s.a.] (27/09/1940) *La Vanguardia*, p. 3.

Del mateix any 1904, tenim un testimoni directe que ens parla de Bernat i Duran i la seva influència periodística i, especialment, teatral. Plàcid Vidal (1881-1938), un dels millors memorialistes de la literatura catalana,¹⁸⁴² relata al seu *Assaig de la vida* (1934) com la nit del dia 1 de novembre de 1904 va presentar personalment un jove i desconegut Joan Puig i Ferrater (1882-1956) a Bernat i Duran en una fortuïta trobada per la Rambla de Barcelona. Després que Puig i Ferrater llegís en privat *La dama alegre* a Bernat i Duran, el crític va quedar bocabadat. En paraules de Vidal:

Passejàrem bona estona conversant d'aquella manera [per la Rambla]. El nostre oient [Bernat i Duran] estava impressionat i en acomiadar-se va dir a Joan Puig i Ferrater:

— Veniu demà al vespre, al “Foment del Treball Nacional”, a llegir-me un dels vostres drames, i si l'obra val jo la faré estrenar.

L'endemà Joan Puig i Ferrater va anar a llegir a Josep Bernat i Duran aquell drama [*La dama alegre*] (...). Jo no vaig assistir a la lectura (...). No obstant, el dia subsegüent ja vaig saber, per part de l'autor de l'obra, que reexia el pronòstic fet per mi i que el crític ja s'havia afanyat a presentar el dramaturg a Ramon Franqueza, empresari del teatre Romea. Després va venir a veure'm el propi Josep Bernat i Duran i em confirmà la bona nova. L'interès d'aquell home era extraordinari. Va fer un exultant article a propòsit de Joan Puig i Ferrater, article que publicà en el diari *El Liberal*, i, en ple entusiasme, referia que ell, passejant-se per la Rambla, havia conegut un nou Gorki.¹⁸⁴³

La influència de Bernat i Duran en el món dramàtic barceloní es fa palesa pel fet que *La dama alegre* efectivament va estrenar-se tan sols un mes i mig després de la seva coneixença amb Puig i Ferrater, però al Teatre de les Arts, no al Romea, perquè l'autor va rebre pressions per canviar part de l'obra, especialment el desenllaç. Sigui com sigui, Bernat i Duran pot considerar-se el descobridor i primer divulgador de Puig i Ferrater per la crítica.

¹⁸⁴² Desgraciadament, Plàcid Vidal és avui un autor pràcticament desconegut. Sobre la seva tasca de memorialista, vegeu la tesi doctoral de: MASDÉU, Fina (2016) *Plàcid Vidal: memorialista singular d'obra viscuda*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral.

¹⁸⁴³ VIDAL, Plàcid (1934) *L'assaig de la vida*. Edicions Estel, pp. 190-191.

No debades, la seva tasca com a crític teatral va ser molt reconeguda pels mitjans barcelonins. Els seus articles de crítica eren durs, acusadors i implacables. Era, segons recordaria Josep Maria Junyent anys més tard, «maestro de maestros, el [crítico] más temido de su época».¹⁸⁴⁴ Fins i tot, alguns diaris van arribar a fer broma del seu reconeixement com a crític, com ara el *Papitu*, que al parlar de l'estrena d'una obra va estampar aquests versos humorístics:

Com que servidor no és
el senyor Bernat Duran,
a fer avinent es limita
que fou un èxit molt gran.¹⁸⁴⁵

La fama li venia, sobretot, del seu afany de denunciar els plagis continguts a les obres, segons recorda Josep Maria de Sagarra en un deliciós i significatiu retrat que li va dedicar anys més tard: «aquel buen señor, simpatiquísimo, arrastraba por las calles de Barcelona el lastre de su barba, de sus bigotes y de su perro podenco (...) [era] un gran cazador de robos, plagios y sorpezas en todas las obras que se estrenaban. Los dardos que el dulce Bernat y Durán intentaba cargar de veneno, fueron siempre para mí motivo de jocosa diversión».¹⁸⁴⁶ Per si quedava algun dubte de la seva autoritat en el món del teatre català, només cal deixar constància, com a curiositat, que va arribar a ser padrí en el casament de Margarida Xirgu amb Josep Arnall l'any 1910.¹⁸⁴⁷

Tot i això, la relació de Bernat i Duran amb el teatre no es va limitar a la crítica. L'any 1908, per exemple, va impartir una conferència al teatre Novetats de Barcelona titulada *l'Expressió social del teatre*, publicada poc després en forma de fulletó.¹⁸⁴⁸ En ella, Bernat i Duran va defensar que les millors obres dramàtiques de la història eren aquelles que «representaven y sintetitzaven millor l'ànima del seu temps y del seu poble», una tesi clarament historicista que l'acostava progressivament a l'estudi de *l'Ànima catalana* a través de la seva

¹⁸⁴⁴ JUNYENT, Josep Maria (09/11/1959) «Aquellos tiempos del teatro. Un recuerdo a los prestigiosos críticos de aquella época». *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, p. 35.

¹⁸⁴⁵ «Comèdies i comedians» (08/04/1931) *Papitu*, p. 4.

¹⁸⁴⁶ SAGARRA, Josep Maria (06/12/1952) «Crítica teatral. Antepalco». *Destino*, p. 21.

¹⁸⁴⁷ «Noves» [s.a.] (24/09/1910) *La Escena Catalana*, p. 7.

¹⁸⁴⁸ BERNAT I DURAN, Josep (1909) *Expressió social del teatre*. Vda. Josep Cunill.

literatura i filosofia, estudi que va publicar l'any 1916 i que ens ocuparà un cop acabem aquesta biografia.¹⁸⁴⁹ Igualment, l'estudi històric del teatre, i no només com a crítica, el va dur a publicar, l'any 1924, un important apèndix a la *Historia del teatro español* de Narciso Díaz i Francisco Lasso (1924) dedicat íntegrament a la història del teatre català i valencià.¹⁸⁵⁰

No obstant això, la culminació de Bernat i Duran en el món dramàtic va arribar amb l'estrena de dues obres de teatres pròpies: *Quan el cor parla* (1929), estrenada al teatre Romea el 27 de febrer de 1929 i publicada en forma de fulletó,¹⁸⁵¹ i, l'any següent, *La rèplica* (1930), estrenada al teatre Coliseo i que, val a dir, no va rebre bones crítiques.¹⁸⁵² No sembla que n'escrivís mai més cap altra. Tanmateix, això no li va impedir exercir la presidència de l'Associació de Crítics teatral i musicals de Barcelona, fundada l'any 1935, juntament amb Jaume Pahissa (vicepresident), Josep Maria Junyent (tresorer) o Domènec Guansé (vocal).¹⁸⁵³

Finalment, les darreres notícies que tenim del personatge són d'un gir inesperat en la seva carrera. L'octubre de 1934, tot just després dels Fets d'Octubre i la suspensió del govern català, és nomenat cap de l'oficina de premsa de la Generalitat en el context d'una Catalunya que ha vist suspesa la seva autonomia i resta sota el control d'un "president accidental", el coronel Francisco Jiménez Arenas.¹⁸⁵⁴ Aquest nomenament, efectuat el dia 23 d'octubre, ens ve contrastat no només per la premsa, sinó també per la documentació de la Generalitat del moment conservada avui a l'Arxiu Nacional de Catalunya, on, en efecte,

¹⁸⁴⁹ «Art Social. Conferència den Bernat y Duràn» (21/12/1908) *El Poble Català*, p. 1.

¹⁸⁵⁰ BERNAT I DURAN, Josep (1924) «Los teatros regionales catalán y valenciano». Dins: DÍAZ, Narciso & LASSO, Francisco. *Historia del teatro español: comediantes, escritores, curiosidades escénicas*. Montaner y Simón, pp. 323-418.

¹⁸⁵¹ BERNAT I DURAN, Josep (1929) *Quan el cor parla*. Bonavía. Sobre l'estrena, vegeu: «Cuant el cor parla. Comedia dramática de José Bernat y Duran» (28/02/1929) *El Día*, p. 8.

¹⁸⁵² No tenim constància que s'arribés a publicar mai. Sobre la crítica de l'obra, vegeu, per exemple: M.S.C (21/08/1930) «Por esos teatros. Estreno de la comedia en tres actos "La réplica" de J. Bernat Durán». *El Diluvio*, p. 42.

¹⁸⁵³ «L'associació de crítics teatrals i musicals de Barcelona» (21/10/1935) *Full oficial del dilluns de Barcelona*, p. 8.

¹⁸⁵⁴ «Informes de Catalunya. El presidente accidental de la gneralidad tiene la impresión de que algunos Servicios traspasados volverán a depender del Estado». (24/10/1934) *La Libertad*, p. 4.

consta Bernat i Duran com a oficial de primera «tempore» en aquest càrrec.¹⁸⁵⁵ Lògicament, però, se'l va cessar amb el retorn del govern Companys, el febrer de 1936.¹⁸⁵⁶

Desconeixem què en va ser de la seva vida durant la Guerra Civil. L'únic que podem constatar és que Josep Bernat i Duran va morir a Barcelona el dia 26 de setembre de 1940.¹⁸⁵⁷

9.5.2. Anàlisi de l'obra

No tenim constància que Bernat i Duran estudiés mai filosofia. Contràriament, va dedicar la seva vida a la crítica, el conreu i l'estudi de la literatura catalana, especialment de la dramàtica. *Ànima Catalana* n'és una prova més, d'això, en la mesura que consisteix en un estudi de la literatura catalana del segle XIX. Ara bé, que un autor d'aquesta mena inclogués *filòsofs* en un estudi presumptament literari és allò que el torna un cas digne d'estudi. Aquesta inclusió ens mostra, d'una banda, com el debat d'historiografia nacionalista de la filosofia havia aconseguit normalitzar els principals filòsofs catalans entre els intel·lectuals noucentistes. La història de la filosofia als Països Catalans passava a ser un àmbit accessible, del qual els intel·lectuals, en l'accepció més àmplia del terme, podien fer ús lliurement. L'obra de Bernat i Duran és, doncs, un indicatiu de la naturalització de la filosofia catalana a Catalunya.

D'altra banda, però, *Ànima Catalana* no és merament un estudi acadèmic de la literatura catalana, filosòfica o no. L'obra es fonamenta, teòricament, en el nacionalisme, i no només pel seu objecte d'estudi. La metodologia és la mateixa que la resta d'autors del nostre debat, a saber, la metodologia historicista i etnològica pròpia de la historiografia nacionalista de tipus 3. Tan sols obrir el llibre, Bernat i Duran declara que «no concebim l'home sense el sentiment de pàtria, sense aquell estel que il·lumina son pensar» i, en conseqüència, continua, «la literatura és la bella expressió d'aquest sentiment, perquè la literatura no és filla de l'atzar: és filla de l'esperit d'un poble».¹⁸⁵⁸ Així doncs, com tots els autors que estudiem, compromès amb una teoria del *Volksgeist*, Bernat i Duran es veu obligat a començar el seu llibre definint el caràcter etnològic català com a punt de partida des del qual estudiar la literatura i la filosofia catalanes, que no són sinó, doncs, la seva expressió intel·lectual.

¹⁸⁵⁵ «Relació del personal adscrit al Servei de Premsa de la Generalitat» (04/02/1936). Fons Generalitat de Catalunya (Segona República). Arxiu Nacional de Catalunya, ANC1-1-T-18264.

¹⁸⁵⁶ «Información Catalana. Notas de la Generalidad» (23/02/1936) *La Vanguardia*, p. 6.

¹⁸⁵⁷ «Necrológicas. Don José Bernat i Duran» [s.a.] (27/09/1940) *La Vanguardia*, p. 3.

¹⁸⁵⁸ BERNAT I DURAN, Josep (1916) *Ànima Catalana. Literatura catalana del segle XIX*. Imp. Antoni Virgili, pp. 9-10.

9.5.2.1. Definició del caràcter filosòfic català

La seva definició del caràcter català ve marcada per dos factors. En primer lloc, l'assumpció acrítica de la donada per Josep de Letamendi al seu *Ensayo de fisiología provincial*: els catalans són biliosos, pràctics i individualistes. Com hem vist, aquesta obra és la mateixa que havia utilitzat Salvador Bové catorze anys abans a *La Filosofía Nacional de Catalunya* a l'hora de definir el caràcter català. No creuem que es tracti d'una casualitat. Tal com hem constatat a la seva biografia, Bernat i Duran va estar en contacte i va participar activament en les iniciatives prol·listes de Bové. D'això, se'n degué originar una influència, palesa en el seu conreu de la historiografia nacionalista, l'ús del paradigma etnològic de Letamendi i, com veurem tot seguit, els calcs sobre el caràcter filosòfic i els pensadors catalans concrets. No debades, Bové és igualment citat al llibre com a font d'autoritat.¹⁸⁵⁹

És més, Bernat i Duran concreta que el temperament català és «no sentimental, no fantàstic, no somiador, sinó positiu i pràctic, el que no ens fa enemics del romanticisme, perquè tenim també com el més elevat honor el de la defensa de la veritat positiva».¹⁸⁶⁰ Com s'aprecia, la practicitat continua essent el tret principal amb què definir el caràcter català, especialment el filosòfic. A 1916, però, afirmar-ho comporta una càrrega teòrica molt més forta que quan ho van afirmar per primera vegada Letamendi o Estasen. Ara implica citar, encara que sigui implícitament, Torras i Bages i tots els seus deixebles i contrincants, que, malgrat tot, havien acceptat el tret definitori de la practicitat, fos en un sentit o en un altre. Consegüentment, invocar la practicitat implica acceptar i heretar tot un constructe etnològic preexistent. Especialment, casar-se amb un presumpte mètode filosòfic. Bernat i Duran no hi té inconvenient, ans al contrari, i utilitza aquesta herència per interpretar la realitat filosòfica del vuit-cents català. Aquest mètode filosòfic nacional, que ell anomena «ordinació catalana», consisteix, tal com el parafraseja dels seus predecessors, en una mena de mantra:

Primer hi ha en ella els fets, que dels fets passem a l'observació, de l'observació a l'experiència, de l'experiència als principis; rès d'afirmacions apriorístiques; rès de hipòtesis: l'home i la societat primer; l'estudi d'observació després; la ponderació ètica més tard, i l'afirmació del dret, tant com la filosòfica, feta després d'aquesta ponderació. Tal és el nostre mètode.¹⁸⁶¹

¹⁸⁵⁹ *Ibidem*, pp. 53-54.

¹⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 199.

¹⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 200.

En segon lloc, la definició del caràcter etnològic català ve determinada, en el cas de Bernat i Duran, per una contradefinició del caràcter espanyol i la seva presumpta influència perniciosa sobre els Països Catalans. Qualifica el caràcter espanyol d'«uniformista», dirigida a uniformitzar les cultures dels territoris que ha anat controlant políticament al llarg dels segles. Aquesta situació és la que va generar «un problema a Catalunya», consistent a què «des de l'ajuntament amb Castella (...) no trobarem cap desvetllament català, a comptar de suara dita junció (...) que no sigui generat per una protesta política motivada per l'uniformisme [castellà]. Des del segle XVII, els desvetllaments del nostre esperit són fills del sentiment revolucionari».¹⁸⁶² La crítica a l'estat espanyol, doncs, i la seva intromissió en el presumpte «natural desenrotll de la nostra vida» (és a dir, de la cultura catalana) torna a ser part de l'argumentari, i és la raó per la qual, afirma Bernat i Duran, «ens obliga a parlar d'ell immediatament després d'haver explicat el nostre temperament».¹⁸⁶³ No va pas desencaminat quan afirma que és *contra* Espanya que s'ha construït la identitat nacional catalana. Però no pas la dels segles XVII, XVIII i XIX, afegim nosaltres, sinó la del primer terç del XX. Això sí, a través d'obres que, paradoxalment, reinterpreten la relació entre Espanya i Catalunya en els segles passats.

Aquesta concepció antiespanyolista li serveix per negar rotundament l'existència d'una presumpte «escola catalana» com a subconjunt depenent de la filosofia nacional espanyola. Contràriament, Bernat i Duran defensa la independència filosòfica dels catalans, construïda, doncs, d'acord a un caràcter nacional completament diferent (si no ho oposat). Segons l'autor, aquesta confusió prové de l'adopció que els catalans del vuit-cents van fer de la llengua castellana. Ara bé, en les seves pròpies paraules, «el llenguatge és sols el vehícol d'expressió de l'intel·ligència».¹⁸⁶⁴ Si s'estudia correctament el pensament català, es posarà de manifest que «el castellà era (...) lo que fou el llatí pels pensadors de l'edat mitjana»: una mera llengua franca.¹⁸⁶⁵

Bernat i Duran no nega pas la influència de filosofies estrangeres en el pensament català del vuit-cents. És més, hi reconeix l'assentament de diverses filosofies nacionals: les «noves franceses, alemanyes i escoceses».¹⁸⁶⁶ Ara bé, considera que més que dominar els filòsofs catalans, aquestes escoles van aconseguir esperonar-los: «en aquests temps, repetim-ho ben alt, no hi ha cap escola literària a Catalunya; el que hi ha és depuració de gust literari i artístic, creació i enrobustiment de les doctrines filosòfiques tradicionals. La depuració no és filla de cap escola, sinó del sentiment i de la cultura nostres».¹⁸⁶⁷ Així doncs, interpreta la

¹⁸⁶² *Ibidem*, p. 20.

¹⁸⁶³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁸⁶⁶ *Ibidem*, p. 147.

¹⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 155.

Renaixença com un moviment autònom, deslligat de les tradicions estrangeres i, sobretot, de l'espanyola. Encara més, aquest «enrobustiment» de la tradició filosòfica nacional és «fill del sentiment revolucionari» d'oposició a l'uniformisme espanyol i, per tant, de cap manera se l'ha d'interpretar com que els filòsofs catalans hagin passat a formar part de la filosofia nacional espanyola. Ben al contrari, haurien continuat la seva tradició filosòfica autòctona esperonats per l'arribada per la diversitat estrangera, una tradició fonamentada en el caràcter descrit per Letamendi i amb els orígens, com veurem tot seguit, a l'edat mitjana.

Ara bé, l'enrobustiment i la continuació de la tradició filosòfica nacional durant el segle XIX només va ser possible gràcies a l'enorme capacitat *assimilativa* dels pensadors catalans. Com Bové, Bernat i Duran interpreta la història de la filosofia als Països Catalans com un esforç sintètic constant, de segles, sobre totes les influències externes. Bové parlava d'harmonisme. Bernat i Duran, en canvi, d'assimilació, però, al cap i a la fi, la concepció és idèntica. Bernat i Duran compara l'assimilació de la Renaixença amb aquella que va fer possible el segle d'or català: «s'operà de nou el fenomen que precedí a l'època d'or de nostra literatura, amb la natural diferència, filla del temps, de que és més intens i extens. És més intens perquè, ademés dels elements estètics aportats per cultures diverses, hi intervenen elements nous de diverses filosofies o sistemes filosòfics, i tot amb un fons psicològic més refinat aleshores». Així doncs, l'assimilació del vuit-cents català cap a les filosofies espanyola, francesa, alemanya i escocesa va ser més intensa que l'assimilació dels segles XIII i XIV, perquè, a diferència d'aquesta, la del vuit-cents «abraça totes les manifestacions del pensament».¹⁸⁶⁸ De nou en les seves paraules, «l'atmosfera prenyada d'art que a Catalunya es respirava, no deixava temps al brillant esbart de poetes, escriptors i filòsofs de nostra terra per esmolar l'arma de nostra paraula, per dar-li d'un cop el grau de perfecció amb que els brindava la castellana per a expressar amb rapidesa els sentiments i les idees».¹⁸⁶⁹

No hi ha dubte que aquesta és una visió altament idealitzada de la Renaixença i una mala explicació històrica de la diglòssia que s'hi va viure. De nou, ens referenciem a l'estudi de Joan-Lluís Marfany.¹⁸⁷⁰ Igualment, un estudi del pensament vuitcentista català posa de manifest que més que assimilació allò que van dur a terme la majoria de pensadors de l'època va ser l'adscripció a una o altra de les escoles estrangeres: positivisme, neotomisme, vitalisme, etc. Ara bé, la nostra tasca no és l'estudi objectiu d'aquests períodes, sinó estudiar com els pensadors nacionalistes de tombant de segle van *interpretar* el seu passat filosòfic. Per tant,

¹⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 155.

¹⁸⁶⁹ *Ibidem*, p. 156.

¹⁸⁷⁰ MARFANY, Joan Lluís (2017) *Nacionalisme espanyol i catalanitat: cap a una revisió de la Renaixença*. Edicions 62.

malgrat que la posició de Bernat i Duran és completament errònia en termes històrics, és molt significativa en termes de com el nacionalisme català noucentista d'àmbit civil construïa la imatge del seu passat filosòfic immediat. I ho feia, podem afirmar, de manera completament idealitzada i esperonada per un fort sentiment antiespanyolista que volia projectar a èpoques on no hi era.

Finalment, Bernat i Duran afirma que aquesta «tendència filosòfica primitiva catalana», la qual pretesament es va veure reforçada al vuit-cents pel xoc amb Espanya i la resta de filosofies nacionals estrangeres, s'identifica primordialment amb «el Cristianisme, fonament arrelat a Catalunya».¹⁸⁷¹ Arriba a afirmar que «tal és la concepció de la vida catalana: la sobirania de Déu i la dignitat de l'home», en la mesura que «l'home pensa i es mou pel pensament infinit, i en l'infinit el català sempre hi troba Déu».¹⁸⁷² És significatiu que un autor llec com Bernat i Duran consideri el cristianisme com a tret *essencial* de la filosofia catalana. Sens dubte, es va veure immers per la inèrcia dels seus predecessors més il·lustres en el debat. Sobretot, però, com veurem tot seguit, creiem que de nou es tracta d'una inducció parcial fonamentada en els pensadors catalans més reconeguts del moment, aquells que es considerava que eren la representació del geni filosòfic nacional. En la mesura que Llull, Vives i Balmes eren pensadors cristians, el pensament dels quals és indestruïble d'aquesta secta, el pensament català també és, es dedueix, necessàriament vassall de Crist. Ni un llec sembla que s'atrevisi a denunciar aquesta fal·làcia ni, tampoc, incloure altres pensadors catalans que diversifiquessin la imatge i impossibilitessin aquesta inducció. Però, és clar, precisament per ser un llec i un autodidacta, Bernat i Duran era deutor del capital cultural dels protagonistes confessionals del nostre debat.

9.5.2.2. Estudi dels filòsofs catalans

La tendència filosòfica primitiva: Llull i Vives

De tot plegat, a nosaltres només ens interessen les consideracions de Bernat i Duran entorn de la filosofia catalana, no pas de la literatura. Malgrat que l'estudi està dedicat monogràficament al vuit-cents català, Bernat i Duran recapitula breument els orígens medievals i moderns. Més enllà de mers esments a Ramon de Penyafort i Ramon Martí, com era d'esperar el primer pensador que estudia és Ramon Llull. Afirma que «sobresurt entre tots [els filòsofs catalans] la immortal figura, el gran filòsof del seu segle: Raimond [sic] Llull, el qual agermana amb nexus genial el pensament antic amb el del seu temps, i encarna a meravella el

¹⁸⁷¹ BERNAT I DURAN, Josep (1916) *Ànima Catalana. Literatura catalana del segle XIX*. Imp. Antoni Virgili, p. 147.

¹⁸⁷² *Ibidem*, p. 189-190.

pensament català de tots els segles». ¹⁸⁷³ No deixa marge de dubte en qualificar a Llull com «l'arquetip del temperament català aplicat a l'estudi». ¹⁸⁷⁴ Aquest temperament consisteix exactament en el mateix que Bové havia anomenat «harmonisme» i «criticisme extrínsec», encara que Bernat i Duran no utilitzi aquesta terminologia. Llull, en les seves pròpies paraules, «procura conèixer totes les escoles per tal d'escollir el bo de totes elles, i produir després una doctrina personal i sintètica», i, per extensió, això és també el que fan tots els pensadors catalans. ¹⁸⁷⁵ Com pot comprovar-se, la concepció de Bernat i Duran (tant sobre Llull com sobre el caràcter filosòfic català en general) no és original, i pot relacionar-se directament amb com n'havien parlat Bové i Pou i Batlle. De fet, just a continuació de la cita anterior, reproduïx íntegrament un fragment de *La Filosofia Nacional de Catalunya*. I el seu lul·lisme no s'acaba aquí. Com a bon noucentista, proclama que «la nostra filosofia d'avui és la mateixa d'En Llull, però amb la diferència d'haver perdut molta part de la complicació del sistema». ¹⁸⁷⁶

A continuació, Bernat i Duran afirma que la «tendència filosòfica primitiva catalana» iniciada amb Llull «troba en Vives la piadosa mà que l'acull i manté la seva grandesa (...) i que preserva amb l'austeritat del seu caràcter de la llatzeria que s'apodera de Catalunya del Renaixement». ¹⁸⁷⁷ No obstant això, no en diu res més. A l'hora de parlar de l'edat moderna, es dedica a estudiar les figures de Francesc Vicent Garcia, el rector de Vallfogona (1579-1623), i, lògicament, de Francesc Fontanella, recuperant els seus estudis sobre l'escriptor. Sobre Vives, però, ni una paraula més. Aquest silenci és significatiu, i posa de manifest la polèmica que hem estudiat més amunt, per la qual, malgrat el seu esclat inicial amb Torras i Bages i Clascar, Vives anava essent progressivament relegat de l'imaginari nacionalista català en favor de Llull. Això sí, encara és necessari esmentar-lo per explicar com va sobreviure la filosofia nacional catalana durant l'edat moderna, però, a aquestes alçades, per a res més. Igualment, sobre la Universitat de Cervera, Bernat i Duran no en diu res filosòficament rellevant, més enllà dels retrets catalanistes habituals a una institució filipista.

¹⁸⁷³ *Ibidem*, p. 52.

¹⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 53.

¹⁸⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 147 i 216.

Ignasi Sanponts

Arribats al segle XIX, Bernat i Duran només es dedica a estudiar a aquells que qualifica «[d]els més grans pensadors i els mellors definidors de Catalunya nova»: Jaume Balmes, Ramon Martí d'Eixalà, Ignasi Sanponts i Francesc Llorens i Barba.¹⁸⁷⁸

Com s'aprecia, la tria no és innovadora, amb l'excepció d'Ignasi Sanponts i Barba (1795-1846), professor de dret a la Universitat de Barcelona i autor de les notes d'una edició de *Las siete partidas del Sabio Rey Don Alfonso el IX* (1843-1844, 4 vol.), publicada conjuntament amb Martí d'Eixalà i Josep Ferrer i Subirana (1813-1843), jurista i catedràtic de dret natural a la mateixa universitat, membre de la dita Escola Apologètica Catalana.¹⁸⁷⁹ Tanmateix, Sanponts es tracta de la figura d'un jurista, d'un pensador del dret si es vol, i el propi Bernat i Duran afirma que, estrictament parlant, l'únic valor del personatge és que «Sanponts s'eleva amb valentia per combatre (...) les noves doctrines filosòfiques referents al dret que no s'adaptaven al seu temperament català, perquè no portaven la llavor de la consciència ni respiraven l'espiritualitat del Cristianisme».¹⁸⁸⁰ En ressalta l'adscripció a les teories de Savigny, i qualifica les seves notes a l'obra esmentada «d'un hermòs tractat de metafísica del dret».¹⁸⁸¹ La resta de temes que exposa, però, són qüestions que poc afecten la filosofia en el sentit restrictiu del terme. Això sí, constantment equipara Sanponts amb el seu col·lega Martí d'Eixalà, inclús amb Balmes i la seva tasca assimiladora. Usant una metàfora simpàtica, Bernat i Duran afirma que:

Ignasi Sanponts vola pel camp del dret i de la filosofia assimilant-se i depurant tots els coneixements estranys. També com Martí d'Eixalà, com Balmes, com Piferrer, sap aquesta abella on són les flors més vistoses i les més flairoses per tal de donar mel a Catalunya, i no és mora reventada en el calze de cap flor dels jardins estranys, i torna al rusc portant-hi l'essència de tots els més preuats aromes.¹⁸⁸²

¹⁸⁷⁸ *Ibidem*, p. 183.

¹⁸⁷⁹ Sobre la vida i l'obra de Sanponts, vegeu: CARRERAS I ARTAU, Joaquim (1962) «Notes sobre el jurista barceloní Ignasi Sanponts i Barba». *Micel·lània Borrell i Soler. Recull d'estudis oferts a la memòria d'Antoni M^a Borrell i Soler per la Societat Catalana d'Estudis jurídics i econòmics i socials, filial de l'Institut d'Estudis Catalans*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 115-123.

¹⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 195.

¹⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 198.

¹⁸⁸² *Ibidem*, p. 196.

La imatge és prou plàstica. Igualment, ressalta que Sanponts era un romàntic, i que per aquesta raó «no té la rigidesa de Martí d'Eixalà, però es tan català com ell, encara que fet un romàntic corri com altre antic caballer creuat a la lluita que l'esperit de les seves nacionalitats lliura per a la conservació de la seva personalitat en la revolta del pensament».¹⁸⁸³ La inclusió de Sanponts, doncs, pensem que, en la història composta per Bernat i Duran, juga un paper similar al de Ramon de Penyafort en les històries nacionalistes de la filosofia medieval catalana. Com Penyafort, Sanponts és el contrapunt jurídic, recordatori ineludible de la naturalesa jurídica del pensament català. És l'ombra de Torras i Bages que s'estén llargament.

Balmes

En qualsevol cas, el filòsof vuitcentista que més ocupa a Bernat i Duran és Balmes. De fet, arriba a afirmar que «així com Ignasi Sanponts és el campió del dret a Catalunya, Jaume Balmes és a casa nostra el campió de l'Església».¹⁸⁸⁴ Tot i això, la comparació estrella de Balmes no és amb Sanponts, sinó amb Llull. Segons Bernat i Duran, «ell, com el nostre Raimond [sic] Llull, com la generalitat dels pensadors catalans, no improvisa, sinó que arriba al camp de la publicació del pensament amb una cultura que és una síntesi de tots els coneixements de l'època i en la que hi regna un sentit comú admirable».¹⁸⁸⁵

L'equiparació d'un i altre és ben significativa. Com hem vist, en el debat sobre la filosofia nacional les apologies de Llull o de Balmes s'havien plantejat com a antagòniques. Es tractava de dos cercles enfrontats, de dues posicions que, malgrat ser representades principalment per clergues, representaven opcions filosòfiques ben diferents. Els balmesians eren els tradicionalistes, defensors del seny i el tomisme i enemics de qualsevol especulació intel·lectual, misticisme i pretesa heretgia. Amb el temps, aquesta va convertir-se en una filosofia de batalla contra qualsevol innovació intel·lectual i importació de doctrines a Catalunya. Per contra, hem vist com al bastió neolul·lista s'hi encabien innovacions i s'elogiava l'especulació metafísica. Inclús, s'hi deixava espai per al misticisme. Per al pensador catalanista modern, el neolul·lisme de Bové va ser, sens dubte, un lloc on poder expressar-se amb major llibertat, perquè hi havia possibilitat d'obertura intel·lectual. Eugeni d'Ors n'és la prova.

Bernat i Duran, però, sembla prescindir completament d'aquesta dicotomia. Essent hereu d'un bàndol i l'altre per igual, i fent ús dels materials i les concepcions d'ambdós sense prejudicis partidistes, no veu un problema en equiparar intel·lectualment i nacional a Llull i Balmes. Lògicament, Bové no havia deixat mai de lloar Balmes, però no sembla que l'equiparés mai amb el seu estimat Llull. Igualment, Pou i Batlle també havia

¹⁸⁸³ *Ibidem*, pp. 196-197.

¹⁸⁸⁴ *Ibidem*, p. 184.

¹⁸⁸⁵ *Ibidem*.

elogiat als dos en igualtat de condicions, però com que no es decantava per cap com a encarnació de la filosofia nacional catalana, s'ho podia permetre. Ara, Bernat i Duran, anant en contra d'Eugeni d'Ors, sembla que iguala el noucentisme civil (d'esperit lul·lista) amb l'eclesiàstic (d'esperit balmesià). En aquest sentit, la seva és una síntesi significativa, que hagués pogut permetre assentar precedent cap a una unificació de la interpretació nacionalista de la filosofia als Països Catalans. Per bé o per mal, però, la seva proposta no tindrà continuïtat ni seguidors. La batalla entre Llull i Balmes s'estendrà als anys 20 i 30, els primers secularitzant-se (a la universitat, per exemple) i els segons perseverant en l'apologètica. Amb l'arribada del franquisme, els dos filòsofs seran engolits altra vegada pel paradigma espanyolista de Menéndez Pelayo, que celebrarà amb més interès al Balmes eclesiàstic que al Llull forassenyat. Per aquesta raó, el nacionalisme català de la postguerra anirà desvinculant-se progressivament de Balmes, transformat ara en un símbol del nacionalcatolicisme, i, en canvi, trobarà en Llull altra vegada una alenada d'aire fresc des d'on poder especular sobre el caràcter de la nació. Llull sortirà victoriós de la seva guerra amb el balmesianisme, i Balmes caurà en l'oblit fins a convertir-se en un mer carrer de Barcelona. Haurà mort d'èxit.

De nou, l'empirisme, el sincretisme i el pragmatisme són els trets puntals amb què es defineix a Balmes. Tal com Bernat i Duran afirma més avall, el temperament filosòfic català es caracteritza per «assimilar-se les idees i exterioritzar-les després amb braó i originalitat», però sense apriorismes.¹⁸⁸⁶ L'apel·lació a l'originalitat contrasta amb la fidelitat a les concepcions de Torras i Bages; però no podem oblidar que Bernat i Duran estudia els nostres filòsofs des d'una òptica d'estudis literaris, i, en aquest sentit, l'originalitat hi és ben vista. Que sigui original, però, no significa que Balmes fantasiegi, sinó que es fonamenta en el sentit comú i en la síntesi raonable de les doctrines estrangeres. És per això que afirma que «Balmes no acceptà en la seva integritat cap escola, encara que es vegi en les seves obres resplendor de l'escolesa molt sovint». Remetre's a una presumpta (sinó directament falsa) influència de l'escola escocesa sobre Balmes és la manera que té Bernat i Duran d'explicar el seny de Balmes, repetint els tòpics historiogràfics que, com hem vist, es perpetuen des de finals del segle XIX. «No és un fanàtic», afirma, sinó «un home ple de seny; és el pensador convençut que descobreix que la seva pàtria i la seva època els hi cal, abans que tot, l'afirmació religiosa (...) i que creu que sense aquest principi no pot viure l'humanitat».¹⁸⁸⁷

¹⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 185.

¹⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 185-186.

Bernat i Duran veu en Balmes l'expressió màxima del presumpte cristianisme inherent al catalanisme. El principi sense el qual «no pot viure l'humanitat», la religió, «el respecte a la sobirania de Déu»,¹⁸⁸⁸ és un dels dos pilars bàsics del balmesianisme: «l'home amb un ideal religiós i un afinat sentit pràctic: el cap al cel i els peus a la terra».¹⁸⁸⁹ És ben interessant la qualificació que fa de Balmes com si es tracés d'un autor del segle d'or: les seves obres «respiren aquell misticisme medio-val [sic] dels nostres monestirs» i «tenen molt de sermó de creuada i molt de la severa entonació dels escriptors cristians de l'edat mitjana». És més, «Balmes sembla que escrigui reclòs en un monestir català—afirma—, on, al costat de l'altar major, hi hagi el trono i el sepulcre de la nostra gloriosa família de comptes i reis».¹⁸⁹⁰ Es convindrà que la idealització no pot ser major; però, de nou, el més significatiu per al nostre estudi és comprendre la maniobra des del punt de vista nacionalista. Agermanar Balmes amb els filòsofs, moralistes i escriptors del segle d'or, més enllà de Lull, traça una continuïtat immediata entre la fundació de la nació i la seva contemporaneïtat. Tots els protagonistes del nostre debat tracen aquesta continuïtat d'una manera o altra, agermanant-los pel mètode, per les doctrines o pel caràcter. Ara bé, Bernat i Duran hi afegeix la faceta estètica i estilística. La seva sensibilitat com a escriptor i crític el porten a assimilar l'estil i pensament de Balmes amb el dels clàssics medievals catalans, malgrat que uns escrivissin en llengua catalana i Balmes, en la castellana. El recurs a l'arquitectura romànica i gòtica a la cita anterior, així com la proximitat de Balmes a les tombes del reis d'Aragó, tenen una gran força afectiva, i transformen la masia del Prat de Dalt en un temple de l'alçada simbòlica i nacional del monestir de Poblet.

Així doncs, seny i religiositat queden lligats per un tercer: el catalanisme de Balmes. Ja hem explicat els tortuosos debats que hi havia hagut sobre la presumpta consciència protocatalanista de Balmes. Bové l'havia afirmat rotundament, i Collell havia dut a terme tota una maniobra simbòlica de conversió del personatge. Sigui com sigui, Bernat i Duran no posa en qüestió el catalanisme de Balmes i perpetua aquest mite historiogràfic nacionalista. Lògicament, el llibre que més elogia és *El Criterio*, que qualifica com «la veu de la nostra ànima feta llum de doctrina pel geni».¹⁸⁹¹ Identifica la seva epistemologia amb la pròpia de tots els pensadors catalans, i arriba a sentenciar que «el pensador català ha seguit sempre el camí de Balmes, mellor dit, Balmes ha seguit sempre el camí del pensament català, per la raó d'haver escollit com a eix de les seves doctrines la vida pràctica, la dignitat del pensament i la rehabilitació de la consciència».¹⁸⁹² La reversibilitat d'aquesta cita és ben significativa. Bernat i Duran construeix de nou un camí d'anada i tornada entre la història de la filosofia medieval i contemporània als Països Catalans. Malgrat les diferències contextuais, són

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 190.

¹⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 186.

¹⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 189

¹⁸⁹² *Ibidem*..

idèntiques, com a mínim en les persones de Llull i Balmes, avatars d'un mateix mètode i doctrina. Amb maniobres com aquestes és com es construeix l'esperit filosòfic català: equiparant dos o varis autors a partir de la selecció d'unes característiques arbitràries (el cristianisme, el seny, etc.) i el rebuig d'unes altres (la llengua emprada, el context polític, etc.). El resultat és un aïllament artificios dels filòsofs en qüestió i, sobretot, una ontologització de les semblances, que es conceben com una descoberta sensacional i profunda, en comptes de com un anacronisme. Finalment, aquesta presumpta essència compartida s'empelta amb el nacionalisme imperant i se l'acaba qualificant de «caràcter filosòfic nacional». En el cas de Bernat i Duran es veu d'una manera diàfana, segurament perquè es tracta d'un autor sense una formació filosòfica, cosa que permet més fàcilment que la retòrica i els tecnicismes no impedeixin veure les fal·làcies.

Martí d'Eixalà i Llorens i Barba

Finalment, i com no podria ser d'una altra manera, Bernat i Duran s'ocupa de les dues personalitats filosòfiques de la universitat catalana vuitcentista. Sobre Martí d'Eixalà no en diu massa res. Es limita a citar fragments de la *Filosofia Elemental* i de *Las Instituciones de Derecho Mercantil en España*. De fet, els pocs comentaris que fa assenyalen, precisament, el lligam intrínsec que hi ha en el seu pensament entre filosofia i dret:

El filòsof i el jurisconsul es compenetren de tal manera —afirma—, que és del tot impossible establir en la personalitat de Martí d'Eixalà, on acaba el jurisperit i on comença el filòsof, i sempre s'hi veu l'home pràctic que no oblida ni un moment que, tant en la filosofia com en el dret, es tracta del bé de nostres interessos morals i materials.¹⁸⁹³

De nou, s'aprecia com Bernat i Duran és hereu del paradigma jurídic de la filosofia catalana. Més enllà d'això, tot el que en diu és retòrica més literària que no pas filosòfica.

En canvi, el comentari que fa sobre el pensament de Llorens i Barba és molt més significatiu. En primer lloc, el situa en plena continuïtat amb Llull i Vives, amb la presumpta «tendència filosòfica primitiva», com un hereu legítim: «el pensament català ara troba en Xavier Llorens —afirma—, no solament al filòsof que l'acull amb amor, hi troba també l'home polític que el defineix i defensa, al patriota que el venera i que fa llum perpetua de l'ara de la patria».¹⁸⁹⁴ La seva interpretació passa precisament per aquí: per veure en Llorens i Barba una tendència «política» de reivindicació i difusió de la filosofia nacional. Aquesta és, de nou en les

¹⁸⁹³ *Ibidem*, p. 194.

¹⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 216.

seves pròpies paraules, «l'originalitat de Xavier Llorens, el seu mèrit» que consisteix en polititzar aquesta doctrina filosòfica catalana.¹⁸⁹⁵ Lògicament, Bernat i Duran només va tenir accés a la *Oración Inaugural* de 1854, i a ella es refereix únicament quan teoritza sobre Llorens i Barba. Per tant, la presumpta politització esmentada passa per la defensa explícita d'una teoria del *Vollegesit* amb la qual Llorens i Barba «sintetitza tot aquell període de preparació i de depuració nacional que segueix a la Revolució francesa» i, més important encara, «s'hi veu a la filosofia obrint camí a la sobirania catalana».¹⁸⁹⁶

Bernat i Duran veu en Llorens i Barba el guany d'una major reflexivitat per part de la filosofia catalana, la fita en què pren consciència d'ella mateixa, «la imatge de Catalunya examinant-se internament per tal de veure si està plena de qualitats, si reuneix ben determinats tots els atributs necessaris per a tal d'ésser una personalitat, si la seva ànima té totes les facultats d'un ver organisme polític».¹⁸⁹⁷ Dit d'una altra manera, atorga a Llorens i Barba el mèrit de ser no el creador, però sí el primer teòric o estudiós sobre la filosofia nacional catalana. I no només això, sinó també el seu més fervent defensor i divulgador a la universitat. Molt especialment, Bernat i Duran en ressalta la maniobra d'unir les manifestacions filosòfiques amb tota la resta d'atributs culturals catalans (literatura, art, ciència, etc.). Això permetria, per primera vegada, conformar una visió de conjunt del que anomena «l'ànima catalana», «una magnífica síntesi nacional —afirma— on s'hi trobi tot el que isoladament han conquerit a la inspiració, a les ciències i a l'història els seus predecessors i contemporanis catalans».¹⁸⁹⁸ De nou, cal insistir en què, com que no és un llibre especialitzat, l'anàlisi de les fonts filosòfiques són només una part del conjunt de la literatura catalana. Així doncs, igual que Clascar i Font l'any 1897, *Ànima catalana* aspira a aquesta síntesi final que presenti el caràcter català *literari* (és a dir, textual) en la seva totalitat. I això, ho hauria aconseguit per primera vegada Llorens i Barba.

Lògicament, Bernat i Duran obvia que Llorens i Barba no es referia pas exclusivament a Catalunya a la seva *Oración Inaugural*, sinó al conjunt d'Espanya. A diferència dels seus predecessors, però, no es pren la molèstia de justificar la seva lectura catalanista del text. Simplement, fa apel·lacions al context històric, cultural i intel·lectual de 1854, que presumptament haurien de posar de manifest que a la nació que *realment* s'estava referint Llorens i Barba era la catalana, i no l'espanyola. És més, Bernat i Duran atorga a les paraules de Llorens i Barba gairebé un to màgic, a partir de les quals «ja tenim, després d'aquell parlament, a Catalunya

¹⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸⁹⁶ *Ibidem*, pp. 210-211.

¹⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 211.

¹⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 212.

reintegrada en el seu pensament, lliure d'ànima, políticament definida, i vetllada pels més alts sacerdots de la ciència».¹⁸⁹⁹ De nou, l'entusiasme de Bernat i Duran ja és excessiu. No té en compte les vicissituds per les quals ha passat la interpretació d'aquest text, nacionalitzat i apropiat interessadament per tothom diverses vegades. I malgrat que cita *La tradició catalana* en aquesta matèria, no podia saber que la visió de Torras i Bages ja consistia en una d'aquestes maniobres apropiatives. Com, al cap i a la fi, ho és també el seu propi llibre, *Ànima catalana*.

Bernat i Duran fa acabar l'obra l'any 1854, quan considera que, en efecte, «ja tenim salvada Catalunya» gràcies a l'encanteri pronunciat per Llorens i Barba.¹⁹⁰⁰ Com es pot veure, el seu recorregut és molt limitat, i no s'ocupa, doncs, de la polèmica entre els positivistes i els neotomistes del vuit-cents. Tampoc era el seu objectiu, anar tan enllà. Es conforma havent explicat l'inici de la Renaixença, per poder elogiar-la i, sobretot, prescriure al lector la continuació d'aquest moviment cultural nacionalista. Per aquesta raó, no hi ha dubte que *Ànima catalana* és un llibre que, des del moment de la seva publicació, l'any 1916, en què imperava el paradigma noucentista, havia de trobar més bona recepció entre el clergat que no pas entre els cercles d'Ors, qui havia condemnat a l'ostracisme a tots els filòsofs catalans del segle XIX. Ara bé, la seva forma, el seu estil literari i, sobretot, la seva no exclusivitat filosòfica, filla d'un escriptor i no pas d'un teòleg, filòsof o historiador de la filosofia, l'acostaven més a un llibre de divulgació que no a un manual, en el qual fins i tot els llecs en filosofia podien sentir-se còmodes i trobar estimulants les seves consideracions nacionalistes. Igualment, cal tenir en compte que la majoria de les seves afirmacions, almenys en l'àmbit filosòfic, són paràfrasis del debat que l'havia precedit, indistintament del sector de Torras i Bages com del de Bové, ostentant una mena de síntesi, però resultant, més aviat, en un eclecticisme que podia complaure a més d'un. No obstant això, el cert és que *Ànima catalana* no va tenir cap mena d'influència en el debat, en part per aquesta excessiva amplitud de mires i poca competitivitat amb la resta de paradigmes. Un cas *sui generis*, sens dubte, en la literatura d'historiografia catalanista de la filosofia. I precisament per això hem cregut que valia la pena ocupar-nos-en.

¹⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 219.

¹⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 221.

10. *El concepte general de la ciència catalana* de Francesc Pujols (1918)

Tot debat té el seu punt culminant. Es tracta del moment en què les premisses inicials es duen fins a les últimes conseqüències, molts cops insospitades pels mateixos que van començar la discussió. Contràriament al que podria semblar, els autors que duen a terme aquesta fita no solen ser els que reben una major atenció entre els seus contemporanis, atès que, en ser els últims en l'ordre dialèctic, els nínxols d'atenció ja estan plens. Les seves posicions solen ser més agosarades, radicals i coherents amb les premisses exposades a l'inici del debat, i això, malgrat tot, els fa ser més populars. Són hereus dels encerts i de les equivocacions dels seus predecessors, i per aquesta raó els és més senzill adonar-se de les seves febleses, o inclús fal·làcies, i esmenar-les de manera resolutive. A més, la paciència, o el simple relleu generacional, permet que disposin de més dades, estudis i bibliografia. D'alguna manera, tenen més raó, però van més tard.

En el cas del debat de la historiografia catalanista de la filosofia, aquest punt culminant queda plasmat en l'obra d'un dels pensadors més singulars que hagi tingut mai Catalunya: Francesc Pujols i Morgades (1882-1962). Per l'extensió i qualitat de la seva contribució, és sens dubte l'interlocutor més notable del nostre debat després de Salvador Bové, i no debades, com veurem a continuació, se'n va declarar seguidor directe. Pou i Batlle, Ruiz, d'Ors, Parpal i Bernat i Duran queden indubtablement en segon terme enfront l'imponent *Concepte general de la ciència catalana* (1918), una obra de 400 pàgines dedicada exclusivament al nostre debat, la més extensa mai redactada sobre aquesta matèria, superant la mateixa *La tradició catalana* que, recordem, només a la segona part s'ocupava sobre la història de la filosofia als Països Catalans.

El *Concepte general de la ciència catalana* té encara un altre element ben significatiu: va ser escrit i publicat durant la Primera Guerra Mundial. Com hem explicat a la primera part de la tesi, aquest conflicte bèl·lic va suscitar un gran auge del gènere de la historiografia nacionalista de la filosofia arreu del món, especialment a Europa. Autors tan cèlebres com Henri Bergson i Wilhelm Wundt van escriure discursos d'aquesta mena per legitimar filosòficament les campanyes dels seus respectius bàndols. En aquesta ocasió, Espanya era un país oficialment neutral, malgrat les fortes conseqüències econòmiques que van esdevenir-se, com ara un

encariment generalitzat de la vida i les vagues obreres resultants.¹⁹⁰¹ A l'hora de la veritat, però, el catalanisme, i especialment la seva intel·lectualitat, no va ser unànime en aquesta neutralitat ni en cap altre presa de partit.¹⁹⁰² De fet, tal com afirma Jordi Casassas, «la guerra precipità la radicalització de les reivindicacions catalanistes en general i (...), en particular, va ajudar a integrar sectors socials nous en el catalanisme», com ara el republicanisme i, fins i tot, l'independentisme.¹⁹⁰³ Ben al contrari, ràpidament van sorgir defensors dels dols bàndols.¹⁹⁰⁴

El llibre de Francesc Pujols cal emmarcar-lo precisament en aquest moment de conflicte ideològic del catalanisme, i, com veurem, no hi ha dubte que pren partit en el conflicte mundial. Del context, però, també se'n segueix la radicalització de les seves idees. D'una banda, Pujols combat allò que anomena la filosofia del «Septentrió» d'Europa; però, de l'altra, també construeix un catalanisme messiànic presumptament destinat a portar la filosofia i la religió definitives al món a partir de la seva pròpia tradició intel·lectual, la «Ciència Catalana», com l'anomena en contraposició a la ciència espanyola de Menéndez Pelayo. Com sabem, tant el messianisme catalanista com la defensa d'un mètode filosòfic genuïnament català són elements preexistents en l'obra de Bové. Ara bé, Pujols els transforma, radicalitza i, més significatiu encara, els lleva tota càrrega apologetica. La radicalització és fruit, d'una banda, del context bèl·lic i les vicissituds per les quals passava el catalanisme. No debades, Pujols és d'una generació catalanista molt més jove que els clergues que van iniciar el debat. D'altra banda, però, l'abandonament de l'apologetica, que en el cas de Pujols es deu a una militància anticlerical i anticatòlica en general, més aviat té a veure amb les seves pròpies conviccions intel·lectuals i, en concret, amb les conclusions de la seva *Sumpèctica*, nom amb què, en un principi, va anomenar al seu propi sistema filosòfic.

Així doncs, a l'hora d'estudiar la proposta continguda al *Concepte general de la ciència catalana*, cal que ens centrem, com a mínim, en tres aspectes. En primer lloc, la concepció del nacionalisme perennialista de Francesc Pujols, fonament sobre el qual construeix, inevitablement, totes les seves consideracions sobre historiografia catalanista de la filosofia. Per a dur-ho a terme, haurem d'estudiar breument què afirma sobre

¹⁹⁰¹ Sobre l'augment del preu de la vida durant el període 1914-1918 a Catalunya, vegeu: GABRIEL, Pere (1988) «Sous i cost de la vida a Catalunya a l'entorn dels anys de la Primera Guerra Mundial». *Recerques: història, economia, cultura*, pp. 61-91.

¹⁹⁰² Sobre les múltiples respostes que els intel·lectuals catalans (i espanyols) van donar a la Primera Guerra Mundial, vegeu: DÍAZ-PLAJA, Fernando (1973) *Francófilos y germanófilos. Los españoles en la guerra europea*. Dopesa.

¹⁹⁰³ CASASSAS, Jordi (1986) *L'Ateneu Barcelonès. Dels orígens als nostres dies*. La Magrana, p. 103.

¹⁹⁰⁴ Per a un estudi recent sobre la qüestió, vegeu la monografia de: FUENTES, Maximiliano (2014) *España en la Primera Guerra Mundial: una movilización cultural*. Akal.

el nacionalisme al seu sistema filosòfic, en la mesura que Pujols pretenia explicar el fenomen del nacionalisme des d'un punt de vista «científic». Això comportarà haver d'anar a cercar respostes més enllà del *Concepte general de la ciència catalana*, en algunes de les seves obres posteriors i, també, entre els seus inèdits, conservats avui a l'arxiu de la Fundació Francesc Pujols de Martorell on hem estat treballant durant anys.

En segon lloc, estudiarem la manera com Pujols definia els caràcters nacionals dels diferents pobles europeus, especialment el seu caràcter filosòfic, que, de fet, per a Pujols és l'essència de l'esperit col·lectiu. Aquí trobarem, a més, la manera com Pujols, un intel·lectual de prestigi i molt escoltat durant la Catalunya noucentista, interpretava la causa i la fi de la Gran Guerra.

Finalment, exposarem la part que pròpiament és l'objecte del nostre estudi: la definició de Pujols sobre el caràcter filosòfic català i les seves respectives apropiacions nacionalistes de la història de la filosofia als Països Catalans. En aquesta última tasca, veurem com Pujols critica obertament Menéndez Pelayo i, especialment, Torras i Bages i s'erigeix l'hereu legítim de *La filosofia nacional de Catalunya* de Bové.

Per tancar el capítol, ens fixarem breument en l'impacte que Pujols va tenir en alguns pensadors posteriors, que, com hem avançat, no van ser gaires, però d'una gran influència. És el cas de Salvador Dalí, qui, en efecte, va heretar directament la proposta del *Concepte general de la ciència catalana* i la va palesar explícitament en la seva obra, tant plàstica com literària i assagística, tal com hem defensat en una monografia apareguda recentment sobre la relació biogràfica i intel·lectual entre Dalí i Pujols.¹⁹⁰⁵

10.1. Estat de la qüestió dels estudis sobre Francesc Pujols

No existeix una biografia sistemàtica de Francesc Pujols, però això no significa que no hi hagi una abundant bibliografia sobre la seva persona. Els escriptors Josep Pla i Artur Bladé, amics personals de l'autor, li van dedicar una obra cadascun: *Francesc Pujols. Notes* (1968) i *Francesc Pujols per ell mateix* (1967) respectivament. De fet, la correspondència de Pujols amb aquests dos quasi biògrafs posa de manifest que no desitjava pas la publicació d'una biografia mentre fos viu. En una carta del 22 d'abril de 1948, Pujols responia a Pla, qui li havia proposat d'escriure aquesta biografia, que «no veig la possibilitat de fer-la per tres raons. La

¹⁹⁰⁵ PÉREZ, Max (2023) *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

primera és que, encara que m'han passat moltes coses, falta que em passin les més importants. La segona és que, estant supeditada la meua vida a la meua obra, falta que aquesta s'acabi; i la tercera és que no sé quan s'acabarà perquè com més hi treballo més feina tinc, i això que hi dedico vint-i-quatre hores diàries».¹⁹⁰⁶

El cert és que la producció de Pujols és molt diversa, i no només estrictament filosòfica, tot i que aquesta va ser a la que va dedicar-se realment amb cos i ànima, i la que, lògicament, ens interessa a nosaltres. A part de filòsof, Pujols també va produir extensament com a poeta, novel·lista, dramaturg, crític d'art, articulista, humorista i assagista, a més de dirigir algunes revistes i institucions culturals significatives de la Catalunya noucentista.¹⁹⁰⁷ Ara bé, quan Pujols es refereix a «la meua obra» sol referir-se de manera exclusiva a la seva producció filosòfica. A la nostra monografia *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols* (2019) hem dividit aquesta producció en quatre etapes, coincidint amb el moment que Pujols va canviar el nom del seu sistema filosòfic: la formació intel·lectual (1907-1918), l'etapa *sumpèctica* (1918-1916), l'etapa *biparxiològica*

¹⁹⁰⁶ PLA, Xavier (2015) «Francesc Pujols-Josep Pla. Monòlegs, diàlegs i una correspondència inèdita». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 168.

¹⁹⁰⁷ De poesia, només va publicar una obra: *Llibre que conte les poesies de Francesc Pujols* (1904), amb pròleg de Joan Maragall. Com a novel·lista, dues: *El Nuevo Pascual o la prostitución* (1906) i *La tardor barcelonina* (1908). Com a dramaturg, cinc, totes ells adaptacions líriques d'altres autors: *El castell dels tres dragons* i *El ferrer de tall* de Serafí Pitarra (1922); *Don Joan de Seralonga*, de Víctor Balaguer (1922); *El llibre de Job* de la Bíblia (1922); i la *Medeia* d'Eurípides (1923). Com a crític d'art, va publicar centenars d'articles, especialment dedicats a les arts plàstiques d'artistes catalans. Va publicar-ne un grapat a *Recull de crítica artística* (1921), un fulletó titulat *El pintor Pidelaserra* (1934) i el pròleg del volum recopilatori *L'humor a la Barcelona del noucents* (1949), a càrrec de Miquel Llor. Als nostres dies, n'han fet recopilatoris Enric Cassany [PUJOLS, Francesc (1983) *Articles*. Quaderns Crema, pp. 177-233] i Joan Cuscó [PUJOLS, Francesc (2021) *Les arts i els artistes. Francesc Pujols i la crítica literària i artística*. Andana]. Com a articulista en general, també hi ha centenars d'articles sobre temes no filosòfics arreu de la premsa catalana antiga, recollits també significativament a l'edició de Cassany esmentada més amunt. Com a humorista, tres obres són d'esmentar: les *Arpòliques* (2015), un conjunt d'articles signats amb el pseudònim d'Arpol a la revista *Papitu*, que ell mateix dirigia, i que han estat recollides als nostres dies per Jaume Capdevila; i, com una unitat, l'*Anecdotari d'en Francesc Pujols*, obra de Miquel Utrillo (1937) i l'*Anecdotologi de Francesc Pujols* d'Isidre Clopas (1953), ambdós recopilatoris de les millors anèctodes que s'explicaven sobre Pujols a la premsa i a les tertúlies catalanes. Finalment, com a assagista no estrictament filosòfic va publicar set llibres: *El mal del separatisme català* (1906), *Història de l'hegemonia catalana sobre la política espanyola al segle XIX* (1926), *La visió artística i religiosa d'en Gaudí* (1927), *Catalunya i el Marroc* (1928), *La solució Cambó* (1931), *La rabassa morta* (1932) i *Un llibre-estel de Joaquim Casas-Carbó* (1935), l'últim llibre autògraf que va publicar en vida.

(1926-1939) i l'etapa *pantològica* (1939-1962).¹⁹⁰⁸ La fi de la primera etapa l'hem fet coincidir, precisament, amb la publicació del *Concepte general de la ciència catalana*.¹⁹⁰⁹ La seva formació filosòfica va ser completament autodidacta, i això ha valgut a Pujols moltes crítiques i burles. Posant en dubte la seva sòlida formació, en absència d'un guiatge acadèmic, i fixant-se també en l'ús indubtable de l'humorisme en la seva obra filosòfica, estudiosos com Xavier Serra o Joaquim Auladell han posat en entredit que el sistema de Pujols sigui seriós i rigorós, i, fins i tot, han arribat a suggerir que es tracta d'una broma de mal gust, fonamentada en prometre eternament una obra que no va arribar mai a materialitzar-se.¹⁹¹⁰

Tanmateix, hi ha dues maneres d'adonar-se que això no és cert. En primer lloc, atendre's directament a l'obra filosòfica publicada per Pujols. En vida, Pujols va exposar la seva filosofia en desenes d'articles a la premsa, els més significatius dels quals han estat recollits als nostres dies als volums *Articles* (1983) d'Enric

¹⁹⁰⁸ PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 31-42.

¹⁹⁰⁹ Sobre la decisió de dedicar-se a la filosofia, vegeu com la relata Bladé per boca del mateix Pujols, com una verdadera epifania, similar, no creiem que per causalitat, a la que la tradició conta de Ramon Llull: «Dintre meu, però, a Madrid, amb les emocions artístiques, jo hi sentia rebrotar el meu desig de trobar l'explicació filosòfica de l'art, de totes les arts, de l'estètica en una paraula. Decididament, el meu amor per la veritat va començar pel meu amor a la bellesa. Anava a l'Ateneu [de Madrid], com ja pot suposar, i cada nit, mentre la gent era a sopar, jo restava sol amb les meves cabòries. Voltat de milers de llibres i ple de les sensacions que durant el dia m'havien produït les obres d'art, la lluita entre les meves vocacions s'intensificava. Amb el cap entre les mans, com un veritable aprenent de pensador sentia el combat de les veus interiors. A poc a poc, una d'elles va predominar sobre les altres. Era com la veu d'un pare que demana al seu fill de prendre estat: "Ja tens vint-i-cinc anys i encara no has fet res. Cal que et decideixis, sense deixar passar un dia més. La vida és curta i l'art llarg. Què esperes?" D'aquesta escena de família d'un home tot sol, repetida cada vespre fins a l'enervament, va sortir, al final, la meva determinació: seria filòsof. (...) I l'endemà mateix, vaig començar a llegir, amb la ploma a la mà, la història de la filosofia més voluminosa que hi havia a l'Ateneu. Després vaig acarar-me amb els grecs, amb Plató i Aristòtil sobretot» [BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, p. 151].

¹⁹¹⁰ SERRA, Xavier (2015) «Francesc Pujols, humorista». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 277-298; i AULADELL, Joaquim (2015) «Pujols, publicista». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 299-314. Per a una crítica sistemàtica d'aquests articles, vegeu de nou el nostre: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 23-30.

Casany i a *Francesc Pujols i la filosofia* (2012) de Joan Cuscó.¹⁹¹¹ Igualment, Pujols va publicar tres llibres més d'un indubtable contingut filosòfic: *L'evolució i els principis immutables* i *La religió i la moral*, ambdós de la primera fase del seu pensament i reeditats conjuntament amb motiu del centenari de la seva publicació; i *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hi-par-xiologia* (1931), signat per Josep Pla a partir dels apunts filosòfics de Pujols.¹⁹¹² Sens dubte, en aquestes obres hi ha acudits i anècdotes barrejades amb l'exposició sistemàtica del seu sistema filosòfic. Ara bé, la inclusió d'aquestes bromes són un recurs retòric, i no pas un esmena a la totalitat de l'obra. Ho hem defensat en un altre lloc i no ens cansarem d'insistir-hi.¹⁹¹³ A títol d'exemple, només cal fixar-se en les mateixes paraules de Pujols per adonar-se que el contingut era plenament seriós. Pujols reconeix que «el *Concepte general de la ciència catalana* és, si vostè vol, una bestiesa, particularment pel seu estil desconcertant, popular i culte, sorneguer, erudit i taujà, tot entremesclat i estructurat en fases interminables».¹⁹¹⁴ I, de fet, un dels majors equívocs prové del pròleg del *Concepte general de la ciència catalana*, on afirma que el llibre està escrit en «un istil que té la particularitat que moltes vegades, per no dir sempre, ni nosaltres ni ningú pot dir si està escrit en seriò o en broma».¹⁹¹⁵ Ara bé, el mateix Pujols va desmentir la seva pròpia afirmació, que tant cara li va costar: «era una concessió a un estat d'esperit decantat a la ironia destructiva i molt generalitzat, en aquella època, entre els intel·lectuals (...) de la meva generació. Ara, però, entre nosaltres, que ja ens coneixem, podem confessar que el meu *Concepte* és una obra seriosa, a despit de l'estil, les imatges naturalistes i les metàfores escabellades, i un fruit de llargs estudis».¹⁹¹⁶ És més, al propi *Concepte general de la ciència catalana* desmentia que tot plegat fos una broma, encara que els seus crítics hagin passat per alt les seves pròpies paraules. Referint-se al llibre, i a ell mateix en tercera persona, Pujols afirma que:

El seu autor, que rient rient deia les coses més sèries que es poden dir (...) el que es pensi que nosaltres a l'escriure tot això ens hem begut l'enteniment (...), o que estem de broma i busquem una manera de dir coses per fer riure i matar el temps, o que ens volem burlar dels

¹⁹¹¹ PUJOLS, Francesc (1983) *Articles*. Quaderns Crema, pp. 93-176; CUSCÓ, Joan (ed.) (2012) *Francesc Pujols i la filosofia*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

¹⁹¹² PUJOLS, Francesc (2021) *L'evolució i els principis immutables. La religió i la moral*. Andana; PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hi-par-xiologia*. Catalònia.

¹⁹¹³ PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 23-30.

¹⁹¹⁴ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, p. 224.

¹⁹¹⁵ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 13.

¹⁹¹⁶ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, p. 228.

catalans, o que estem enjogassats i volem jugar a veure qui la diu més grossa (...) van molt equivocats perquè si diem el que diem ho diem després d'haver regirat el pensament català de dalt a baix i fins al capdavall de tot.¹⁹¹⁷

Així doncs, que la retòrica no faci perdre de vista el missatge, i més tenint en compte que el *Manual d'Hiparxiologia*, redactat per Pla, no està escrit amb aquest «estil orgànic», com Pujols anomenava a la prosa jujanera del *Concepte general de la ciència catalana*.

En segon lloc, però, hi ha una altra prova del ple valor de veritat que Pujols atorgava als seus textos filosòfics, i no només, doncs, estètic o humorístic: la seva pròpia obra inèdita. Des de la seva mort l'any 1962, s'han publicat *cinc* obres inèdites de Francesc Pujols: *l'Hiparxiologi o ritual de la religió catalana* (2003), *la Influència de Vilafranca del Penedès en la Catalunya moderna* (2003), *El pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu* (2018), *Descartes i Comte en el pensament occità* (2021) i *La meva carn que tu encenies. Memòries sentimentals de Francesc Pujols* (2021). La tercera i la cinquena les hem estudiat nosaltres mateixos. Des de fa anys hem estat treballant a l'arxiu de la Fundació Francesc Pujols realitzant un inventari i edició dels milers de manuscrits. El resultat d'aquesta tasca ha estat la descoberta de 30 obres inèdites més, la major part de temàtica filosòfica i sense estar redactades en estil orgànic. En especial, hem pogut localitzar i començar a transcriure uns *Apunts de filosofia*, complement indispensable del *Manual d'Hiparxiologia*; i, inclús, el *Concepte general del dret català*, una obra que Pujols promet al final del *Concepte general de la ciència catalana* i que corrobora la veracitat del seu projecte filosòfic extens.¹⁹¹⁸ A això, a més, cal sumar-hi la publicació de la seva correspondència *personal* (on no tindria sentit que fingís) amb Alexandre Deulofeu, Salvador Dalí, Esther Antich, Josep Pla i Artur Bladé, que posen de manifest, una vegada més, la seriositat de la seva empresa filosòfica.¹⁹¹⁹

¹⁹¹⁷ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 396.

¹⁹¹⁸ *Ibidem*, pp. 195 i 253.

¹⁹¹⁹ La correspondència amb Deulofeu està publicada a DEULOFEU, Alexandre (2012) *Articles i altres escrits. Els darrers mots*. Centre Excursionista Empordanès, pp. 688-739. La correspondència amb DALÍ, a PLAYÀ, Josep (2015) «Francesc Pujols i Salvador Dalí, una relació de pel·lícula». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 135 i ss. La d'Esther Antich constitueix el conjunt de les seves memòries sentimentals: PUJOLS, Francesc (2021) *La meva carn que tu encenies. Memòries sentimentals de Francesc Pujols*. La Mira-Fonoll. La de Pla, a PLA, Xavier (2015) «Francesc Pujols-Josep Pla. Monòlegs, diàlegs i una correspondència inèdita». Terricabras, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 135 i ss. I la de Bladé, a BLADE, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, pp. 473-494.

Tot plegat, legítima a estudiar l'obra filosòfica de Francesc Pujols com la de qualsevol altre pensador, i, per sort, així s'ha començat a fet als nostres dies, malgrat les sospites infundades. A part dels elogis que Dalí sempre va retre al seu mestre, i que repassarem al final d'aquest capítol, Artur Bladé i Alexandre Cirici van publicar articles sobre el pensament de Pujols en el primer cicle de conferències dedicat a la seva obra, celebrat, no per casualitat, al Teatre-Museu Dalí de Figueres l'any 1982.¹⁹²⁰ Més tard, Martí Peran li dedicaria l'única tesi doctoral que s'ha defensat sobre Pujols, *Francesc Pujols i l'art del nou-cents. Una aportació a la història del pensament a Catalunya* (1988).¹⁹²¹ Més recentment, Joan Cuscó li ha dedicat una monografia, i, malgrat ser dels pocs que avui es pren seriosament l'estudi acadèmic de Pujols, creiem que les seves tesis són errònies pel fa a l'exposició del sistema filosòfic.¹⁹²² Molt significativament, cal esmentar el simposi que la Càtedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona va dedicar a Pujols l'any 2015, on es van fer un munt d'aportacions en l'estudi de la seva obra filosòfica per part d'estudiosos com Jaume de Puig, Francesc Blanc, Víctor Pérez, Josep Maria Ruiz Simón i Ramon Alcoberro.¹⁹²³ Igualment, cal esmentar els volums recopilatoris que ha anat publicant la Fundació Francesc Pujols en la seva tasca de divulgació del personatge, com són *Francesc Pujols llums i ombres* (2008), *Els hereus de Francesc Pujols* (2008), a cura Ivan Sánchez i Francesc de Castro, i *Francesc Pujols en el cinquantenari de la seva mort* (2015). Finament, hi ha la nostra humil aportació, concretada en *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols* (2019), estudi sistemàtic del seu pensament; els dos estudis introductoris a les obres inèdites de Pujols que hem editat (*El pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu* i *La meua carn que tu encenies. Memòries sentimentals de Francesc Pujols*), conjuntament amb Alba Padrós; i, per acabar, la nostra monografia sobre la relació amb Dalí.

¹⁹²⁰ BLADE, Artur (1982) «Concepte filosòfic de Francesc Pujols». *Francesc Pujols pels seus amics. Conferències amb motiu del primer centenari del naixement del filòsof*. Fundació Gala-Salvador Dalí, pp. 29-56. CIRICI, Alexandre (1982) «El concepte de bellesa de Francesc Pujols». *Ibidem*, pp. 105-122.

¹⁹²¹ PERAN, Martí (1988) *Francesc Pujols i l'art del nou-cents. Una aportació a la història del pensament a Catalunya*. Tesi doctoral. Uuniversitat Autònma de Barcelona.

¹⁹²² CUSCÓ, Joan (2008) *Francesc Pujols, filòsof heterodox*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Sobre la nostra crítica a les tesis de Cuscó, vegeu de nou el nostre: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 39 i ss.

¹⁹²³ TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) (2015) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria.

Així doncs, de bibliografia sobre Francesc Pujols n'hi ha, i ens atenem a ella per estalviar-nos la redacció d'una biografia intel·lectual d'un personatge prou estudiat, almenys en alguns aspectes.¹⁹²⁴ A més, com que l'obra que ens proposem estudiar és del principi de la seva carrera com a filòsof, això ens excusa encara amb més raó. El problema és que la seva obra encara està majoritàriament inèdita, manquen monogràfics sobre la seva filosofia (especialment, estudis acadèmics) i, a més, molts estudiosos encara fan gala dels seus prejudicis contra ell. A continuació, doncs, procurarem oferir un estudi restringit a la seva historiografia catalanista de la filosofia i molt especialment, a aquella continguda al *Concepte general de la ciència catalana*. Això no significa que no haguem de fer ús d'altres obres, documentació o, inclús, referència a la seva biografia, però sempre ho farem amb la intenció d'interpretar millor el llibre esmentat, aquell que participa directament del debat que estem estudiant en aquesta tesi doctoral.

10.2. Justificació de les filosofies nacionals

10.2.1. Un llibre de guerra

El *Concepte general de la ciència catalana* apareix en un moment molt tardà del debat sobre la filosofia nacional catalana, quan les posicions semblava que no podien mudar més i les poques contribucions que s'hi feien, d'ençà de 1907, eren breus, insubstancials i deutores dels interlocutors precedents. És el cas de Parpal (1914) i Bernat i Duran (1916). L'emergència d'una obra tant espectacular com la de Pujols, l'any 1918, sembla contradir el model sociològic que hem assentat des de l'inici, basant-nos en les consideracions de Randall Collins. I certament, per donar-ne explicació cal recórrer al factor que Josep Maria Ruiz Simón va assenyalar amb gran encert: que «si es vol entendre la significació d'aquest tan peculiar llibre de Pujols, no es pot passar per alt aquest diagnòstic sobre la relació de les idees europees contemporànies amb el conflicte bèl·lic», a saber, amb la Primera Guerra Mundial, atès que «la reflexió sobre aquesta guerra —conclou— travessa tota l'obra».¹⁹²⁵

¹⁹²⁴ Per a una recent biografia intel·lectual de Pujols, a part de Pla i Bladé, vegeu: RENAU, Xavier (1984) *Gent nostra: Pujols*. Nou Art Thor; i els nostres estudis introductoris a PUJOLS, Francesc (2018) *Pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu*. Cal·lígraf, pp. 33 i ss.; i a PUJOLS, Francesc (2021) *La meua carn que tu encenies. Memòries sentimentals de Francesc Pujols*. La Mira-Fonoll, pp. 29-35.

¹⁹²⁵ RUIZ SIMÓN, Josep Maria (2015) «“Com les figues a l'agost”: Francesc Pujols i la solució catalana al problema espanyol». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 252.

Tal com hem defensat a la primera part de la tesi, les guerres soler causar l'emergència de la historiografia de la filosofia de tipus 3, en la mesura que la majoria d'aquests conflictes a l'època contemporània han implicat qüestions nacionals o colonials. Entre 1914-1918, a Europa va néixer un verdader gènere literari de naturalesa propagandista en què tot un seguit de filòsofs van publicar durant el curs de la Primera Guerra Mundial. Bergson i Wundt en són els exemples més vistosos, però no pas els únics. Si bé Alemanya ja tenia una prou llarga tradició d'historiografia nacionalista de la filosofia, i pot considerar-se-la la fundadora del gènere, França era pràcticament la primera vegada que el cultivava. Simplement, no li havia calgut fins aleshores. Tenint el monopoli del cànon filosòfic universalista, França havia rebutjat les historiografies de tipus 3 en favor de les altres dues, sense vincular directament, doncs, filosofia i caràcter nacional. El cas és, però, que l'excepcionalitat de la Gran Guerra va evocar els intel·lectuals francesos a sortir d'aquesta comoditat i haver de defensar la seva identitat nacional, també a través del seu patrimoni filosòfic, i no per casualitat en el mateix moment en què es posaven seriosament en dubte les seves aspiracions imperialistes. Segons el nostre model, és previsible que una nació imperialista no produeixi historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3. Ara bé, el propi model també preveu que, en el precís moment en què aquest estatus polític es posi en perill, emergeixi aquest gènere exactament igual que la resta de nacions en conflicte. Així doncs, tenint com a precedent el cas francès, on la resistència cap al nostre gènere era més forta que enlloc, no ens ha de sorprendre en absolut que la Primera Guerra Mundial pogués esperonar la mateixa producció a nacions amb una condició nacional molt més modesta i complexa com és Catalunya. En resum, l'excepcionalitat del *Concepte general de la ciència catalana*, publicat quan ningú se l'esperava, s'ha d'explicar per la reordenació de l'escenari geopolític resultat de la Gran Guerra.

Pot objectar-se que França va ser un actor principal de la guerra i que, en aquesta mesura, és comprensible que el seu nacionalisme es bolqués en cos i ànima a l'empresa de la historiografia nacionalista de la filosofia, però, en canvi, una nació com Catalunya, inserida en un estat neutral, no hauria calgut que reaccionés en absolut. Val a dir, però, que l'objecció obvia la variable de la *intensitat*. Tot i que oficialment Catalunya no va participar en el conflicte, el cert és que el catalanisme va implicar-s'hi molt activament en debats a la premsa, conflictes entre els diferents partits polítics i, com a punt culminant, l'allistament d'uns 12.000 voluntaris catalans al front, la història dels quals va ser seguida amb molt d'interès pels mitjans de comunicació.¹⁹²⁶ La polarització dels intel·lectuals catalanistes va ser desigual, amb molts fronts i matisos, però significativa. El propi Ruiz Simón, relacionant-los directament amb Pujols, esmenta la proposta *pancatalanista* d'Alfons Maseras (1884-1939) i, especialment, l'impacte que van tenir els coneguts catorze punts de Woodrow Wilson,

¹⁹²⁶ Sobre la posició del catalanisme durant la Primera Guerra Mundial, vegeu: SERRAT, Joan Esculies & FIOL, David Martínez (2014) *12.000! Els catalans a la Primera Guerra Mundial*. Ara Llibres.

declaració de propaganda antisoviètica del president nord-americà que assentava el principi d'autodeterminació de les nacions. Segons Ruiz Simón:

Un sector del nacionalisme català, particularment el republicà i d'esquerres, que era combativament aliadòfil, va rebre amb entusiasme aquests catorze punts. Els punts de Wilson no només reforçaven els plantejaments de la guerra com una mena de lluita moral entre uns vells principis autoritaris, militaristes i antidemocràtics i uns nous principis de signe contrari, sinó que, a més, apuntaven a la viabilitat d'una sortida del problema català que passés per la constitució d'un Estat propi, integrat en una federació ibèrica o directament independent.¹⁹²⁷

Lògicament, no ens pertoca a nosaltres explicar les causes d'aquest interès del catalanisme pel conflicte, sinó constatar-lo i usar-lo com a eina que permeti explicar l'emergència de Pujols. Sens dubte, el *Concepte general de la ciència catalana* parla amb distància i amb molta menys emergència de la guerra que no pas Bergson a la *Science française* (1915) ni Wundt a *Die Nationen und ihre Philosophie* (1915), molt més polititzats. Només fixant-se a la retòrica irònica i bromista de Pujols ja s'aprecia com contrasta amb el to propagandístic i agressiu dels seus coetanis, tot i que Pujols inicialment va signar manifestos públics en favor dels aliats.¹⁹²⁸ Però que estigui menys polititzada no significa que l'obra de Pujols no pugui comparar-se de ple amb la de Bergson o la de Wundt. Els recursos historiogràfics i l'argumentació són els mateixos, inclòs el messianisme nacionalista. La diferència és la intensitat amb què vivien el conflicte, proporcional a la proximitat al front, que comportava, inevitablement, que Bergson i Wundt fossin llegits com uns herois i, en canvi, Pujols, en el seu context nacional, com un *rara avis*.

No obstant això, Pujols comparteix amb els seus coetanis gran part dels tòpics bèl·lics i, més important encara, conserva molts dels tòpics vuitcentistes sobre la configuració dels caràcters nacionals. Com ells, Pujols conclou que, malgrat les aparences, la Primera Guerra Mundial consisteix en una «guerra filosòfica». Vegem com ho exposa ell mateix: «[La Gran Guerra] és una guerra que prové exclusivament i única de la filosofia dels pobles que avui es barallen, perquè ni els uns ni els altres han pogut arribar a una conclusió que tanqui de cop i que sigui prou per a evitar les guerres». La causa és, doncs, «la manca d'una raó superior a les raons de la guerra», ja que «les raons morals i les raons d'ordre pràctic qu s'invoquin no són ni poden ésser raons

¹⁹²⁷ RUIZ SIMÓN, Josep Maria (2015) «“Com les figues a l'agost”: Francesc Pujols i la solució catalana al problema espanyol». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 248.

¹⁹²⁸ *Ibidem*, p. 249, n. 37.

que tinguin la universalitat i la necessitat necessàries per a representar el paper de protagonista en els drames de cada dia». ¹⁹²⁹ Per comprendre autènticament la guerra, doncs, cal comprendre l'estat actual de les nacions europees. Per comprendre aquest estat, cal atendre's a què és una nació. I per comprendre realment la naturalesa del nacionalisme, cal estudiar les històries de la filosofia de cada poble per tal de poder deduir el seu caràcter filosòfic, aquell que, fruit de les discrepàncies mútues, ha abocat al món a la barbàrie. Aquest és l'objectiu del *Concepte general de la ciència catalana*.

10.2.2. La filosofia de la geografia

Malgrat les seves innovacions en l'estudi de la filosofia catalana, les premisses de Pujols a l'hora de definir i caracteritzar la naturalesa de les nacions són prou tòpiques. Com la majoria dels seus predecessors i coetanis que es van dedicar a la historiografia nacionalista (no necessàriament la filosòfica), allò que individualitza els pobles és el seu caràcter nacional i, aquest, ve determinat per factors geogràfics, paisatgístics i, molt especialment, climàtics. Ja hem vist les arrels romàntiques d'aquesta concepció, que poden remuntar-se fins a Madame de Staël, Herder i Fichte. Als Països Catalans, aquestes tesis havien estat assumides acríticament per la majoria dels interlocutors del nostre debat, ja fos de manera explícita, com és el cas de Torras i Bages i Pou i Batlle, o més implícita, com Clascar i Bové, que, malgrat tot, esmentaven Fouillé com a font d'autoritat. El cert és, però, que Pujols sistematitza molt més aquesta concepció que els seus predecessors. De fet, la relació entre les condicions materials de la nació i el caràcter dels seus habitants va ser un dels temes fonamentals de la seva obra filosòfica. El *Concepte general de la ciència catalana* n'és la base argumentativa. No obstant això, és en obres posteriors on trobem una veritable exposició sistemàtica, en allò que Pujols va qualificar de «geografia espiritual» i de «filosofia de la geografia». ¹⁹³⁰

La filosofia de Pujols pot resumir-se com un sistema que exposa la relació entre la matèria i l'esperit. És a aquesta relació a què ens hem de cenyir per comprendre com Pujols explicava la causalitat material sobre l'esperit nacional. Lògicament, no podem pas resumir la totalitat del sistema filosòfic de Francesc Pujols. De

¹⁹²⁹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 307.

¹⁹³⁰ El terme «geografia espiritual» és el títol amb que Bladé va batejar l'altra obra que va dedicar monogràficament a Pujols, resumint uns articles anteriors del filòsof, i que va guanyar els Jocs Florals de l'Havana l'any 1943, durant l'exili: BLADÉ, Artur (2004) *Geografia espiritual de Catalunya. El pensament de Francesc Pujols*. Llibres de l'Índex. Pel que fa al segon terme, «filosofia de la geografia», el trobem definit per Pujols a la seva fins fa ben poc inèdita, escrita també en col·laboració de Bladé durant l'exili: PUJOLS, Francesc (2021) *Descartes i Comte en el pensament occità*. Andana.

nou, remetem als lectors a la nostra monografia especialitzada. Ara bé, sí que ens cal atendre, com a mínim, algunes nocions bàsiques, sempre aplicades al nostre tema d'estudi.

Segons Pujols, la matèria, que identifica amb la divinitat, és la creadora de l'esperit. D'una manera desconeguda, fa sorgir una substància immaterial en alguns cossos orgànics, a saber, els éssers vius.¹⁹³¹ Aquesta nova substància està construïda pel que Pujols anomena «coneixement», i que cal equiparar amb la consciència. Els organismes amb esperit, doncs, a part dels mecanismes fisicoquímics propis de la matèria, poden adquirir un major o menor coneixement d'aquests processos, a saber, esdevenir conscients d'aquests fenòmens a través d'un procés que Pujols concep a través d'una teoria representacional de la ment. Sorgeixen d'aquesta manera la sensibilitat i la voluntat, que no són altra cosa que una «espiritualització» o presa de consciència de les dades sensibles i les accions, respectivament.¹⁹³² No obstant això, Pujols no concep que la relació entre matèria i esperit sigui estàtica. Contràriament, entén que al regne natural s'hi troben éssers amb un major o menor coneixement i, en conseqüència, amb unes sensibilitats i voluntats majors, tal com palesen els diferents regnes dels éssers vius. Pujols va hipotitzar que aquestes discrepàncies podien deure's a un procés palíngenesic segons el qual els esperit anirien reencarnant-se d'éssers amb menys consciència a éssers cada vegada amb més coneixement del seu cos, fins arribar, a la fi, i de manera completament mecànica, a separar-se completament de la matèria que els havia creat.¹⁹³³ Aquest procés progressiu de separació de l'esperit i la matèria, que res té a veure amb les nostres accions sinó amb les lleis de la matèria mateixa, és allò que Pujols anomena «diàstasa universal», i és la gran deducció a partir de la qual fonamenta la resta de la seva filosofia (que anomena «Ciència Universal», com Bové) i amb què pretén solucionar tots els problemes del pensament i la religió.

Els éssers humans, igual que la resta d'éssers vius, estan subjectes a la diàstasa, però, a diferència de tots ells, patim una diàstasa que oscil·la majorment en la pròpia vida individual i col·lectiva. No tota la vida gaudim

¹⁹³¹ Sobre la manera com Pujols dedueix l'existència de l'esperit, i la seva presència en tots els éssers vius, vegeu: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 73-77.

¹⁹³² Sobre la descripció i estudi de les facultats de l'ànima en tots els regnes d'éssers vius, vegeu de nou: *Ibidem*, pp. 57-65.

¹⁹³³ Sobre la hipòtesi diastàsica i palíngenesia, vegeu: *IBÍDEM*, pp. 81-88. Igualment, per a una gènesi pujolsiana d'aquesta concepció en l'obra de Jaume Balmes, vegeu el nostre: PÉREZ, Max (2015) «L'heretgia de Jaume Balmes: la incorruptibilitat de l'ànima dels animals i la palíngenesia de Francesc Pujols». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Documenta Universitaria, pp. 385-428.

d'un mateix grau de coneixement ni, per tant, de facultats espiritualitzades. El cim d'aquest procés és la maduresa, precedida per una etapa d'incompletesa (la infància i la joventut) i seguida per una etapa de decadència (la vellesa). Només a l'entremig els humans gaudim d'una voluntat i sensibilitats que superen la resta dels éssers vius. Ara bé, no tots veiem separar el nostre esperit al mateix moment ni al mateix grau.¹⁹³⁴ Dins els límits de la nostra espècie i edat, també veiem constreta o augmentada la nostra separació espiritual a través de l'experiència del plaer. Com més gaudim, més coneixement adquirim, i aquest gaudi té dues fonts: l'art i el medi natural.

Pujols desenvolupa tota una teoria estètica sobre la relació entre l'art i la natura, allò que anomena «procés viceversic». L'emoció i plaer que inspira la naturalesa (en totes les seves manifestacions sensitives) és la que promou la creació artística. Plaer estètic i inspiració artística són el mateix fenomen. Per aquesta raó, l'art també és capaç d'inspirar la creació de més obres d'art. Teòricament, per a un artista és possible viure aïllat de la naturalesa i inspirar-se solament d'altres obres d'art precedents. Ara bé, per defugir un regrés infinit, Pujols posa de manifest que en última instància alguna obra d'art ha d'haver estat inspirada pel gaudi d'un element natural (un paisatge, per exemple) i d'aquí que, malgrat que avui ja estiguin completament barrejades, la natura sigui l'origen últim del plaer estètic capaç de separar el nostre esperit de la matèria.¹⁹³⁵

És aquí on encaixa la qüestió de la «geografia espiritual» i els caràcters nacionals. La contemplació de la naturalesa, en les seves accepcions paisatgístiques i climàtiques, és allò que majorment ens activa l'espiritualització de les facultats. No obstant això, i a diferència de l'art, aquests elements naturals estan necessàriament vinculats a la terra on es resideix. D'aquí que, segons Pujols, els habitants d'una contrada o una altra manifestin estadis espirituals diferents. I a la inversa: d'aquí prové també la realitat nacional, que Pujols defineix com un conjunt d'éssers humans que, pel fet d'habitar la mateixa geografia, comparteixen una mateixa modalitat de separació o espiritualització.¹⁹³⁶ En les seves pròpies paraules, «vaig comprendre que una pàtria era “una unitat separativa”, de manera que els homes que la integren, els “compatriotes”, senten la força i el ritme de l'impuls diastàsic molt semblantment».¹⁹³⁷ Així doncs, la separació de l'esperit, i per tant la potència i consciència de les facultats humanes, venen determinades per les condicions geogràfiques on s'habita, i, com que aquestes són diverses, també són diversos els graus d'espiritualització dels grups humans.

¹⁹³⁴ PADRÓS, Alba i PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 67 i ss.

¹⁹³⁵ *Ibidem*, pp. 77 i ss.

¹⁹³⁶ PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hiparxiologia*. Catalònia, p. 188.

¹⁹³⁷ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, p. 417.

En paraules de Pujols, «no tots els pobles tenen el mateix grau de separació. No tots se separen a l'hora. D'aquí venen les diferències que s'observen».¹⁹³⁸

En plantejar la geografia com a causa de les nacions, Pujols es casa inevitablement amb una teoria historicista dels esperits nacionals. La diversitat de la geografia és la que es palesa en els diferents caràcters dels pobles, en la mesura que la gent que habita un mateix territori comparteixen una sensibilitat i voluntat semblants. El mateix Pujols confessa, a *La geografia espiritual de Catalunya*, que aquesta teoria és una resposta contra el materialisme històric, «que ha pretès explicar-ho tot bo i carregant el mort a determinades lleis econòmiques, prenent l'efecte per la causa i sense voler constatar que aquestes lleis són posteriors al factor absolut de l'espai, o sigui, el factor essencial dels fets geogràfics», atès que, continua, «la terra, la mar, el cel, el vent, la pluja i la resta dels principals aspectes entre els quals es desenvolupa la biologia i la història humana, són anteriors i superiors a tota altra cosa i, per tant, no hi ha res que pugui passar la mà per la cara a la Geografia considerada en la més ampla acceptió de la paraula».¹⁹³⁹ No debades, en aquest mateix text Pujols cita Marx i Engels per retreure'ls que redueixin la geografia a un factor econòmic, un precedent del combat contra el marxisme que, amb els anys, Pujols anirà accentuant en una militant oposició soviètica.¹⁹⁴⁰

Lògicament, aquesta no deixa de ser una teoria d'antropologia materialista molt semblant a les decimonòniques. De fet, a l'hora d'assenyalar els seus precedents en aquesta «filosofia de la geografia» —que ell formula de manera simètrica a la «filosofia de la història»—, Pujols esmenta Aldred Fouillé i Hippolyte Taine (1828-1893), que qualifica, respectivament, dels Claude Bertran i el Pasteur d'aquesta presumpta disciplina.¹⁹⁴¹ Actualment, Taine és considerat com un dels majors teòrics del naturalisme. Fonamentat en el positivisme, va pretendre aplicar el mètode de les ciències naturals especialment a la història de l'art, considerant-la completament determinada causalment per la raça, la geografia i el context històric.¹⁹⁴² Malgrat la poca novetat conceptual, doncs, és significatiu que Pujols reconegui la influència de Taine en la seva

¹⁹³⁸ PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hiparxiologia*. Catalònia, p. 188.

¹⁹³⁹ BLADÉ, Artur (2003) *La geografia espiritual de Catalunya. El pensament de Francesc Pujols*. Llibres de l'Índex, p. 39.

¹⁹⁴⁰ A títol d'exemple, vegeu una de les poquíssimes entrevistes que li van fan a Pujols després de l'exili, a la revista *Destino*, on afirma, contundentment, «que la Humanidad no tiene otra alternativa que Stalin o yo». JUBO (08/01/1949) «Francisco Pujols, filósofo de la Torre de las Horas». *Destino*, 596, p. 14.

¹⁹⁴¹ PUJOLS, Francesc (2021) *Descartes i Comte en el pensament occità*. Andana, pp. 127.

¹⁹⁴² Sobre el mètode de Taine, vegeu: FERNÁNDEZ, Carlos Arturo (2004) «Hipólito Taine: la obra de arte como hija de su tiempo». *Artes, la revista*, IV, 6, pp. 49-63.

historiografia de la filosofia. Cap altra interlocutor del debat catalanista ho havia fet, però sí, en canvi, Menéndez Pelayo a la *Historia de las ideas estéticas en España*, referència indiscutible per tots ells.¹⁹⁴³

10.2.3. La definició de nacionalisme i l'imperialisme

Tot i això, el factor geogràfic només explica el sorgiment d'allò que Pujols anomena «races», en el sentit ambigu amb què l'utilitzaven els autors del vuit-cents, que pot venir a significar diferències fenotípiques o, simplement, ser un sinònim de «poble» (o inclús, ambdues coses). Per Pujols, les nacions requereixen un factor afegit: la *civilitat*. Malgrat que la influència geogràfica és constant i invariable damunt de la humanitat (o almenys en termes històrics), afirma que hi ha el factor de l'auge i la decadència de les civilitzacions. Hi ha territoris que, tot i veure inalterada la seva geografia, han presenciat com les seves poblacions humanes, partint d'un estat «salvatge» (el terme és, lògicament, de Pujols), construïen estats, imperis i grans cultures, però, tot just uns segles o mil·lennis després, retrocedien sobre els seus propis passos. Aquesta ondulació històrica de les civilitzacions és un factor afegit i independent al factor geogràfic. Pujols va explorar-lo de manera esquemàtica a *L'evolució i els principis immutables* (1922), però no en va saber donar una causa més enllà de constatar que formava part d'un procés d'accions i reaccions en el procés diastàtic. No va ser fins més tard quan va trobar en el seu amic Alexandre Deulofeu una teoria que el satisfia i descrivia aquestes ondulacions amb una precisió cronològica exacta i de manera pretesament científica. El mateix Pujols va ajudar a perfilar aquesta teoria durant les vetllades intel·lectuals amb Deulofeu al seu exili a Montpeller entre 1939 i 1942, i, fins i tot, sembla que va ser Pujols qui va batejar-la amb el nom amb què se la coneixeria a partir d'aleshores: la Matemàtica de la Història.¹⁹⁴⁴ En qualsevol cas, el que a nosaltres ens interessa ara és constatar que sobre les immutables diferències «racials» provocades per la geografia (que anomena «fenomen *genèric* separatiu»), Pujols hi afegeix un procés iteratiu d'ascens i descens d'espiritualització de les facultats humanes que determina una major manifestació cultural i, sobretot, política (que, simètricament, anomena «fenomen *específic* separatiu»).1945

¹⁹⁴³ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1943) *Historia de las ideas estéticas en España*. Espasa Calpe, vol. V, p. 134.

¹⁹⁴⁴ Sobre la relació entre Pujols i Deulofeu, especialment durant el seu exili, vegeu la part que vam dedicar-li del nostre estudi introductor: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (eds.), PUJOLS, Francesc (2018) *Pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu*. Cal·lígraf, pp. 49-64 per la part biogràfica i pp. 127-206 per la part de pensament.

¹⁹⁴⁵ PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hiparxiologia*. Catalònia, p. 189.

Allò que transforma una raça en una verdadera nació són les organitzacions polítiques. Pel fet d'habitar el mateix territori, els humans d'una zona comparteixen una mateixa modalitat diastàsica, i això els uneix i defineix com a poble. Ara bé, afirma Pujols al propi *Concepte general de la ciència catalana*:

Acceptant la influència que el clima tingui o pugui tenir (...) que és una influència que no es pot negar, s'ha de tenir present que el clima obra o pot obrar sobre els homes en el sentit de permetir-los-hi el descabdellament necessari per a tenir o assolir la plenitud i maduresa dels sentiments (...) sense que això vulgui fer suposar ni per un sol moment que la suavitat del clima sigui l'únic factor que determini la plenitud i la maduresa humanes, perquè (...) en necessiten d'altres que són tan o més importants que el clima.¹⁹⁴⁶

Només en els moments de més alta espiritualització aquesta filiació tendeix a traduir-se en el desig d'una unitat política: «es tracta d'un sentiment —afirma Pujols— i d'una idea anterior a la voluntat humana que es presenta en els estat de més alta civilització agrupant i unint els homes en unitats orgàniques d'autoritat». Més avall, defineix la nació precisament d'aquesta manera: com «una tendència a la unitat d'autoritat fonamentada en una unitat de separació».¹⁹⁴⁷

Lògicament, aquesta definició, a més de tècnica, depèn completament del sistema filosòfic de Pujols i, en concret, de les seves assumpcions metafísiques sobre la presumpta relació entre l'esperit i la matèria. És, en aquest sentit, una definició singular que s'allunya dels debats a què estem acostumats en filosofia política. El mateix Pujols n'era conscient i, de fet, per estrany que ens pugui semblar, ho considerava una virtut de la seva definició, perquè a diferència de la resta tenia en compte factors metafísics i, en aquesta mesura, era, en les seves pròpies paraules, una «visió profunda, interior i biològica» de la qüestió nacional.¹⁹⁴⁸

Això es posa de manifest quan compara la seva definició amb la de d'altres teòrics del nacionalisme, d'entre els quals destaquen Ernest Renan (1823-1892), com a referent internacional, i, d'àmbit català, Valentí Almirall, Enric Prat de la Riba i Antoni Rovira i Virgili. Pujols resumeix les postures d'Almirall i Prat de la Riba en les dues definicions següents: «la pàtria és una unitat de llibertat» i «la pàtria és una unitat de cultura». Ambdues, però, les fa dependre de la definició de Renan, pel qual, com és sabut, «la pàtria és una unitat de voluntat».¹⁹⁴⁹

¹⁹⁴⁶ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 235.

¹⁹⁴⁷ PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hiparxiologia*. Catalònia, p. 189.

¹⁹⁴⁸ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, p. 416.

¹⁹⁴⁹ *Ibidem*.

Totes tres, però, afirma Pujols, cometen el mateix error: acceptar la tesi que anomena «la modernitat del nacionalisme».¹⁹⁵⁰ Segons Pujols, el problema d'allò que nosaltres també anomenaríem «nacionalisme modernista», seguint la terminologia d'Anthony Smith, és que obvia l'existència d'un nacionalisme anterior a l'època contemporània. Especialment errònia, assenyala Pujols, perquè exclou el cas de la civilització grecollatina, on el nacionalisme es fa palès en les seves fonts escrites. Vegem com ho defensa ell mateix al *Concepte general de la ciència catalana*, enfrontant-se al modernisme de Rovira i Virgili:

El sentiment de la nacionalitat es presenta en les dugues civilitzacions més importants que conté la història coneguda, que són l'època de Grècia i Roma i l'època moderna, que és una cosa que En Rovira i Virgili, si s'hi fixa la veurà tan clara com nosaltres, perquè si és cert que ni aleshores ni ara el sentiment de nacionalitat era o és propi de tots els pobles, també ho és que els pobles civilitzats de totes han portat el patriotisme nacionalista a les últimes conseqüències, com ho demostra la història de Grècia en molts passatges, com per exemple en el discurs que Tucídids [sic] fa fer a Periclis [sic] i en la reacció general que hi va haver contra el partit d'Alcibiàds [sic], que és un dels moviments més significatius de la Grècia.¹⁹⁵¹

Així doncs, no hi ha dubte que Pujols, amb aquesta objecció, advoca per una teoria *perennialista* del nacionalisme, segons la qual hauria existit en totes les èpoques de la història en què hi ha hagut suficient separació de l'esperit per construir una civilització, atès que, afirma Pujols usant una metàfora recollida per Ruiz Simón, «per a sentir el nacionalisme els pobles han d'estar madurs com les figues a l'agost», és a dir, «és una característica de civilització».¹⁹⁵² Si no hi ha civilitat, simplement hi ha diferències racials (no el sentit fenotípic del terme), però no hi ha desig d'unir-se sota una mateixa autoritat ni, tampoc, morir per la pàtria, un fenomen que, malgrat que s'allunya del nostre objecte d'estudi, va ocupar a Pujols des del principi de les seves investigacions filosòfiques, tal com es pot constatar als seus *Apunts de filosofia* inèdits conservats a l'arxiu de la Fundació Francesc Pujols. Ambdós fenòmens, la submissió a una autoritat compartida i el sacrifici individual en favor del col·lectiu, són dues manifestacions de la mateixa naturalesa, segons Pujols, la *virtut*, que consisteix, segons la defineix, en la negació dels instints vitals, és a dir, el sacrifici o la santedat, i que, de nou, només poden sorgir «en arribar a certa edat i certa civilització».¹⁹⁵³

¹⁹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁹⁵¹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, pp. 264-265.

¹⁹⁵² *Ibidem*, p. 264.

¹⁹⁵³ Sobre la definició de la virtut en el sistema de Francesc Pujols, vegeu de nou la nostra monografia: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 65-67.

No obstant això, Pujols matisa, ben significativament per a nosaltres, que el desig d'una unitat orgànica d'autoritat, que és allò que defineix a les nacions, no s'ha d'equiparar amb el desig de construir un estat ni, encara menys, amb el desig de dominació. Contràriament, «els que senten verament el nacionalisme són els oprimits i no els opressors», afirma Pujols. I continua:

Perquè del nacionalisme de les nacions opressores que avui volen dominar el món, com són Alemanya, Anglaterra i França, no se'n pot afirmar res absolutíssimament, perquè com la guerra actual començada l'any 14 d'aquest segle ho demostra, i com el mateix Rovira i Virgili ho tindrà de reconèixer, més que la nacionalitat o la pàtria, el que defensen és la dominació i possessió colonial de l'Àsia i l'Àfrica.¹⁹⁵⁴

Com pot veure's, la distinció entre nacions oprimides i opressores és ben significativa. No n'hi ha prou amb constituir-te com a «raça» (a partir de la geografia) ni com a «nació» (a partir de la civilitat). Per esdevenir una verdadera nació cal *no* tenir desig d'hegemonia sobre els altres pobles, una tendència, afirma Pujols, que s'allunya de la *virtut* que hem esmentat més amunt. L'imperialisme, doncs, que és el que Pujols posa en joc en aquests fragments, no té una relació essencial amb el nacionalisme, sinó que n'és un accident desafortunat. Tal com posa de manifest la seva correspondència, Pujols va adoptar completament la definició que Deulofeu va donar d'un imperi com «el predomini d'una ciutat sobre les altres».¹⁹⁵⁵ Així doncs, que una ciutat es predisposi a l'hegemonia material sobre una altra és un fenomen que sobrepassa de llarg el nacionalisme i, en canvi, ve motivat per qüestions polítiques i econòmiques que no hi tenen una vinculació directa.

Es podria objectar a Pujols que l'imperialisme, en realitat, és una conseqüència inevitable del nacionalisme, i que, si una nació no el desenvolupa, és *malgré lui*, degut a l'opressió dels seus veïns. Ara bé, Pujols afirmava que és possible demostrar que l'existència d'un «nacionalisme positiu», és a dir, un nacionalisme sense pretensions imperialistes i, alhora, que no pateix opressió per part d'altres. L'exemple que posa, de nou, és el grecoromà. En les seves pròpies paraules:

Comparant el nacionalisme antic amb el modern, podríem dir que si l'antic era afirmatiu, el modern és negatiu, perquè oposant-se al gran projecte imperialista d'Alcibiàds [sic], que és el

¹⁹⁵⁴ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 265.

¹⁹⁵⁵ PLA, Xavier (2015) «Francesc Pujols-Josep Pla. Monòlegs, diàlegs i una correspondència inèdita». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 169.

que va fer Grècia, i imperant per a aturar les invasions seguides que tenia de resistir, que és el que feia Roma, tant l'una com l'altra demostraven un sentit molt més afirmatiu del patriotisme que els pobles moderns (...) que no és més que una explotació comercial de les primeres matèries que la indústria necessita.¹⁹⁵⁶

Malgrat que la distinció no és massa clara,¹⁹⁵⁷ es fa palesa l'avversió de Pujols cap a les nacions amb pretensions hegemòniques *materials*, que és, precisament, com interpreta la Primera Guerra Mundial. És més, aquesta concepció estricta del nacionalisme és la que el porta a negar la pròpia identitat europea com a una identitat nacional:

La civilització europea —afirma— (...) no passa ni ha passat mai d'ésser una civilització material, que ha fet un ús equivocat de la raó i que tenia d'acabar a cops de puny i a canonades, com veiem que ha acabat amb la guerra que va començar a l'any 14 d'aquest segle, que és una conseqüència lògica de la manca d'una lògica fonamentada en l'estudi del natural.¹⁹⁵⁸

Per Pujols, Europa no és una nació, sinó un grapat d'imperis que subjuguen les autèntiques nacions (i a altres pobles) per tal de robar-los la riquesa material. Això no significa que els estat imperialistes europeus del seu moment (Alemanya, França i Regne Unit) no partissin d'una base nacional, és a dir, d'una comunitat d'homes i dones caracteritzats “racialment” per una mateixa geografia, i impulsats, gràcies al seu alt estat de civilització, a cercar una autoritat comuna. Indubtablement, Pujols reconeix l'existència de les nacions alemanya, francesa i anglesa als segles immediatament anteriors al seu, com veurem quan els defineixi i compari amb la nació catalana arran de les seves respectives filosofies nacionals. Però el que ara ens és significatiu constatar és que no les reconeix com a nacions als volants de 1914, precisament per la seva consideració antiimperialista del nacionalisme, pròpia, d'altra banda, d'una part considerable del catalanisme, que per contraposar-se a l'imperialisme espanyol van voler caracteritzar la nació catalana com una nació pacífica i pactista, havent de construir teories tant o més complexes que les de la historiografia nacionalista

¹⁹⁵⁶ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 265.

¹⁹⁵⁷ Una manera de comprendre a Pujols és comparar aquesta concepció d'un nacionalisme positiu amb la concepció també molt estricta que en tenia el seu bon amic Alexandre Deulofeu. Sobre la concepció del nacionalisme de Deulofeu, vegeu la monografia que li vam dedicar: PÉREZ, Max (2016) *Les onades del mar de la història. Cinc mirades a la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu*. Brau, pp. 142 i ss.

¹⁹⁵⁸ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 396.

de la filosofia per encabir en aquest model, per exemple, les campanyes militars de la corona catalanoaragonesa a la Mediterrània.

No obstant això, el mateix Pujols reconeix el pes de l'objecció i, especialment, el perill que les autèntiques nacions (és a dir, les oprimides) puguin arribar a esdevenir opressores en el precís moment que trobin l'oportunitat per vèncer els seus enemics. És per això que acaba afirmant que:

No solament no podem respondre del nacionalisme dels pobres opressors, sinó ni dels oprimits d'avui dia, per les nacions que dominen, perquè no sabem què faríem si fóssim prou forts per a dominar, i hi tenim tan poca confiança, que en aquestes qüestions tan delicades, no ens fiaríem ni dels mateixos catalans, que si avui tinguessin armes i municions no sabem el que farien.¹⁹⁵⁹

Aquí, la primera persona és important. Pujols dubta no tan sols de l'honestedat del catalanisme, sinó que posa en dubte el seu caràcter virtuós, en cas que triomfés. El seu temor és que els Països Catalans es poguessin arribar a convertir exactament en allò que el catalanisme dels seus dies combatia: un estat imperialista. Pujols afirma que «si diem el que diem dels catalans, és perquè tenim els nostres motius per a dir-ho», i, tot seguit, posa d'exemple, significativament, la setena estrofa d'un poema de l'aliadòfil Joan Pérez i Jorba (1878-1928) publicat l'any 1916 i titulat *Anant pel "Sussex" a Londres*, el qual, després de descriure «l'ànima hercúlia» de la capital anglesa, li suplica: «empelta-la, et demano, a nostra Catalunya/que vol'ser gran i forta, així que sia lliure».¹⁹⁶⁰ Segons Pujols, aquests versos, inserits de ple en la propaganda del bàndol aliat, «no solament denoten l'admiració pel domini de la força exercit per Anglaterra sinó el desig funest que Catalunya segueixi els mateixos principis», a saber, la via imperialista. Enfront aquest temor, que el comportament dels seus coetanis catalanistes li fa versemblant, Pujols pren una decisió política molt significativa per a nosaltres i que va determinar la resta de la seva obra filosòfica: renunciar a tot catalanisme que no sigui *culturalista*: «si un dia tinguéssim la desgràcia de veure que Catalunya tenia tendències a volguer dominar el món per mitjà de la

¹⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 266.

¹⁹⁶⁰ El poema va ser escrit entre el març i l'abril de 1916, tal com fa constar el seu autor, i publicat per primera vegada a: PÉREZ I JORBA, Joan (08/1916) «Anant pel "Sussex" a Londres». *Revue catalane. Ane de la société d'études catalanes*. Perpinyà, v. 118, p. 154. La referència al llibre que estem estudiant és: PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 267.

força de les armes i per assumptes comercials, ens hi oposaríem tant com podríem», afirma contundentment.¹⁹⁶¹ I això es vàlid, s'entén, per a qualsevol altre nacionalisme.

Però que Pujols rebutgi tot nacionalisme *materialista* no significa que rebutgi totes les formes d'imperialisme. Igual que no tots els nacionalismes són opressors, tampoc ho són tots els imperialismes. Pujols pensa en un «imperialisme espiritual», terme original d'Alfons Maseras però que, lògicament, podem remuntar a Eugeni d'Ors i, encara més enrere, a Diego Ruiz, qui al seu *Del poeta civil i del cavaller* (1908) ja parlava de la «dictadura espiritual de Catalunya».¹⁹⁶² Allò que tenien al cap tots ells era, en paraules de Ruiz Simón, «buscar la satisfacció del sentiment patriòtic en un imperialisme espiritual que pretén conquerir culturalment totes les altres nacions civilitzades».¹⁹⁶³ Per «conquesta cultural», Pujols entenia l'hegemonia d'una cultura sobre les altres en l'esfera intel·lectual, sense implicar cap mitjà coercitiu, especialment en les arts, el dret i la filosofia. De fet, Pujols afirma que aquestes hegemonies culturals sempre han existit, en la mesura que hi ha hagut pobles o nacions que han enlluernat a d'altres a través de la seva producció cultural fins al punt de prendre'ls de model i adoptar-los com a patrimoni propi. És el cas, altra vegada, de la cultura grecollatina, que, com veurem, Pujols considera culturalment superior a tota la resta, seguint les petjades del Noucentisme.

Així doncs, Pujols, conscient que no és senzill que les nacions renunciïn a la seva pretensió de ser hegemòniques, proposa com a alternativa a la barbàrie un imperialisme cultural o espiritual que permeti satisfer-les sense els estralls de les guerres ni les opressions polítiques: «l'única conquesta que hem de voler per a la nostra pàtria —afirma— és la del pensament dels altres pobles».¹⁹⁶⁴

10.2.4. Racisme mediterrània

La verdadera concepció «hegemonista» de Francesc Pujols, doncs, que tot sovint ha confós els estudiosos (i que qui més bé l'ha definit fins avui ha estat Ruiz Simón) és aquesta: la de l'imperialisme espiritual. Pujols va aplicar-lo a diversos àmbits de la cultura, especialment a l'art, la política i, la més important per a nosaltres,

¹⁹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁹⁶² RUIZ, Diego (1908) *Del poeta civil i del cavaller*. Biblioteca Popular L'Avenç.

¹⁹⁶³ RUIZ SIMÓN, Josep Maria (2015) «“Com les figues a l'agost”»: Francesc Pujols i la solució catalana al problema espanyol». Terricabras, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 251.

¹⁹⁶⁴ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 267.

la filosofia. En pintura, per exemple, Pujols afirmava que des de mitjans del vuit-cents França liderava una reacció vitalista contra l'academicisme, una verdadera hegemonia artística.¹⁹⁶⁵ Sobre l'hegemonia política, en canvi, Pujols va dedicar tota una obra, la *Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola al segle XIX* (que originalment havia batejat com a *Concepte general de la pàtria catalana*) a estudiar un cas d'aplicació: la presumpta hegemonia que el constitucionalisme català va exercir sobre l'Espanya del vuit-cents.¹⁹⁶⁶ Però, sens dubte, l'àmbit en què Pujols més va aplicar el seu hegemonisme va ser en la història de la filosofia, especialment la catalana. És més, concebia que la més alta conquesta cultural d'un poble sobre un altre és la seva hegemonia filosòfica, en la mesura que, com veurem a continuació, la natural inclinació d'una nació cap a una tendència filosòfica o una altra (realisme, idealisme, pragmatisme, etc.) és la seva màxima manifestació espiritual.

Abans de res, cal aclarir que Pujols no defensa que tots els pobles tinguin o *hagin de tenir* filosofia pròpia: «naturalment —afirma— que una nació arribant a posseir i manifestant la seva personalitat ja ha complert amb el fi que té damunt la terra». Tanmateix, afegeix a continuació, «també hi pot haver pobles que ultra ésser pobles, deixin una obra de veritat digna d'un poble».¹⁹⁶⁷ D'entrada, doncs, s'exclou d'aquesta possibilitat a tots els pobles sense civilització. És només d'entre els que van bastir una civilització en algun moment de la seva història d'on podem trobar, tal com afirma Pujols a *L'evolució i els principis immutables*, veritables «manifestacions de la vida dels pobles, de les nacions i dels homes que les formen, quan trobem i veiem, que entre la ciència, l'art, el dret i la religió dels uns i dels altres hi ha mil diferències que al primer cop d'ull poden arribar a semblar que són ciències, arts, drets, religions i altres coses d'aquesta naturalesa, no solament diferents, sinó fins a cert punt contràries les unes amb les altres».¹⁹⁶⁸

En darrer terme, totes aquestes manifestacions no deixen de ser expressions més o menys intel·lectualitzades de la sensibilitat i la voluntat dels seus connacionals, proporcional al seu augment de coneixement o consciència. La diferència entre unes i altres nacions prové, doncs, de dos factors: (1) el caràcter «racial» que la seva geografia infongui a les sensibilitats i voluntats i (2) el grau de civilitat en què es trobin els connacionals. Dos pobles amb un nivell similar de separació engendren manifestacions culturals d'un mateix grau d'abstracció; però, al cap i a la fi, acabaven diferint en l'*orientació* teòrica d'aquestes

¹⁹⁶⁵ Sobre l'hegemonia vitalista de França segons Pujols, vegeu: PÉREZ, Max (2023) *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa], on exposem la hipòtesi defensada en un munt d'articles.

¹⁹⁶⁶ Sobre la *Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola al segle XIX* de Pujols, que no s'ha reeditat mai des de 1926, vegeu de nou: RUIZ SIMÓN, Josep Maria (2015) «“Com les figues a l'agost”: Francesc Pujols i la solució catalana al problema espanyol». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 253-264.

¹⁹⁶⁷ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 394.

¹⁹⁶⁸ PUJOLS, Francesc (1922) *L'evolució i els principis immutables*. Llibreria Verdaguier, p. 65.

manifestacions, perquè la geografia dels seus territoris els ha infós caràcters amb *accents* ben diferents. Dit d'una altra manera, per Pujols la ciència, l'art, el dret i la religió no són res més que expressions intel·lectuals del caràcter racial que la geografia atorga a una comunitat humana, necessàriament sorgides en un moment d'alta civilització.

Podria semblar que Pujols defensa un relativisme cultural, on l'estètica, la moral i la ciència estan determinades per la geografia i, en aquesta mesura, són tan diverses i incommensurables les unes amb les altres com diversos i incomparables els diferents paisatges de la terra. Però res més lluny de la realitat. Contràriament, per Pujols hi ha nacions *superiors* a les altres dins els seus respectius àmbits d'expertesa cultural, perquè, al cap i a la fi, totes les nacions van a la recerca d'uns mateixos «principis immutables» (la Veritat, el Bé i la Bellesa, les tres idees escolàstiques) que *no* depenen de les condicions materials a què estan vinculats els pobles:

Totes aquestes diferències —afirma—, que han tingut i tenen prou per arribar a fer suposar que els principis fonamentals esmentats canviaven a cada poble, a cada època i a cada pas, estudiades amb més detenció, no són més que graons i graonets de l'escala que puja fins al punt més alt dels principis, que són Grècia en l'art i Roma en el dret (...) i per gran i forta que sigui o hagi sigut l'essència vital i la sava que hagi omplert l'art i el dret dels pobles, sinó arriba a Grècia o Roma no podem dir que els hi hagi madurat de tot i sempre tindrem que en la forma que és allí ont se palesa la plenitud humana ha quedat neulit com el blat que no arriba a be, i d'aquest neuliment i de res més que d'aquest neuliment que té diferents graus, graons i graonets, n'han nascut les diferències que separen l'art i el dret de tots els pobles.¹⁹⁶⁹

Aquest element *jeràrquic* entre les cultures nacionals és completament absent a la resta d'historiografies nacionalistes que hem estudiat fins ara. Per Pujols, hi ha caràcters nacionals objectivament millors que d'altres, en la mesura, afirma, que atorguen unes condicions intel·lectuals òptimes per a la consecució dels principis immutables, l'estatut ontològic dels quals situa entre l'objectivitat de les idees platòniques i la subjectivitat de l'estructura transcendental kantiana.¹⁹⁷⁰ Grècia i Roma en són l'exemple paradigmàtic, perquè haurien estat les úniques nacions, afirma Pujols, que haurien aconseguit *materialitzar* absolutament els principis de la Bellesa i el Bé en els seus respectius art i dret històrics.

¹⁹⁶⁹ Ibidem, pp. 65-66.

¹⁹⁷⁰ Sobre l'estatut ontològic dels principis immutables de Pujols, i la seva crítica a la metafísica de Plató i Kant, vegeu de nou la nostra monografia: PADRÓS, Alba i PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 92-98.

No hi ha dubte que això, en últim terme, desemboca en una concepció de «racisme geogràfic», en què alguns humans disposen dels condicionants *geogràfics* idonis per al treball intel·lectual i d'altres no, ja que, confirma Pujols al *Concepte general de la ciència catalana*:

Per arribar al classicisme estètic com els grecs i al classicisme ètic com els romans, es necessiten certes i determinades condicions naturals que depenen de causes desconegudes i que permeten la conformació espontània i directa amb les lleis d'aquests dos ordres que produeixen la bellesa i el bé, perquè són condicions filles de la manera peculiar d'ésser i quan la naturalesa no les dóna la voluntat dels homes no les creua, ni l'estudi les suplanta.¹⁹⁷¹

És significatiu constatar que la causa d'aquestes condicions naturals és *desconeguda*. Però amb això només està reafirmant que aquest fenomen depèn de les condicions materials i geogràfiques en què viu una comunitat. Per què Grècia té el clima i el paisatge que té? La resposta al cap i a la fi és *fàctica*. Es pot remuntar fins a la història geològica de la Terra, si es vol, i, fins i tot, astronòmica, tal com el mateix Pujols exploraria anys més tard a la tercera fase del seu pensament amb la construcció d'una «física pantològica».¹⁹⁷² Però al final la resposta sempre remet a cadenes causals que transfereixen la raó última a l'eslavó immediatament anterior, condemnant al pensador a enfrontar-se a l'insoldable l'origen de l'ésser.

No obstant això, Pujols s'aventura tot sovint a assenyalar un factor decisiu d'aquesta superioritat. Fidel al paradigma noucentista, afirma que el mar Mediterrani és responsable de la superioritat intel·lectual de Grècia i Roma. La Mediterrània és l'accident geogràfic (especialment, climàtic i paisatgístic) que propicia no una capacitat més potent, sinó l'orientació intel·lectual *adequada* per expressar, a través de les manifestacions culturals de la nació, els «principis immutables» que regeixen tota la realitat coneguda.¹⁹⁷³ Per tant, amb Pujols

¹⁹⁷¹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 377.

¹⁹⁷² Sobre la física pantològica, vegeu el nostre estudi introductori a: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (eds.), PUJOLS, Francesc (2018) *Pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Denlofeu*, pp. 147 i ss.

¹⁹⁷³ Pujols fa remuntar la seva concepció “mediterrànica” a Antoni Gaudí, qui li hauria exposat en una conversa que el mateix Pujols relata al seu fulletó *La visió artística i religiosa d'en Gaudí* (1927). I certament, Gaudí defensava una postura molt agressiva de «racisme geogràfic» mediterrànica, en el seu cas aplicat a les belles arts. Això es pot contrastar d'una manera més diàfana al recull de textos de: PUIG-BOADA, Isidre *El pensament de Gaudí*. Dux. Però sens dubte, això no és res que ideés Gaudí sol, sinó que forma part d'una corrent de pensament molt més àmplia d'àmbit llatí del que, a Catalunya, hem anomenat Noucentisme.

topem amb un sofisticat «racisme geogràfic» mediterrani, o, si es vol, un «llatinisme» que, com veurem a continuació, també és el seu fonament per analitzar la història universal de la filosofia.

10.2.5. El problema del messianisme i l'imperialisme espiritual

La superioritat geogràfica de les nacions llatines comporta un corol·lari més problemàtic encara: el *messianisme*. El determinisme geogràfic, es pregunta Pujols, pot ser la prova empírica que existeixen missions nacionals? Al *Concepte general de la ciència catalana*, es mostra escèptic: «de tots els resultats que hem tocat dels nostres estudis (...) no n'havem pogut treure res que, de lluny o de prop, faci referència a les missions ni que permeti dir si és o no és possible venir an aquets món amb una missió senyalada, tant si es tracta d'un home com si es tracta d'un poble o d'una raça». Per tant, afirma a continuació, «si ens fessin dir si hi havia missions, o si no n'hi havia, no sabríem què respondre».¹⁹⁷⁴

Hem volgut citar literalment les paraules de Pujols perquè quedi clar, malgrat el que els estudiosos han tendit a afirmar a la lleugera, que, en aquesta etapa del seu pensament, Pujols *no* defensa cap mena de messianisme nacional. Ell mateix alerta que de la «geografia espiritual» al messianisme hi ha un salt teleològic (i, tot sovint, teològic) que la seva filosofia no l'autoritza. Com hem assenyalat, el Pujols de 1918 afirma que la constitució geogràfica de la Terra és una qüestió fàctica, i, a molt estirar, desconeguda o inclús inaprehensible. Una verdadera predestinació implicaria un *destí* o determinisme complet del cosmos, des dels inicis fins als nostres dies, passant per la constitució de les galàxies, els sistemes estelars, els planetes, els continents i el sorgiment de la vida per acabar condicionant la geografia idònia d'uns presumptes pobles elegits per a la separació espiritual. Però, insistim, això no és res que Pujols pugui defensar durant la primera ni la segona etapa del seu pensament, com ho farà, i conscient de totes les conseqüències, a la tercera, a partir dels anys quaranta del segle XX.¹⁹⁷⁵

Tot i això, i malgrat aquest convenciment, al *Concepte general de la ciència catalana* Pujols acaba atorgant una missió per a cada nació que estudia al llibre, però, afirma, «sense assegurar si la missió que li asenyallem es complirà o no es complirà», especialment, com veurem, en el cas de la presumpta missió filosòfica dels Països Catalans. Segons ell mateix confessa, amb això no està fent altra cosa que cedir a les pressions de la seva època per assenyalar messianismes nacionals arreu. De nou, no podem oblidar el context de redacció del

¹⁹⁷⁴ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 365.

¹⁹⁷⁵ Sobre la construcció del Destí còsmic del sistema de Pujols, estretament lligat a la seva física pantològica, vegeu de nou el nostre estudi introductor i a: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (eds.), PUJOLS, Francesc (2018) *Pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu*, pp. 147 i ss.

llibre, en plena Primera Guerra Mundial. En concret, Pujols es refereix al messianisme dels interlocutors del nostre debat, al de Torras i Bages, Bové, etc., amb els quals, per poder-hi discutir en igualtat de condicions, afirma haver d'usar les mateixes eines dialèctiques, encara que ell, en aquest estadi del seu pensament, les entengui com a mers artificis retòrics: «quasi tots els que s'han preocupat de la nostra estimada pàtria, qui més qui menys, han assenyalat una missió a Catalunya», afirma, i per aquesta raó «ens creiem obligats com el primer a dir-hi la nostra i per això ens hi tirem de cap, perquè si estem convençuts que el que es posa a parlar de missions que s'han de complir no sap per quins mars navega, en canvi, oferim la garantia que, després d'haver fet aquesta advertència, estem en terreny ferm en tot el que direm».¹⁹⁷⁶ Aquesta fermesa és la de la seva «geografia espiritual», de la qual no dubte en cap moment. Ara bé, la *raó última* d'aquesta geografia és la que li impedeix assumir un autèntic messianisme, com el de Bové, per exemple.

En qualsevol cas, hi hagi o no missions, del que Pujols no dubta mai al llarg de la seva trajectòria intel·lectual és de l'esmentada superioritat de Grècia i Itàlia sobre la resta de nacions. Són pobles que van assolir els cims de les seves respectives especialitats, l'estètica i el dret, i tots els altres pobles no són res més que els seus imitadors o negadors amb major o menor encert. Això és el que ha possibilitat l'hegemonia artística de Grècia i l'hegemonia jurídica de Roma sobre tots els pobles civilitzats, fins i tot si aquests altres s'hi enfronten, perquè la negació no deixa de ser una forma de reconèixer el domini de l'altre. Ara bé, les hegemonies grega i romana no són, alerta Pujols, sinó només *dues* estratègies de les possibles hegemonies intel·lectuals d'un poble sobre un altre, i, a més, les dues *menys* ben dotades amb què compta «l'imperialisme espiritual».

Grècia disposava d'una sensibilitat idònia per expressar humanament la Bellesa, i Itàlia, de la voluntat requerida per resoldre d'una vegada per totes els problemes legals a què es veuen abocades totes les comunitats humanes. Ambdues solucions, però, alerta Pujols, malgrat que definitives, no deixen de ser «contextuals»:

Ni la fórmula estètica grega, ni el dret romà podrien arribar mai a l'arrel de les nacionalitats i de les races, perquè l'estètica i l'ètica estan identificades amb la manera d'ésser dels pobles i tota la influència que hi podrien tenir no passa de la superfície, al revés del classicisme científic que és l'únic que pot assolir la dominació fonamental dels pobles, perquè la intel·ligència és la facultat de l'home que depèn menys de les circumstàncies i és una facultat que toca més a l'arrel de l'ésser.¹⁹⁷⁷

¹⁹⁷⁶ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 366.

¹⁹⁷⁷ *Ibidem*, p. 391.

Per «classicisme científic», Pujols es refereix a la formulació definitiva del tercer i últim dels principis immutables: la Veritat. La Veritat és l'únic principi completament independent de l'ésser humà, la separació de l'esperit, la història natural, la història geològica de la Terra i, fins i tot, de la història de l'univers sencer. Segons afirmarà al *Manual d'Hiparxiologia*:

La Veritat (...) és independent de la separació. La separació és veritat pel fet d'existir; (...) la Veritat existiria encara que no hi hagués ésser de cap mena. La Veritat és compatible amb el no-res. El no-res podria ésser la veritat si res no existís. En sentit genèric la Veritat és el concepte més universal possible. Depassa el concepte d'existència. [Per tant] (...) el fet que la substància espiritual a cert grau de separació pugui conèixer l'objecte de la Veritat, és absolutament independent d'aquest objecte. L'objecte de la Veritat té l'objectivitat absoluta, pròpiament dita. Conèixer-la depèn, certament, del subjecte o substància espiritual, però no en depèn més que en el fet d'ésser coneguda. La Veritat pot ésser desconeguda sense deixar d'ésser veritat.¹⁹⁷⁸

La Veritat, doncs, no defineix les condicions humanes necessàries per a la separació, sinó, simplement, és el reflex fidedigne de la realitat mateixa en conjunt, humana o no i, especialment, sigui o no coneguda per l'ésser humà. En canvi, contrasta Pujols, la Bellesa i el Bé, malgrat que objectius en la seva formulació, no deixen d'expressar la constitució subjectiva i fàctica de l'ésser humà, a saber, les condicions idònies de la seva sensibilitat (el paler estètic) i la seva voluntat (el desig d'adquirir aquest plaer) per aconseguir, amb la mort, la separació absoluta entre l'esperit i la matèria.

És d'aquesta universalitat del principi de Veritat d'on Pujols dedueix la seva superioritat *imperialista* sobre la Bellesa i el Bé, lligats inevitablement a l'existència i constitució *contextuals* o *fàctiques* de l'ésser humà i la història de l'univers present. La Veritat existiria en qualsevol món possible, fins i tot sense separació ni ésser humans. Certament, canviaria el seu contingut, però no pas la seva *forma*, a saber, el ser l'expressió fidedigna de la realitat existent. És per aquesta raó que, segons Pujols, l'hegemonia cultural definitiva, i en conseqüència més efectiva, seria aquella en què una nació dominés a la resta oferint-los la noció exacta de la Veritat, perquè res del que pugués passar mai (fins i tot a l'interior d'un realisme modal com el de David Lewis, o fins i tot en un materialisme especulatiu com el que defensa als nostres dies Quentin Meillassoux!) podria alterar aquesta

¹⁹⁷⁸ PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hiparxiologia*. Catalònia, p. 117.

concepció *clàssica* de la Veritat, a diferència de les de Bellesa i Bé, les quals decaurien des del precís moment en què s'alteressin les condicions fàctiques del món tal com el coneixem.

Però malgrat la seva superioritat, la Veritat o la «Ciència» (entesa ara en el sentit filosòfic i empíric del terme) encara no ha trobat la nació que l'encarni, com si ho han fet la Bellesa i el Bé a l'antiguitat grecollatina: «com la història mateixa ens ensenya —afirma— l'art i la moral s'han presentat en els primers temps i la ciència ha vingut més tard».¹⁹⁷⁹ Això no significa que per al sorgiment d'aquest «classicisme científic», com anomena Pujols la doctrina que presumptament pogués aportar una nació que arribés al cim de la facultat cognoscitiva, no siguin necessàries unes condicions geogràfiques *superiors*, com les de Grècia i Itàlia. Coherent amb el seu sistema, Pujols defensa que una nació susceptible d'aquesta fita històrica només podria sorgir, de nou, a les ribes de la Mediterrània, en un poble llatí que esdevindria, doncs, el poble filosòfic per excel·lència, aquell que, suposant que existissin missions, aportaria a la humanitat la resolució de tots els problemes metafísics i aclariria, d'una vegada per totes, la veritat o falsedat de les religions. Com pot suposar el lector, aquest és el paper que Pujols, gelós, atribueix, tot i que amb les reserves que hem assenyalat, a la seva estimada pàtria: Catalunya. I si acabés resultant que «en aquest món no hi hagués missions per complir ni res que s'hi assembli —afirma— no ens estranyaria gens que Catalunya la realitzés un dia o altre, perquè amb missió o sense missió, si hem de dir la veritat, direm que respon al geni de la nostra terra d'una manera clavada».¹⁹⁸⁰

10.2.6. Les filosofies nacionals europees

Abans de passar a l'estudi de *com* s'apropia Pujols de la història de la filosofia als Països Catalans per demostrar les seves potencialitats per a construir un classicisme científic i, especialment, per a legitimar-se a ell mateix com el pensador més gran de tots els temps, ens cal analitzar per què, sempre segons Pujols, aquesta història és la millor de totes. Al cap i a la fi, per a un historista nacionalista com ell, ser el millor filòsof del món és sinònim de situar-se al cim de la tradició nacional encertada. Per tant, justificar la superioritat filosòfica dels pensadors catalans és tant o més important per a Pujols que proclamar-se'n l'hereu, l'amo i senyor. I aquesta tasca només es pot dur a terme d'una manera: per contrast amb la resta de presumptes filosofies nacionals.

Cap dels interlocutors anteriors del nostre debat havia pretès coronar-se rei de la filosofia catalana. Tampoc tenien una filosofia pròpia a defensar, amb l'excepció de Bové, Ruiz i d'Ors. Però Bové havia intentat dissimular tant com havia pogut la seva originalitat, i, per aquesta raó, havia intentat proclamar Lluïl el màxim

¹⁹⁷⁹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 386.

¹⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 366.

geni filosòfic. La veritat era, però, que el seu era un Llull modernitzat, que tenia més de Bové que de Llull i, per tant, no seria inconsistent llegir la seva maniobra historiogràfica com una doxografia encoberta. Ruiz i d'Ors van seguir un camí similar, declarant-se obertament deixebles de Llull, i, com hem insinuat, més del Llull del *Sistema científic lul·liano* que no pas de l'històric. Ara bé, a diferència de Bové, no van voler identificar les seves respectives filosofies amb la neolul·liana, tot i reconèixer-ne obertament la influència. Però, tot i això, les seves respectives filosofies no depenen d'aquesta influència ni, encara menys, d'una presumpta filosofia nacional catalana, malgrat que Ruiz i d'Ors estaven convençuts de la seva existència.

Contràriament a tots ells, Pujols vincula d'una manera essencial la Sumpèctica (el seu sistema filosòfic) amb la història de la filosofia als Països Catalans. Això no significa que no es pugui exposar la filosofia de Pujols de manera autònoma, tal com demostra la nostra monografia i el fet que, com el propi Pujols reconeix en varis llocs, en l'ordre de descobriment ideés primer la Sumpèctica abans de dedicar-se a estudiar la història filosòfica dels Països Catalans.¹⁹⁸¹ És més, contra el que propi Pujols defensava, realment no hi ha una dependència *epistemològica* entre els dos. L'autèntica relació es traça, precisament, a través d'una historiografia nacionalista de la filosofia. Aquesta és la que Pujols exposa al *Concepte general de la ciència catalana*, bastint, en paraules de Ramon Alcoberro, una *geneologia* de la història de la filosofia als Països Catalans que, justament per la manera com la manipula doxològicament, culmina en la Sumpèctica.¹⁹⁸²

Però insistim, tota aquesta maniobra no seria possible sense una caracterització, encara que sigui per contrast, entre el presumpte «classicisme científic» que pot aportar Catalunya, l'última i definitiva paraula del qual és Pujols, i la resta de filosofies nacionals. No debades, el mateix Pujols va definir el *Concepte general de la ciència catalana* com «una història comparada del pensament català amb el de les altres nacions que han pensat».¹⁹⁸³ Per aquesta raó, dedicarem aquest apartat a exposar com Pujols defineix i exposa les *set* filosofies nacionals de què s'ocupa al llibre a part de la catalana: la grega, la italiana, l'andalusa-castellana, la francesa, l'anglesa, l'escolesa i l'alemanya.

¹⁹⁸¹ Només per assenyalar dos fragments molt explícits i màximament distants en el temps, a l'inici i al final de la seva carrera: PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 351 i ss; PUJOLS, Francesc (10/09/1961) «Los tres destinos de España». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 484, pp. 6-7.

¹⁹⁸² ALCOBERRO, Ramon (2012) «Per llegir el *Concepte general de la ciència catalana*». Dins: PUJOLS, Francesc. *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, pp. VII i ss.

¹⁹⁸³ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 11.

Com s'aprecia, totes set són filosofies europees. Pujols surt ben poc d'Europa al llarg de la seva producció, amb les excepcions d'Israel, d'Aràbia i de l'Índia. El primer l'haurem de comentar en detall més endavant, en la mesura que, malgrat tot, és un país mediterrani, i, per tant, tot i que no europeu, és pretesament superior a la resta de nacions asiàtiques. La segona, en canvi, Pujols l'esmenta amb l'únic fi de poder parlar de l'Islam, un dels seus enemics doctrinals per excel·lència. Finalment, la tercera nació, l'Índia, la considera la nació que va engendrar el «panteisme» i fins i tot, al final de la seva vida, afirmava que havia estat el «bressol de la veritat política», referint-se al sistema de castes continguda a la llei de Manú.¹⁹⁸⁴ En qualsevol cas, no hi ha dubte de l'eurocentrisme que suposa aquesta tria. No debades, el mateix Pujols va a anomenar Europa el «cervell del món». Però no ha de sorprendre que algú que partia d'una teoria que defensa la superioritat intel·lectual dels pobles mediterranis desemboqués en un provincianisme d'aquesta magnitud.

Tot i això, cal advertir que no fa servir mai el terme «filosofia nacional», per la mateixa raó que posava en dubte el messianisme: «afirmar l'existència d'una filosofia nacional característica del geni d'un poble determinat —afirma a *La geografia espiritual de Catalunya*— sempre serà una cosa agosarada i qui sap si al marge d'una demostració convincent». De nou, el concepte li sembla massa proper al teleologisme. Ara bé, això no significa, per Pujols, que s'hagi de negar les presumptes afiliacions existents entre pensadors d'un mateix poble, ja que «si parlem d'una manera de pensar que ha fet tradició per obra d'un seguit de característiques persistents, d'una correntia espiritual que deixa un rastre fàcil de seguir (...) es pot donar per segur que la seva demostració (...) no serà cap cosa descordada».¹⁹⁸⁵ Així doncs, Pujols defuig l'essencialització de punts en comú i «característiques persistents» entre pensadors d'un mateix país, però no els nega pas. És ben significatiu que en aquest context usi precisament el terme «tradició», que, com sabem, al debat sobre la filosofia nacional catalana està carregat de connotacions. No és que Pujols segueixi la concepció de Torras i Bages, en absout. Al contrari, més avall estudiarem les seves discrepàncies. Més aviat, el que Pujols fa és resignificar el terme com a alternativa a la «filosofia nacional» de Bové, que, tot i que s'havia usat per combatre l'historicisme feble de Torras i Bages, a Pujols li sembla que peca precisament d'un historicisme massa fort i essencialista. Per tant, per Pujols el filòsof d'una mateixa nació poden haver creat «tradició» en el seu país, sense que això signifiqui que, pel fet de pertànyer a aquesta «raça», hagin de filosofar necessàriament d'aquesta

¹⁹⁸⁴ PUJOLS, Francesc (10/09/1961) «Los tres destinos de España». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 484, pp. 6-7. Sobre aquesta qüestió, exclusiva de la tercera etapa del pensament de Pujols, la més mal coneguda, vegeu: PÉREZ, Max (2023) *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

¹⁹⁸⁵ BLADÉ, Artur (2003) *La geografía espiritual de Catalunya. El pensament de Francesc Pujols*. Llibres de l'Índex, p. 63.

manera. De fet, la possibilitat de discrepar de la tradició filosòfica nacional és un factor crucial en la historiografia de Pujols, inclús *necessària* per al desenvolupament de la tradició.

Fins a tal punt és dèbil la concepció de «tradició filosòfica nacional» de Pujols, que al final de la seva vida va afirmar que «tres pueblos hay solamente en la historia que hayan tenido unidad de pensamiento»: Escòcia, Alemanya i els Països Catalans. A diferència de la resta de pobles, en aquestes tres nacions, afirma Pujols, «los filósofos que se han sucedido han partido de un principio único que se ha hecho tradicional en el país», i, gràcies a això, «el pensamiento se ha desarrollado en una sola acción de los pensadores comunicándose los unos a los otros».¹⁹⁸⁶ En canvi, a la resta de pobles amb tendència racional, «cada filósofo guiado por el espíritu de contradicción tan frecuente en los seres ha empezado contradiciendo de antemano al anterior».¹⁹⁸⁷ Lògicament, la concepció de Pujols és errònia, tal com posa de manifest la moderna sociologia de la filosofia. Però independentment del seu valor de veritat, aquesta interpretació aclareix com entenia les «filosofies nacionals» i la seva crítica a l'essencialisme d'aquestes. Per Pujols, no hi ha tal cosa com el determinisme filosòfic. Cadascú és lliure d'adoptar o crear la filosofia que més li plagui, com posa de manifest el presumpte caos de la història de la filosofia. Ara bé, això no significa que, gràcies a aquesta mateixa llibertat, no puguin sorgir tradicions nacionals, és a dir, la tendència d'alguns pensadors a filosofar igual als seus predecessors més propers. Les causes que poden portar a això poden ser múltiples: la llengua, la proximitat geogràfica, un accés més fàcil a l'obra i, és clar, el presumpte «caràcter racial». Però no és necessari, com es posa de manifest, segons Pujols, en què només els tres pobles esmentats ho hagin dut a terme. No cal dir que, aquí, la inclusió d'Escòcia té una forta càrrega teòrica, atès l'ús que se n'havia fet amb anterioritat en el debat de la historiografia catalanista de la filosofia. Però, com veurem, la contraposició entre Alemanya i els Països Catalans serà tant o més important.

Finalment, de la tria de «tradicions filosòfiques nacionals» encara cal aclarir un altre aspecte, crucial per a la correcta comprensió del *Concepte general de la ciència catalana*. A l'interior mateix de les filosofies europees, hi ha filosofies de primera i de segona, en funció, de nou, de les seves condicions geogràfiques. La jerarquia no respon pas a una diferència de qualitat o quantitat, sinó d'*encert*. La distinció és entre les filosofies meridionals i les septentrionals d'Europa, posant la frontera altra vegada en la proximitat o llunyania del Mediterrani i, en concret, «traçant una doble línia, del Septentrió al Migdia i de Llevant a Ponent del nostre hemisferi, (...) una creu que tindrà la cruïlla a Catalunya».¹⁹⁸⁸ Per què Catalunya com a punt de referència? Segons Pujols, perquè

¹⁹⁸⁶ PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y misión de Occitania». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 485, p. 6.

¹⁹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸⁸ BLADÉ, Artur (2003) *La geografía espiritual de Catalunya. El pensamiento de Francesc Pujols*. Llibres de l'Índex, p. 40.

«pot ésser considerada el moll de l'ós planetari, el punt dolç de l'entrefoc de la història i de la civilització humanes», és a dir, per les seves extraordinàries o, més ben dit, *insuperables* condicions geogràfiques, que la fan ser la regió amb les condicions naturals més ben adaptades a la vida humana. Vegem com ho evoca ell mateix a *La geografia espiritual de Catalunya*:

Si a ull nuu observem la situació geogràfica interior de Catalunya, constatarem que reuneix el bo i millor de la natura: la muntanya olímpica i la vall riallera, el cicle afrós i la plana suau, el riu majestuós i el xaragall joganer, la falda imponent i la cala gentil... Terra a mida de l'home, humanitzada ja per gràcia de la geografia a partir de les primeres albaides del món (...) equidistant del Pol Nord a l'Equador i de l'Àsia a l'Amèrica del Nord, es troba al bell mig de l'escenari universal on s'ha desenvolupat, dels temps antics als temps moderns, tota civilització (...) entre el sol i la boira tal com per geografia material s'ajunten i es pasten la llum i l'ombra com la farina i l'aigua.¹⁹⁸⁹

Els factors que Pujols posa de relleu, doncs, són principalment l'absència d'accidents geogràfics desafiants i, sobretot, la climatologia temperada. Per això no dubte a qualificar-la de «terra a mida de l'home». Lògicament, no nega que hi hagi altres regions de la Terra que puguin complir alguna o fins i tot ambdues condicions, però sí afirma que el *súmmum* d'aquestes qualitats només es troben a Europa i, concretament, on hi ha «el millor clima del món (...) que és clima de pins, vinyes, oliveres i llaurers i hi ha el sol atemperat per l'aire del Mediterrani, que és més fresc que l'ombra».¹⁹⁹⁰ És per aquesta raó que Grècia, Itàlia i Catalunya són les tres terres clàssiques, perquè són les úniques que, *stricto sensu*, gaudeixen d'aquesta natura humanitzada. Si Pujols creia en una superioritat geogràfica major de Catalunya sobre les altres dues, com sembla ser el cas, no va justificar-ho mai, però no és difícil adonar-se de per on anirien els trets.

Així doncs, la geografia d'una banda i altra del continent, amb Catalunya com a punt de referència, determinen els caràcters i filosofies nacionals de les seves respectives nacions. I quines són, aquestes orientacions filosòfiques? Malgrat que cada nació té la seva pròpia, Pujols generalitza i les divideix de la manera següent: les nacions meridionals tenen tendència al *realisme* i les septentrionals, tendència a l'*idealisme*. Pel fet de ser nacions europees civilitzades, totes elles són susceptibles d'usar la raó i cultivar la filosofia. Ara bé, la diferència primordial és l'ús que fan d'aquesta facultat, dirigint-la cap a l'estudi de la realitat o, contràriament, cap a la negació d'aquesta mateixa realitat. Vegem-ho en detall.

¹⁹⁸⁹ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁹⁹⁰ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 227.

10.2.6.1. El Meridió: idealitzar el real

Els meridionals europeus habiten, segons Pujols, en un presumpte jardí de les Hespèrides, on, precisament per la seva amable geografia, no és natural que sorgeixi un odi cap a la realitat, sinó més aviat al contrari. Això inclina la seva gent a tenir una actitud contemplativa i afirmativa amb l'entorn, sense necessitat, per tant, d'una excessiva inventiva tecnològica que els permetés modificar-la. Referint-se als catalans, però essent aplicable a la resta de nacions meridionals, afirma que «voltants de la realitat que ens volta, que és una realitat que no li manca res, perquè ni el Sol la crema ni el fred la glaça» és natural que els meridionals visquem «sense pensar en canviar-la i fer-la nova».¹⁹⁹¹ Per què crear un entorn artificial quan ja es viu a un indret idoni? Per posar-ho de manifest, Pujols assenyalava la presumpta falta d'inventors catalans, amb l'excepció de Narcís Monturiol, inventor del submarí, que, malgrat tot, a Catalunya no va trobar un veritable suport financer per la seva idea, «perquè només podia arrelar —afirma Pujols— sembrada en aigües estrangeres, amb la condició d'haver germinat en un cervell del Nord, que són els cervells expressos per a la invenció».¹⁹⁹²

No debades, la sensibilitat i voluntat dels meridionals no es veuen tan alterades com la dels septentrionals, degut a habitar, de nou, en una geografia privilegiada. Això els permet tenir una percepció *verídica* de la realitat, sense intromissió de la voluntat, que, en els moments d'alta civilització, dona com a fruit una cosmovisió plenament realista: «aquest clima que tenim sense calor ni fred, que és una primavera que dura tot l'any, perquè les fulles de la tardor no cauen fins que torna l'Oreig de la primavera, no ens serveix sinó per a fer-nos veure les coses tal com són i més clares que l'aigua i, per consegüent, no vivim d'il·lusions (...) sinó que toquem la realitat crua i nua sense boires».¹⁹⁹³ Aquest realisme, fruit d'un gaudi estètic per la geografia, no significa, però, que tots els meridionals conclouin una filosofia hedonista i optimista. Més aviat al contrari, afirma Pujols. El contacte i visió directa de la realitat, i especialment de la ineludibilitat de la mort, fa que els meridionals siguin pessimistes i amb una gran tendència *espiritual*:

Veiem que d'aquest món no se'n pot esperar res perquè no hi ha res definitiu i coneixent que aquí hi som de pas, i que avui hi som i demà no, ens desentenem de tot ço que és material per a concretar la nostra atenció en ço que és definitiu i universal (...) [i] aquest clima, en lloc de fer-nos gosar, ens fa veure el món tal com és i esperonats pel dolor que ens ha

¹⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 208.

¹⁹⁹² *Ibidem*, p. 209.

¹⁹⁹³ *Ibidem*, p. 227.

d'acompanyar fins darrera hora (...) estudiem la realitat tal com és per a conèixer-la i saber les esperances que ens queden, si és que l'estudi del natural en deixa algunes.¹⁹⁹⁴

És el cas d'una nació que, malgrat no ser estrictament europea ni tenir filosofia en el sentit estricte del terme, Pujols tracta amb tanta o més assiduitat que la resta i li serveix de paradigma del realisme meridional: Israel.

El realisme pur: Israel

Segons Pujols, en efecte, els jueus són uns «realistes purs i absoluts», propietat que els prové del fet de ser «tan mediterranis com nosaltres», referint-se, amb aquest «nosaltres», als catalans. No obstant això, tenen un defecte capital respecte la resta de nacions meridionals europees, i és el fet de *prescindir* completament de la racionalitat. La seva, afirma Pujols, «és una ciència que no devé de la raó, sinó de la visió, és dir que no ve de la intel·ligència pròpiament, sinó dels cinc sentits (...) [perquè] no hi apliquen la raó de cap manera».¹⁹⁹⁵ Això comporta que els jueus, tot i haver descobert o, més ben dit, *visit* la Veritat, («la concepció del món i de la vida que fins avui s'ha de considerar com la visió científica que es coneix»), no l'hagin pogut ni volgut demostrar de cap manera.¹⁹⁹⁶ Contràriament, el que fan, encara que sembli paradoxal, és que «tenint els fets i les lleis naturals davant dels ulls i damunt la taula, els hi posen una base falsa que nosaltres sostenim que és la mateixa realitat sobrenaturalitzada i vestida amb la visió exagerada i ponderada del natural».¹⁹⁹⁷ Pujols es refereix als relats bíblics, és a dir, a l'explicació *mítica* de la realitat que, malgrat tot, els jueus presumptament percebrien i exposarien correctament a través de la llegenda. És per això que, amb la ironia que el caracteritza, qualifica al poble jueu de «borratxo de la realitat».¹⁹⁹⁸

Pot sorprendre que Pujols, un anticlerical declarat, que ataca el catolicisme una vegada i una altra al llarg del llibre que estem estudiant, defensi la Bíblia com el llibre *definitiu* on hi ha continguda tota la veritat. Però una cosa no té res a veure amb l'altre, assegura. Que el contingut estètic, ètic, legal i fins i tot ontològic que es descriu a la Bíblia sigui l'autèntic no vol dir que estigui ben exposat, defensat ni demostrat. L'exposició bíblica és una exposició fallida, plegada d'errors i que no dona cap bona raó per dir el que diu. En

¹⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 227.

¹⁹⁹⁵ *Ibidem*, p. 167.

¹⁹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁹⁷ *Ibidem*, p. 168.

¹⁹⁹⁸ *Ibidem*.

conseqüència, és erroni defensar a la Bíblia tal com la trobem, i encara més infundat constituir-ne tota una institució eclesiàstica, com fa l'església, la qual, afirma Pujols, acaba «pactant amb la mentida per a aguantar l'*status quo*».¹⁹⁹⁹ És per això que malgrat que «el poble de la Bíblia és el més gran que hi ha hagut en les tres branques principals de l'activitat humana que són la dialèctica, l'estètica i l'ètica, o sia en la intel·ligència, la sensibilitat i la voluntat», ja que «té un llibre com la Bíblia que estèticament parlant és mil vegades superior a totes les obres estètiques dels altres pobles i (...) ha sigut el poble jurídic per excel·lència», no es pot seguir el poble jueu al peu de la lletra, perquè de la realitat «no hi fan ni l'anàlisi, ni la síntesi ni en poden treure les conseqüències que es poden treure d'aquest objecte».²⁰⁰⁰

Per tant, insistim, allò que presumptament els manca, als jueus, segons Pujols, és precisament la qualitat pròpia d'Europa, la racionalitat, i això comporta que la seva cosmovisió, veritable *descripció* dels principis immutables i la realitat, quedi orfe d'una demostració filosòfica o científica. Aquest error és el que corregeixen els pobles europeus del sud, els quals, gaudint igualment del realisme que els infon el Mediterrani, aconsegueixen generar explicacions racionals d'aquesta cosmovisió.

Dit així, podria semblar que Pujols estigués afirmant que, d'alguna manera, els pobles meridionals no fan res més que demostrar les veritats contingudes a la Bíblia, la presumpta Veritat *pervebuda* pels jueus. I, en certa manera, és així. Ara bé, cal tenir present que, a diferència dels jueus, que van dedicar-se a totes les branques de l'esperit (el coneixement, la sensibilitat i la voluntat), les nacions meridionals europees solament van destacar en *una* d'aquestes branques, aportant la demostració racional definitiva (la «clàssica», en diu Pujols) pendent pels jueus. Grècia ho va fer amb la sensibilitat, l'estètica, la Bellesa i l'art. Itàlia, amb la voluntat, l'ètica, el Bé i el dret. Finalment, Catalunya podria ser la nació que demostrés les certeses de la intel·ligència, la dialèctica i la Veritat intuïdes pels jueus. Al cap i a la fi, els meridionals el que farien és «idealitzar el real», ja sigui amb llegendes, com els jueus, o amb la filosofia, com els europeus.²⁰⁰¹

El realisme estètic: Grècia

Entrant Grècia en una època de civilització durant l'antiguitat, Pujols afirma que hi «trobem la filosofia posada al mig dels tres grans continents d'Europa, Àsia i Àfrica», hereva de les cosmologies egípcia, índia i jueva. Concretament, Pujols assenyala que els grecs «tenint tot el naturalisme que tenim tots els que som fills

¹⁹⁹⁹ *Ibidem*, p. 338.

²⁰⁰⁰ *Ibidem*, p. 166-168.

²⁰⁰¹ *Ibidem*, p. 168.

del voltant del Mar Mediterrani (...) [també] té la gran espiritualitat asiàtica que com tots sabem va arribar a tenir la concepció de la immortalitat de l'ànima que és la concepció més gran que ha tingut la humanitat».²⁰⁰² Aquesta «pasta filosòfica» entre l'espiritualitat asiàtica (es refereix als indis i jueus) i el racionalisme europeu, és la que caracteritza Grècia en l'àmbit filosòfic, procurant *demonstrar* les veritats religioses ja vistes per Israel.

Que són els grecs qui inicien el veritable procés *racional* o filosòfic de la humanitat, però, no és pas per l'absència ni el desús dels mites en el seu pensament, sinó, afirma Pujols, «per donar el primer pas que s'ha de donar per supeditar el sacerdot al filòsof i (...) sense la pretensió ridícula de voler separar la religió de la ciència».²⁰⁰³ Certament, Pujols no només no concep un pas del mite al logos a la Grècia antiga, sinó que inclús n'arriba a posar en dubte la seva racionalitat que, més aviat, entén com a defectuosa. Concretament, afirma que «en el ram dialèctic es van quedar pel camí» i que tot i «havent sigut doncs el poble grec el poble de la terra que ha vist la veritat més de prop», conjuntament amb els jueus, «hem de reconèixer que no la va sapiguer fixar i se la va deixar escapar de les mans voltant-li tant lluny que cap més poble l'ha vista ni s'hi ha pogut acostar tant com els grecs».²⁰⁰⁴

El defecte capital dels grecs és allò mateix que els va fer gaudir de més fama, a saber, el seu «classicisme estètic». Com ja hem explicat, la nació grega és, per Pujols, la materialitzadora de la Bellesa. El seu art és l'art definitiu i insuperable. Ara bé, aquesta tendència estètica és la que, alhora, contamina el seu pensament filosòfic, impossibilitant-los arribar al classicisme científic. En pròpies paraules de Pujols, «el més característic d'aquell país (...) [és que] es caracteritza per solucionar estèticament la dialèctica que és una cosa molt diferenta que l'expressar estèticament els productes dialèctics».²⁰⁰⁵ No és que els grecs embolcallessin la seva filosofia amb una forma estètica, usant llenguatge i gèneres bells, sinó que el contingut de la seva filosofia depèn *essencialment* de la seva estètica. És per això que afirma, referint-se a la Veritat, que si «no haguessin sigut tan artistes com eren (...) l'haurien establert científicament».²⁰⁰⁶ Grècia és, doncs, una oportunitat perduda en el ram científic.

Històricament, aquesta feblesa epistemològica es posa manifest, afirma Pujols, en què «la Grècia va tenir totes les escoles que després han descabdellat els altres pobles, de tal manera que no es pot dir que cap

²⁰⁰² *Ibidem*, p. 276.

²⁰⁰³ *Ibidem*, p. 277.

²⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 275.

²⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 279.

²⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 275.

d'aquestes escoles siguin típiques i peculiars de Grècia».²⁰⁰⁷ Més que filosofia nacional grega, doncs, estrictament s'ha de parlar d'una *tendència filosòfica* grega a solucionar els problemes epistemològics a través de l'estètica. I, a més, afirma que l'única aportació original del país és «l'escola que podríem formar afegint l'escola de Pitàgoras amb la de Plató que l'un des de l'un cantó i l'altre des de l'altre representen el punt dolç del pensament grec».²⁰⁰⁸ Tots ells, però, cometien el mateix error: que «demostrin les coses sense acabar-les de demostrar i la meitat de la demostració que deixen en l'aire l'omplen amb aquelles tres qualitats estètiques esmentades o sia amb la grandesa, l'harmonia i la gràcia».²⁰⁰⁹

Al *Concepte general de la ciència catalana*, Pujols només estudia *quatre* filòsofs grecs de l'antiguitat i, per què no dir-ho, els més tòpics: Pitàgores, Sòcrates, Plató i Aristòtil. El cas de Plató és el més paradigmàtic, és clar, per la forma literària de la seva obra. Ara bé, insistim, per Pujols l'estètica grega travessa la forma i el gènere emprat pels seus filòsofs i arriba fins al contingut mateix del seu pensament, oferint obres d'art (en el cas de Plató, mites) per demostrar les veritats allà mateix on els jueus oferien llegendes irracionals. És per això que Plató, afirma Pujols, «era un gran poeta dramàtic que va deixar d'escriure drames per a dedicar-se a la filosofia en cos i ànima i nosaltres trobem que en comptes de deixar d'ésser poeta dramàtic no va fer més que escriure drames filosòfics que són els diàlegs, portant-hi la poesia que va treure dels drames».²⁰¹⁰ El mateix es pot dir de Pitàgores, segons Pujols, qui interpreta l'harmonia de les esferes i d'altres tesis d'aquesta escola com a meres metàfores que volen demostrar artísticament les lleis de la realitat, com ara la immortalitat de l'ànima i la palingenèsia, ambdues veritats ja percebudes pels pobles asiàtics, com la Índia i, especialment, Israel.²⁰¹¹

Val a dir, tanmateix, que molt al final de la seva vida Pujols va modificar aquesta mala consideració cap al pitagorisme, arribant-se a qualificar ell mateix de pitagòric. Certament, en l'últim conjunt d'articles que va publicar, l'any 1961, afirma que «el pensamiento filosófico tradicional de Cataluña [está] destinado como podemos ver a demostrar la verdad más grande de Pitágoras, proclamada hace veinticinco siglos y heredada por Platón», referint-se a la constitució i futura immortalitat de l'ànima.²⁰¹² Aquesta, en efecte, era una «idea encaminada a trobar una raó a la sofrença humana i a viure sense fer mal, és a dir, moralment, virtuosament,

²⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 276.

²⁰⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁰⁹ *Ibidem*, p. 281.

²⁰¹⁰ *Ibidem*, p. 278.

²⁰¹¹ *Ibidem*.

²⁰¹² PUJOLS, Francesc (07/07/1961) «El mes de los ángeles». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 482, p. 7.

fou recollida per Pitàgoras, que va passar-la a Plató i aquest a la filosofia i a la concepció religiosa del poble jueu». ²⁰¹³ Però, continua als articles esmentats, «Platón, el magno discípulo de Pitágoras (...) como todos los grandes sabios de los tiempos antiguos, murió sin mostrar el descubrimiento, por lo que la humanidad no pudo aprovecharlo». ²⁰¹⁴ D'aquí que Pujols, a la tercera etapa del seu pensament, defensés que la seva filosofia aconseguia, de manera definitiva, acabar allò que s'havien proposat els grecs (o, més ben dit, els pitagòrics i platònics, de qui eren hereus els catòlics): demostrar les veritats de la religió.

Finalment, d'Aristòtil, Pujols només en constata la seva tendència empírica per trobar el principi de la Veritat: «perquè si Plató el troba o diu que el troba, és mitjançant la hipòtesi tan atrevida com poc fonamentada de que l'abstracte és concret (...) Aristòtil que era molt més conseqüent renuncia definitivament a la concreció en si mateix i només admet les qualitats generals de l'èsser». ²⁰¹⁵ Això fa que Aristòtil, afirma Pujols, «sigui l'únic home del món que va intentar fins a cert punt i a la seva manera el que els catalans volem fer», a saber, el classicisme científic, i per això hi traça una llarga comparació amb Ramon Llull que comentarem quan parlem de qui Pujols considera el filòsof nacional de Catalunya. ²⁰¹⁶

El realisme legal: Itàlia

Itàlia té el presumpte honor d'haver aportat a la humanitat el «classicisme ètic», fruit, afirma Pujols, que des de l'antiguitat «els romans es van especialitzar en l'organització ètica, [i] la van portar al dret». ²⁰¹⁷ Lògicament, Pujols es refereix al dret romà, que considera la solució definitiva als problemes legals i d'organització social de la humanitat. La raó és que, segons la metafísica de Pujols, la propietat privada és un factor imprescindible per promoure la separació de l'esperit i la matèria. ²⁰¹⁸ En les mateixes paraules de Pujols, «el bien que nos dió el Derecho Romano es solo el bien de la vida presente, porque el bien eterno es la separación absoluta», però, al garantir aquest bé, «el Derecho Romano (...) establece las leyes de la propiedad, que es la base de la separación». ²⁰¹⁹ En concret, afirma que és gràcies a la garantia legal de la propietat privada

²⁰¹³ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, p. 338.

²⁰¹⁴ PUJOLS, Francesc (10/09/1961) «Las tres potencias del alma». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 484, p. 8.

²⁰¹⁵ *Ibidem*, p.

²⁰¹⁶ *Ibidem*, pp. 105-106.

²⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 168.

²⁰¹⁸ PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 77 i ss.

²⁰¹⁹ PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y Misión de Occitania». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 485, p. 7.

que sorgeix la possibilitat de «viure sense treballar», és a dir, viure de rendes. Aquesta és la situació socioeconòmica idònia per al desenvolupament d'activitats que tinguin com a mera finalitat el plaer (primordialment, estètic, però estès a tots els sentits i pràctiques materials, fins i tot la cuina i el sexe) i, consegüentment, la pràctica que activa d'una manera òptima el procés viceversic i l'espiritualització de les facultats.²⁰²⁰

No hi ha dubte que aquesta és una qüestió completament polititzada, com ho posa de manifest que el mateix Pujols la va utilitzar per combatre el socialisme: «la propiedad, que hasta el siglo pasado fue considerada sagrada —afirma Pujols—, hoy por influencia del marxismo, hijo de la ignorancia, la miseria y la envidia, es considerada profana y ni los gobiernos que se titulan conservadores la respetan. Solo la Pantología —conclou— podrá devolvernos el valor apalágico que le descubrió el pueblo romano».²⁰²¹ És més, al final de la seva vida, durant la tercera i última etapa del seu pensament, va arribar a idear un sistema teocràtic basat en les castes hindús pel qual la societat s'organitza en estaments oberts (és a dir, assolibles per tothom) que, en últim terme, sostenien una classe d'intel·lectuals que, gràcies a la garantia legal de la propietat privada, podien viure de rendes i dedicar-se lliurement al gaudi per tal de separar els seus esperits. D'aquesta manera, s'asseguraria i promouria políticament la separació de l'esperit.²⁰²²

Independentment d'aquestes consideracions del final de la seva vida, allò que a nosaltres ens interessa ara és constatar com Pujols entenia que aquest geni ètic d'Itàlia afectava directament sobre la seva filosofia nacional. Certament, com en el cas grec, Pujols afirma que la filosofia italiana no ha arribat mai a un classicisme científic (és a dir, a resoldre els problemes epistemològics) perquè la seva tendència legalista li ho impedia. Tot i tractar-se d'un poble realista, com els jueus, el seu esforç ha estat més aviat pragmàtic, orientat en els problemes socials, polítics i legals de la humanitat. Allò que el diferencia de la resta de pobles amb propostes polítiques és, però, insistim, el seu realisme, que els va fer adonar de la vinculació estreta entre la

²⁰²⁰ Sobre el «viure sense treballar» com un model ètico-espiritual de Pujols, vegeu la nostra monografia: PÉREZ, Max (2023) *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

²⁰²¹ PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y Misión de Occitania». *Revista Gran Via de actualidades, artes y letras*, 485, p. 7.

²⁰²² Sobre aquest sistema politicoteocràtic de Pujols, per tal d'assegurar la separació de l'esperit, vegeu: PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y Misión de Occitania». *Revista Gran Via de actualidades, artes y letras*, 485, p. 7. I per a una exposició sistemàtica de la qüestió, vegeu de nou el nostre: PÉREZ, Max (2023) *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

propietat privada i les funcions espirituals. Segons Pujols, aquesta tendència ja es fa palesa en la filosofia i literatura romanes, ambdues plenament moralistes. L'únic filòsof d'aquest període que esmenta al *Concepte general de la ciència catalana* és Ciceró, qui, segons Pujols, no va fer res més que «aplegar tots els materials i documents que va poguer per a donar una base de sustentació al sistema ètic que li sortia de dintre».²⁰²³ Això mateix explica que no hi hagués una gran riquesa filosòfica a la Itàlia antiga, afirma Pujols, perquè el seu geni realista i racional va dirigir-se cap al problema del dret.

No obstant això, la filosofia italiana no s'acaba pas amb l'imperi romà. Pujols constata que, a diferència de Grècia, Itàlia va donar grans pensadors durant l'edat mitjana, tots ells, però, supeditats al geni legal i moral de la seva nació. De tots ells, Pujols destaca, és clar, a Tomàs d'Aquino que «no fa més que complir el programa italià com el va complir Ciceró».²⁰²⁴ En concret, Pujols considera que Tomàs, contra qui es mostra força hostil, no va fer més que acceptar «tot el que s'havia dit i escrit sobre totes les matèries que ell tractava (...) [i] anar acceptant tot el que se li presenta, siguin fets, siguin hipòtesis, siguin llegendes, i amb la sola condició que expliquin el fet moral», és a dir, «acceptar totes aquelles teories, fets i llegendes que puguin mantenir i defensar el vigor del dret».²⁰²⁵ Així doncs, Pujols entén que Tomàs va heretar i acceptar *acríticament* les llegendes jueves i les filosofies estètiques dels grecs i va usar-les per a construir el seu sistema moral, usant-les com a «materials científics», és a dir, «els articles de la fe no s'havien de discutir, sinó que s'havien de creure i acceptar com a veritats per a treballar-hi com se treballa sobre qualsevol altre fet».²⁰²⁶ És gràcies a això que Tomàs cosa que el converteix en «el moralista més gran que ha existit mai».²⁰²⁷

Així, per exemple, Pujols afirma que aquesta metodologia va permetre Tomàs perfeccionar a Aristòtil, qui «a l'arribar a la moral flaqueja i perd el do de l'observació, arribant a conclusions que denoten d'una hora lluny que veia el fet moral d'una manera confosa» i, en canvi, Tomàs que «el veia més clar que l'aigua, en aquest punt supera trenta mil vegades a Aristòtil i li pot donar lliçons».²⁰²⁸ Per tant, la gran virtut de Tomàs d'Aquino, filòsof meridional que assenta definitivament el que Pujols anomena «escola catòlica de filosofia», és «l'haver presentat el fet moral com un fet», i la seva obra «no és més que una construcció supeditada al

²⁰²³ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 110.

²⁰²⁴ *Ibidem*.

²⁰²⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁰²⁶ *Ibidem*, p. 24.

²⁰²⁷ *Ibidem*.

²⁰²⁸ *Ibidem*, p. 110.

triomf absolut de la moral».²⁰²⁹ Inclús, «la superioritat absoluta de la moral sobre Déu i sobre totes les coses», una concepció que, segons Pujols, es contraposarà màximament amb la filosofia septentrional, la qual supeditarà la moral a la voluntat divina.²⁰³⁰

Com la resta de meridionals, però, Tomàs d'Aquino és un frau intel·lectual. Tot i teoritzar correctament les qüestions fonamentals de la religió, no les demostra. Igual que els grecs fonamentaven les seves teories en mites i metàfores, i els jueus en llegendes, Tomàs, com a representant últim de la filosofia italiana, fonamenta tota la seva tasca sobre les improvisades teories anteriors, és a dir, sobre «materials científics» defectuosos. La seva obra és com una gran recopilació que, precisament per la seva naturalesa *antològica*, fa l'efecte de superar les fonts que esmenta, però el cert és que, precisament per fonamentar-s'hi, les seves tesis resten tan injustificades com les de la resta de pobles mediterranis que hem estudiat. Aquí, de nou, Pujols assenyala el cristianisme com a culpable. És propi de l'escola catòlica de filosofia, afirma, «acceptar els fets generals sense donar-los-hi més base que la revelació bíblica», seguint els passos dels jueus, exactament igual que Tomàs. Al cap i a la fi, doncs, l'església catòlica és depenent de les filosofies defectuoses d'aquestes nacions meridionals i, en conseqüències, queda «fonamentada com està en la mentida».²⁰³¹

A principis de segle XX, assegura Pujols, Itàlia i els pensadors catòlics d'arreu procuren redreçar aquest error filosòfic de la seva doctrina aportant-hi dades científiques que els permetin recolzar fidedignament les seves afirmacions. Al *Concepte general de la ciència catalana*, Pujols esmenta els esforços de la Universitat de Lovaina del seu temps i a Joseph Mercier (1851-1926), el seu rector i inspirador intel·lectual. Però el cert és que el seu esforç és en va, assegura Pujols, ja que, al catolicisme, les ciències empíriques «no li poden fer res ni en pro ni en contra».²⁰³² En canvi, aquesta actitud experimentalista dels catòlics posa de manifest un fenomen molt més greu, segons Pujols: la seva «septentrionalització». I certament, Pujols afirma contundentment que la nació que sustenta aquesta doctrina religiosa, Itàlia, està en franca decadència precisament per una «invasió» de la filosofia septentrional al país, que colonitza el pensament de tots els seus pensadors contemporanis, catòlics o no, i fa que «si avui no estessin com estan i no s'haguessin germanitzat fins al moll dels ossos, farien el mateix que feien en temps de Sant Tomàs».²⁰³³ Així, el país queda «espatllat

²⁰²⁹ *Ibidem*, p. 111.

²⁰³⁰ *Ibidem*, p. 113.

²⁰³¹ *Ibidem*, p. 224.

²⁰³² *Ibidem*.

²⁰³³ *Ibidem*, p. 25.

pel septentrionalisme que els invadeix tant com a nosaltres» i que provoca la «decadència de la nació (...) que és un factor que s'ha de tenir sempre present per a explicar els moments que Itàlia perd el seu dret», com ho eren, segons Pujols, els del noucents.²⁰³⁴

El materialisme religiós: Andalusia i Castella

El cert és que, tot i seguir el geni de la seva nació, la Itàlia medieval, amb Tomàs d'Aquino al capdavant, no feia altra cosa que reaccionar contra el crit d'una nació meridional veïna, aquella que Pujols, sense concretar més i amb la incorrecció política de l'època, anomena «els moros».²⁰³⁵ Tot i aquest qualificatiu, Pujols deixa clar que no s'està referint a Aràbia, ni Pèrsia, ni nord d'Àfrica ni a la Mauritània, sinó, contràriament, als «moros de l'escola de Còrdova».²⁰³⁶ Inevitablement, Pujols pensa en el regne de l'Al-Àndalus, i, en concret, necessita, en el seu quadre historicista, atorgar qualitats nacionals al poble que va veure florir a Ibn Ruixd "Averrois", contra qui van enfrontar-se frontalment Tomàs d'Aquino i Ramon Llull, els filòsofs nacionals dels seus respectius pobles. Al cap i a la fi, si esmenta Averrois és amb l'única finalitat de posar l'averroisme en relació amb aquests pensadors.

Val a dir, però, que al *Concepte general de la ciència catalana*, la caracterització nacional d'Averrois és molt deficient. És coherent amb la seva teoria que l'actual Andalusia, un territori indubtablement mediterrani, tingués tendència al realisme filosòfic i, a la pràctica, un gran interès per les qüestions espirituals. A més, res impedeix que, igual que la resta de territoris meridionals anteriors, els andalusís fossin susceptibles d'un pensament racional, com, de fet, posaria de manifest la història de la filosofia a l'Al-Àndalus. Ara bé, de tot això, Pujols no en diu ni una paraula. Contràriament, es limita a exposar a grans trets el pensament d'Averrois, i de quina manera. Segons afirma, aquesta filosofia, «que havia nascut entre els moros de l'escola de Còrdova, (...) va ésser la primera investida filosòfica contra els obstacles tradicionals de la ciència», però, afegeix tot seguit, «va ser una investida que per comptes d'enlairar la ciència i posar-la al nivell de la dogmàtica enemiga la va rebaixar fins a les potes del cavall, perquè va coincidir amb el criteri materialista i vulgar que tenen tots els pobles de la terra».²⁰³⁷

²⁰³⁴ *Ibidem*, pp. 109-110.

²⁰³⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁰³⁶ *Ibidem*, p. 26.

²⁰³⁷ *Ibidem*, p. 19.

Com pot veure's, Pujols equipara l'averroisme amb el pensament materialista, fins al punt que, arriba a afirmar, «era l'ateisme materialisme modern o sia la filosofia popular actual».²⁰³⁸ Lògicament, la comparació no té ni cap ni peus, però ens ajuda a comprendre la concepció historicista de Pujols i, de nou, il·lustra la maniobra política subjacent al *Concepte general de la ciència catalana* contra, entre d'altres, la filosofia llibertària del seu moment. Averrois, com l'únic representant que esmenta de la presumpta nació andalusí, no hauria racionalitzat res més, amb la seva teoria de la doble veritat, que una concepció popular del materialisme i l'ateisme que sorgeix a tots els pobles del món i en totes les èpoques, les quals, simplement «materialitzen la religió».²⁰³⁹ Poc geni sembla que se li pugui atribuir a aquesta presumpta nació andalusí, doncs, des dels estàndards de Pujols.

No obstant això, aquests comentaris sobre l'averroisme no tindrien més importància si no fos perquè, a continuació, Pujols suggereix una continuïtat intel·lectual entre els «moros» cordovesos i els pensadors castellans posteriors que, en les seves pròpies paraules, «fa veure la diferència de Catalunya amb la resta d'Espanya, il·luminant la diferència radical del que anys a venir va ésser la mística castellana».²⁰⁴⁰ Tot i que al *Concepte general de la ciència catalana* no en diu res més, a les obres posteriors Pujols va desenvolupar aquest paral·lelisme, justificant-nos a afirmar l'existència (sempre, dins la seva teoria, és clar) d'una nació andalusocastellana amb un mateix «caràcter nacional» i filosòfic.

En efecte, a la seva *Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola*, Pujols afirma que «l'ideal» polític i intel·lectual de l'Al-Àndalus musulmana havia estat exactament el mateix que el de la posterior Castella imperial:

Els castellans, amb llur esforç imperial universal, no van fer més que continuar el sistema hegemònic dels mahometans que acaben d'expulsar d'Espanya, com si els heretessin el sistema, ço és, que tal com els deixebles de Mahoma, envaint les terres que van envair, portaven l'ideal d'imposar la religió per l'espasa, així mateix els castellans volien imposar la religió catòlica, apostòlica i romana, per la guerra; i si els mahometans imposaven el Coran amb les armes, els castellans imposaven la Bíblia pel mateix procediment expeditiu.²⁰⁴¹

²⁰³⁸ *Ibidem*.

²⁰³⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁴⁰ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 26.

²⁰⁴¹ PUJOLS, Francesc (1926) *Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola*. Tobella imp., pp. 48-49. Val a dir que la idea, Pujols afirma que li va suggerir un amic seu, i company de l'Ateneu Barcelonès, Manuel Sagnier Vidal-Ribas (1891-1976).

Pujols dedica un capítol sencer d'aquest llibre, publicat vuit anys després que el *Concepte general de la ciència catalana*, a definir aquest «sistema hegemònic» dels castellans, que, com acabem de veure, consisteix a defensar amb la força bruta el catolicisme arreu del món:

De fer la guerra als enemics de la Fe, de restablir justícia, de treure les noses de la religió catòlica, d'extirpar vicis i de fomentar la virtut (...) perquè si l'edat mitjana d'Europa era el temps que havia concretat, sistematitzat i organitzat el concepte universal dels jueus, que havien hegemonitzat Europa, amb la Bíblia (...) aquesta quinta essència ideal de l'edat mitjana era la que l'imperi castellà va voler imposar a l'edat moderna i immortalitzar en totes les edats.²⁰⁴²

Tan els castellans com els «moros» andalusís, doncs, estaven plenament dominats pel pensament jueu, manifestat a través de les seves respectives religions abrahàmiques, i allò que els unia era la necessitat d'imposar aquest pensament a la resta de nacions del món. Les distingeix, però, de la resta de pobles «hebreïtzats», l'estratègia irracional i violenta del seu imperialisme, que als andalusís va dur a la conquesta d'Ibèria i, als castellans, de mig planeta.

Ara bé, aquest imperialisme andalusocastellà també té, afirma Pujols, una faceta *intel·lectual*. Entre els andalusís, expressat en l'averroisme, una teoria que, al cap i a la fi, afirmava que la religió no depenia en res de la raó i, per tant, que cap teoria racional podia parar-li els peus. Res a veure, per contrast, amb el tomisme, fill de la nació italiana, que pretenia usar els dogmes com a matèria primera a partir de la qual racionalitzar. En canvi, entre els castellans, la manera d'expressar aquest imperialisme en l'àmbit intel·lectual va ser a través del desenvolupament d'una mística literària, ja que Castella, segons Pujols no va fer res més que:

El darrer i suprem esforç per tal de sostenir el pensament d'Israel damunt la terra, va lluitar per aquest ideal religiós, amb cos i ànima i amb les armes i les lletres (...) perquè tota la producció abundosa de les lletres castellanques arreglades a les planes dels llibres com els exèrcits de Castella a les planes del camp de batalla del món, lluitant per la religió de Jehovà, és una continuació catòlica de la literatura hebrea, comentada i tornada a cantar per la poesia i la prosa de l'Espanya castellana, que en mans dels fills d'aquesta terra esdevé la millor més abundosa literatura mística del món.²⁰⁴³

²⁰⁴² *Ibidem*, p. 41.

²⁰⁴³ *Ibidem*, p. 42.

No cal dir que els noms que esmenta són els dels grans poetes místics del Segle d'Or: Fray Luís de León, Sant Joan de la Creu i Santa Teresa de Jesús. I és així com la mística castellana no deixa de ser per Pujols, en el fons, una continuació literària de l'averroisme, és a dir, una forma de separar ciència i religió i resguardar i defensar la fe dels atacs de la raó.

Ambdós genis, l'andalusí i el castellà, doncs, van renunciar a la raó en favor d'aquest ideal confessional i, malgrat les seves innegables diferències, no feien res més que «materialitzar la religió», és a dir, rebaixar-la i conservar-la a l'estadi dogmàtic i popular. Lògicament, no tots els pobles arriben al nivell de sofisticació racional d'Averrois, com el mateix Pujols accepta quan afirma que sí, el 1918, els suposats «moros» «no segueixen el camí d'Averrois és perquè no solament no han anat avançant, ni s'han aturat allí on els va deixar, sinó que han reulat fins als temps primitius de la història dels pobles», referint-se en aquest cas, visiblement, a tots els pobles islàmics en conjunt.²⁰⁴⁴ De la mateixa manera, Pujols concep que no totes les nacions assoleixen la sublimitat de la mística castellana, ni, és clar, la versió més estesa entre el poble. Però en qualsevol cas, Andalusia i Castellana, almenys expressen un mateix «caràcter nacional» que, en filosofia, suposa la manifestació meridional *pendant* i complementària d'Israel i contra la qual combatran, amb cos i ànima, Catalunya i, molt especialment, els pobles septentrionals.

10.2.6.2. El Septentrió: realitzar l'ideal

Segons Pujols, els pobles septentrionals d'Europa són nacions que es defineixen «pel seu odi tradicional i típic a la realitat», fruit d'habitar diàriament la seva amenaçadora geografia.²⁰⁴⁵ Com que no viuen en unes condicions òptimes per a la vida humana, el seu caràcter es torna hostil contra l'entorn immediat, i desitgen amb totes les seves forces modificar-lo i adequar-lo a les necessitats pròpies de la nostra espècie. És per això que es tracta de pobles amb una gran capacitat inventiva, com es posa de manifest en el gran cultiu de la invenció tecnològica, una eina que usen més i millor que els pobles meridionals i a la que es veuen abocats amb l'esperança de gaudir artificialment d'unes millors condicions de vida. Lògicament, això no significa que, un cop aconseguides aquestes millores o invents, els pobles meridionals no els adoptin o se'n puguin beneficiar. L'incentiu per a dedicar-s'hi amb cos i ànima, però, és propi dels pobles septentrionals, «perquè encara que la invenció no pugui ésser creació de realitat com els inventors voldrien, sinó combinació d'elements reals, representa un odi secret a la realitat, o sigui un afany de negar-la, que arriba fins allí on pot,

²⁰⁴⁴ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 26.

²⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 166.

perquè la negació absoluta de la realitat és impossible», i que és un odi que els meridionals, vivint en unes condicions molt més idònies, no tendeixen a sentir.²⁰⁴⁶

Aquesta predisposició dels septentrionals cap a la modificació de la realitat, i no pas cap a la seva contemplació o gaudi, comporta que «el geni del Nord, portat per la seva naturalesa inventiva, s'estima més les ciències particulars que serveixen de base per a la invenció que la ciència universal que imposa el triomf de la realitat».²⁰⁴⁷ Per «ciències particulars», Pujols entén les diferents branques o disciplines de la ciència empírica, cosa que significa, per tant, que els septentrionals són pobles amb una gran capacitat per l'estudi de les diferents parts de la naturalesa física, amb l'objectiu d'obtenir-ne dades per a la invenció tecnològica. És per aquesta raó per la qual Pujols afirma que la septentrional es tracta «d'una civilització d'ordre material» i que es contraposa a la meridional, que tendeix i prefereix l'estudi de les manifestacions espirituals.²⁰⁴⁸

No obstant això, els septentrionals no són pas persones realistes. La seva percepció de l'entorn ve completament determinada pel seu odi al real i el seu desig de modificar-lo, cosa que, malgrat semblar una petició de principi, queda justificada per la teoria representacional i internalista de Pujols, pel qual la percepció sempre és mediada per les imatges mentals que, al seu torn, es veuen alterades pel grau d'espiritualització i orientació de la sensibilitat i la voluntat dels individus.²⁰⁴⁹ És per això que Pujols afirma que la percepció alterada dels septentrionals els condemna a l'idealisme, a saber, a «l'erro que surt de la incapacitat de veure les coses clares, com si la boira d'aquells països els hi amagués les lleis més generals que es poden conèixer».²⁰⁵⁰

Arribem així al presumpte idealisme filosòfic del Septentrió. Per Pujols, el seu odi a la realitat, i la necessitat de reemplaçar-la per una de nova, pren cos teòric amb una filosofia que *prescindeix* del real i que es fonamenta *solament* en hipòtesis racionals, és a dir, en la mera especulació. En les seves pròpies paraules, els pensadors septentrionals:

No fan més que fer funcionar la raó independentment de la realitat com el que fa castells en l'aire acabant per formar tota mena de sistemes que acaben en les puntes més altes de les

²⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 208.

²⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 207.

²⁰⁴⁸ *Ibidem*, p. 208.

²⁰⁴⁹ Sobre el funcionament de la percepció en la filosofia de Francesc Pujols, vegeu altra vegada: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 55 i ss.

²⁰⁵⁰ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 306.

hipòtesis que es puguin concebir, fins al punt que de tant usar i abusar de la raó per la raó sense control directe de la realitat que ens volta i veient que no poden portar la nau de la ciència al port de la veritat perquè la raó els hi falla i la veritat els hi fuig dels dits (...) han arribat a negar la raó (...) per un excés de racionalisme que ha portat a l'absurd.²⁰⁵¹

Però aquesta no és la seva conclusió. Els filòsofs septentrionals, afirma Pujols, un cop conclouen l'absurditat i insuficiència de la raó, això els genera «un desig de traspassar les fronteres de la raó per a arribar allí on ells volen arribar que és més enllà de la realitat o sia al món ideal que porten dintre i acaben proclamant als quatre vents el triomf de la voluntat».²⁰⁵² D'aquesta manera, la filosofia de les nacions del nord d'Europa desemboca inevitablement en un *voluntarisme*, assenyala Pujols, i, malgrat el seu interès pragmàtic per les ciències particulars i la seva aparença de racionalistes, no té cap altra finalitat que negar la realitat, la ciència i fins i tot la possibilitat del coneixement en favor del triomf de la voluntat humana, que conceben com allò que «ha de substituir la raó o ha de crear una facultat que la substitueixi».²⁰⁵³ Partint només de la raó, acaben destruint la racionalitat mateixa igual que, en l'àmbit tecnològic, parteixen de les ciències naturals amb l'única finalitat de crear un món artificial on poder-se refugiar de les inclemències de la seva trista geografia, ja sigui un món d'acer o un món d'idees, perquè «tenen tendència a no veure els fets massa universals i a fonamentar les generalitzacions en fets particulars que no tenen cap importància»²⁰⁵⁴ i, al cap i a la fi, el septentrió genera una «filosofia que no admet raons (...) que ho fa radicar tot en la voluntat sense raó».²⁰⁵⁵ En una paraula, si els meridionals volien «idealitzar el real», els septentrionals volen «realitzar l'ideal» damunt la Terra.²⁰⁵⁶

El germanisme disfressat: França, Anglaterra i Escòcia

Igual que els meridionals estaven dominats pel pensament d'Israel, Pujols afirma que també hi ha una nació septentrional que encarna i domina intel·lectualment a les seves veïnes: Alemanya. La seva filosofia és diametralment oposada a la jueva, en la mesura que és la negació màxima del realisme. Ara bé, comparteix amb ells la seva *pureza*, és a dir, ser la posició més extrema en el seu respectiu àmbit. Ambdues arriben a la posició irracional en direccions contràries, els jueus perquè prescindeixen de la intel·ligència en favor de la percepció i les llegendes i, en canvi, els alemanys en favor del voluntarisme i les hipòtesis. A aquesta última tendència, culminació del septentrionalisme, Pujols l'anomena «germanisme» i, al cap i a la fi, consisteix en

²⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 165-166.

²⁰⁵² *Ibidem*, p. 166.

²⁰⁵³ *Ibidem*.

²⁰⁵⁴ *Ibidem*, p. 345.

²⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 307.

²⁰⁵⁶ *Ibidem*, p. 168.

una negació sistemàtica de les veritats *vistes* pels jueus i la resta de meridionals, fruit del seu desig de negar la realitat mateixa.

No obstant això, no totes les nacions septentrionals defensen una posició tan extrema. Precisament, Pujols traça un continu entre el Meridió i Alemanya més o menys paral·lel a la latitud, en la qual, a cada estadi, la filosofia realista del sud aniria mutant fins a convertir-se en germanisme pur. Aquests estadis intermedis corresponen a tres nacions que Pujols caracteritza amb prou detall, que són la francesa, l'anglesa i l'escolesa i que, per usar una imatge suggerent, qualifica les seves respectives filosofies de «germanisme disfressat», en la mesura que en el fons defensen les mateixes tesis que els alemanys, però, atesa la seva millor geografia, amb trets encara propers als meridionals, i que poden fer pensar que no són germànics del tot. En les seves pròpies paraules, aquestes nacions, «sota la capa de les nostres formes [meridionals], que són les del Mediterrani, hi amaguen el germanisme que ens domina», i que són les que, per contrast, anomena «germanisme despulat» o «sense careta».²⁰⁵⁷

Pujols fa començar aquesta tendència a França, i, en concret, en la figura d'Abelard. Segons Pujols, en el mètode d'aquest teòleg medieval ja es posa de manifest «el mètode que han seguit sempre i segueixen els francesos d'aplicar la raó a l'inverosímil», a saber, en el cas d'Abelard, «demostrar els articles de la fe per medi de la raó».²⁰⁵⁸ Concretant més, Pujols afirma que la «tàctica d'Abelard», que és la seguida majoritàriament pels pensadors francesos, «consisteix en voler demostrar l'indemostrable per mitjà de la raó» i, especialment, posar «les bases del subjectivisme sota l'apariència de l'objectivitat».²⁰⁵⁹ Fixi's en la diferència que Pujols hi estableix amb Tomàs d'Aquino i el geni italià, els quals no pretenien *demostrar* la fe, sinó usar els seus dogmes com a «materials científics» inqüestionables. Això es devia al fet que, gràcies a la privilegiada percepció meridional, s'adonaven que el dogma, malgrat la seva indemostrabilitat, reflectia millor la veritat que totes les especulacions racionals reunides. És en aquesta diferència on es posa de manifest, segons Pujols, el septentrionalisme francès, el qual, igual que l'alemany, posa la raó al servei de la voluntat. És per això que, afirma Pujols, «el pensament francès porta la tesi de la filosofia septentrional o germànica, sota els plecs de la capa de la raó».²⁰⁶⁰

²⁰⁵⁷ *Ibidem*, p. 305.

²⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 23.

²⁰⁵⁹ *Ibidem*, p. 319.

²⁰⁶⁰ *Ibidem*.

Lògicament, Pujols vincula la geografia francesa amb aquest estadi gairebé simètric de la seva filosofia, posada entre el Meridió i el Septentrió que li permet anar «aliant d'aquesta manera el fons germànic amb la forma llatina, que és el que caracteritza França, que és la terra de les aliances i ve a ésser una mena de Catalunya del nord».²⁰⁶¹ De fet, a la tercera etapa del seu pensament, Pujols va estendre el domini intel·lectual dels Països Catalans a gairebé tota la zona mediterrània de l'estat francès, que compartien la simetria perfecta dels Països Catalans, verdadera terra entremig del nord i el sud d'Europa, qualitat geogràfica que li atorga l'autèntica superioritat filosòfica. És per aquesta raó per la qual, en les seves darreres obres, per referir-se a la tradició filosòfica catalana, Pujols usa el terme «tradició filosòfica occitana» i «ciència occitana». Això va permetre-li incorporar a la filosofia catalana pensadors tan significatius universalment com Auguste Comte, per exemple, nascut a Montpeller i justificar millor la incorporació de Sibüda.²⁰⁶²

En qualsevol cas, al *Concepte general de la ciència catalana* encara no havia dut a terme aquesta maniobra, i, per tant, encara tracta França com a una unitat nacional i filosòfica. L'altre gran filòsof que esmenta d'aquesta tendència és, com no podia ser d'una altra manera, Descartes, qui culminaria la maniobra d'assentar «les bases del subjectivisme sota l'apariència de l'objectivitat»²⁰⁶³ que ja havia començat Abelard i, més important encara, afirmar que «la voluntat determina els judicis de l'enteniment humà», tesi que Pujols considera l'essència del cartesianisme.²⁰⁶⁴ Al cap i a la fi, doncs, França és «tan evolucionista i subjectivista com qualsevol altre pensament del Nord» i això es demostra, afirma Pujols amb contundència, pel fet que «França ha sigut l'únic país del món que ha descabdellat els principis que afecten a la raó continguts en la *Crítica de la raó pura* de Kant», és a dir, que ha sigut autèntica deixeble de l'epistemologia kantiana, i no pas com els idealistes alemanys, que se n'havien allunyat completament pel que fa a la teoria del coneixement.²⁰⁶⁵

El septentrionalisme de França és, però, limitat. La nació que suposa un estadi superior, tan geogràfica com històricament, és la filosofia anglesa. De nou, Pujols no entén el Regne Unit com una sola unitat nacional, perquè, com veurem a continuació, és un imperi que inclou, com a mínim, les nacions anglesa i escocesa. Allò

²⁰⁶¹ *Ibidem*.

²⁰⁶² Sobre aquesta extensió de la filosofia catalana fins a Tolosa i Montpeller, que encara cap estudiós de Pujols a analitzat sistemàticament, vegeu principalment: PUJOLS, Francesc (2021) *Descartes i Comte en el pensament occità*. Andana; i PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y Misión de Occitania». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 485, pp. 7-8.

²⁰⁶³ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 319.

²⁰⁶⁴ *Ibidem*, p. 172.

²⁰⁶⁵ *Ibidem*, p. 320.

que, en filosofia, diferencia Anglaterra de França és un germanisme menys amagat i, sobretot, recobert amb un tel presumptament experimentalista i pragmàtic. En les seves pròpies paraules: «el mètode experimental (...) és el pavelló que els pensadors anglesos fan, o més ben dit, han fet servir fins ara, per a cobrir la mercaderia filosòfica alemanya i fer-la entrar a Catalunya» i a la resta de nacions meridionals.²⁰⁶⁶ És per això que, conclou, els anglesos no són altre cosa que «alemanys disfressats de realistes i d'experimentalistes, [i] sota la capa de l'observació i l'estudi del natural han anat fent passar les hipòtesis alemanyes».²⁰⁶⁷ Val a dir que al *Concepte general de la ciència catalana*, Pujols no entra en detall a assenyalar els filòsofs d'aquesta presumpta tradició, però no és difícil imaginar que hi feia quadrar tots els empiristes, els quals, seguint les passes franceses de Descartes, usaven l'experimentalisme per preparar el terreny al voluntarisme germànic.

Significativament, a qui esmenta són als pensadors anglesos contemporanis, especialment els evolucionistes i els utilitaristes. Per ell, Darwin i Spencer «van ser els contrabandistes que van fer passar el germanisme a Catalunya» i a la resta de nacions meridionals, ja que, segons continua, «la famosa fórmula darviniana [sic] glossada per Spencer, de la lluita per la vida, o la lluita per l'existència (...) no és res més que una aplicació a la Botànica, a la Zoologia i a l'Antropologia feta per Darwin i a la Sociologia per Spencer, del devenir de Hegel i de la voluntat de viure de Shopenhauer i (...) que ho és de la mateixa raó pràctica de Kant».²⁰⁶⁸ De fet, Pujols arriba a afirmar que aquestes teories no són altra cosa que una petició de principi, en la mesura que consideren que «l'acció, considerada en abstracte, determina no solament les formes de l'existència, sinó fins la mateixa existència, com han volgut dir els filòsofs de l'escola alemanya».²⁰⁶⁹

Pel que fa als utilitaristes anglesos, Pujols afirma contundentment que els «moralistes de l'escola anglesa del segle XVIII i XIX, que és l'escola de l'utilitarisme (...) [segueixen] el mateix principi que l'escola evolucionista, que encarna el volicionisme abstracte dels germànics, en la fórmula concreta de la utilitat».²⁰⁷⁰ Queda clar, doncs, que els entén dominats pel pensament alemany igual que els empiristes i els evolucionistes, amb la diferència de disfressar el seu idealisme a través del concepte d'*utilitat*, i no amb un pseudoexperimentalisme. No debades, tot sovint Pujols compara Anglaterra amb Itàlia, entenent que ambdues nacions tenen un mateix interès per la via *pragmàtica*, però des d'òptiques intel·lectuals oposades: la meridional i la septentrional.

²⁰⁶⁶ *Ibidem*, p. 313.

²⁰⁶⁷ *Ibidem*, p. 302.

²⁰⁶⁸ *Ibidem*, p. 314.

²⁰⁶⁹ *Ibidem*.

²⁰⁷⁰ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 314.

Finalment, Pujols també inclou dins el «germanisme disfressat» la filosofia escocesa, l'única nació que, juntament amb Alemanya i els Països Catalans, hauria conformat una autèntica «tradició filosòfica nacional». Tot i això, al *Concepte general de la ciència catalana*, Pujols dedica ben poc espai a Escòcia i, de fet, no esmenta el nom de cap dels seus pensadors contemporanis. En qualsevol cas, les seves declaracions són molt significatives pel nostre debat, ja que, amb ben poques línies, mostra la presumpta insuficiència d'aquesta escola, afirma que està dominada pel germanisme, es desentén completament del seu pensament i, sobretot, desmenteix i desqualifica qualsevol semblança o paral·lelisme amb la filosofia catalana.

En primer lloc, Pujols qualifica la filosofia escocesa d'«experimental», és a dir, d'amagar el seu voluntarisme sota la capa de les ciències empíriques, i, per tant, de seguir el mateix mètode que la resta de nacions septentrionals. Ara bé, amb una gran diferència: especialitzar-se en l'estudi psicològic. En efecte, «[la filosofia] escocesa —afirma Pujols— és experimental en el sentit de catalogar els fets espirituals com a fets particulars que han de servir per a cercar i trobar la llei general» i, en conseqüència, «l'escola escocesa no feia més que el que les escoles septentrionals fan amb les ciències particulars quan volen fer la universal, és a dir, que de l'aglomeració d'estudis dels fets particulars psíquics en volien deduir l'estudi general».²⁰⁷¹ Només aquesta apreciació metodològica ja posa de manifest, segons Pujols, que els filòsofs escocesos estaven ben lluny de la veritat i dominats per la concepció germànica de l'epistemologia. Al cap i a la fi, ells mateixos eren pensadors septentrionals amb una percepció sensorial alterada, a causa de la seva inhòspita geografia.

En segon lloc, però, Pujols assenyala un altre defecte capital que distingeix Escòcia de les nacions veïnes: que així com la resta del geni septentrional «excloïa la consideració del fet concret de l'ànima, l'escola escocesa el tancava dintre aquest estudi», és a dir, que a diferència dels majoritaris materialisme, evolucionisme i experimentalisme septentrionals, «l'escola escocesa [es] quedava amb la part compresa en el concepte general d'esperit».²⁰⁷² D'alguna manera, Pujols concep la tradició filosòfica escocesa com una *especialització* en l'esperit dins el camp septentrional, més inclinat cap a l'estudi empíric de la matèria, com ara el positivisme. Aquest és un tret sorprenent, més propi d'un poble meridional, però el tractament científista i, sobretot, *parcial* que en fan delata el seu septentrionalisme. És per això que Pujols afirma sense embuts que «aquestes dues escoles», l'escocesa i la positivista, «cometen dues grans equivocacions de mètode, primera la de prescindir d'una de les dues meitats de l'ésser conegut en lloc d'afegir-les i segona la d'estudiar la meitat que en queda sense partir d'un punt d'obrir de conjunt».²⁰⁷³ Contràriament, els pensadors meridionals (com ara els tomistes), tot i la seva

²⁰⁷¹ *Ibidem*, pp. 205-206.

²⁰⁷² *Ibidem*, p. 206.

²⁰⁷³ *Ibidem*.

defectuosa submissió a les llegendes jueves, tenen almenys una visió de *conjunt* sobre la realitat, sense excloure ni l'esperit ni la matèria dels seus raonaments.

És així com, en tercer lloc, Pujols estableix la distinció crucial entre la filosofia d'Escòcia i la dels Països Catalans, els quals, com veurem més avall, no només s'ocupen de tot el conjunt de la realitat concreta coneguda (l'esperit i la matèria), sinó que, a més, apliquen a la totalitat el mètode científicoracional amb l'objectiu d'obtenir lleis universals, i no solament parcials. És per això que, conclou Pujols, «els que han confós l'escola catalana amb l'escolesa és que s'han deixat enganyar per la coincidència de la nostra escola amb tot el que té de positiu de l'escolesa, que és l'estudi de l'ànima com existència concreta, fonamentat en l'acte de prescindir de les essències».²⁰⁷⁴ D'aquesta manera, la presumpta coincidència o inclús influència dels pensadors escocesos sobre els catalans, que com hem vist és un tema que va ocupar llargament als interlocutors del nostre debat, Pujols la descarta com un mer i simple malentès, fruit de deixar-se enganyar pel «germanisme disfressat» inherent a Escòcia.

Totes aquestes consideracions, però, fan referència únicament a l'escola escocesa contemporània, la de Reid, Duglad Stewart i Hamilton. Però a part d'aquesta escola, Pujols esmenta un altre i únic pensador d'*origen* escocès: Joan Duns Escot. Malgrat això, Pujols significativament no l'associa amb les característiques que acabem d'assenyalar per la nació escocesa, no només pel fet de viure quatre-cents anys abans, sinó, sobretot, perquè el considera «el formulador de la filosofia septentrional (...) el que va formular per primera vegada el principi de la supremacia de la voluntat, que havia d'acabar en punta en temps de Kant i Shopenhauer».²⁰⁷⁵ Si es vol, es pot veure aquí una incoherència per part de Pujols. Però el cert és que, si seguim les seves pròpies directrius, Duns Escot no va viure gaire temps a Escòcia, i, en conseqüència, s'hauria vist influït més aviat per la geografia anglesa i francesa, que són els territoris on més temps va residir.

En qualsevol cas, val a dir que als nacionalistes escocesos de l'època de Pujols no els hauria agradat gens l'exclusió de Duns Escot de la seva presumpta «filosofia nacional», ja que no dubtaven pas en incloure'l en les seves històries de la filosofia amb tots els honors i com un dels seus pensadors més il·lustres, tal com es pot veure a la significativa obra d'Henry Laurie *Scottish philosophy in its national developement* (1902), inserida completament en una historiografia nacionalista de la filosofia de tipus 3, i, als nostres dies, a la monografia

²⁰⁷⁴ *Ibidem*.

²⁰⁷⁵ *Ibidem*, p. 24.

d'Alexander Broadie, *A History of Scottish Philosophy* (2010), aquesta ja “normalitzada” en una història acadèmica de tipus 2.²⁰⁷⁶

El germanisme despulat: Alemanya

Tot i això, segons Pujols el germanisme filosòfic pròpiament dit va néixer a l'edat mitjana, com la resta de tendències nacionals de pensament europeu, amb l'excepció de Grècia. El fundador va ser Duns Escot qui, amb el seu enfrontament amb Tomàs d'Aquino, va inaugurar la *negació* de la realitat i els seus principis pròpia dels septentrionals, «que no és res més que la negació de la raó» en favor del voluntarisme.²⁰⁷⁷ En concret, Pujols assenyala com a tret distintiu de la filosofia de Duns Escot l'objectiu «[d']arribar al coneixement de l'essència de Déu per un camí que no fos el de la raó», i que, en les seves accepcions contemporànies, no deixa de ser «el que diuen tots els pensadors moderns des de Kant fins a Bergson».²⁰⁷⁸

La clau per comprendre el germanisme despulat és precisament la polèmica entre Tomàs d'Aquino i Duns Escot sobre la naturalesa de la moral. Segons Pujols, i en efecte és així, Duns Escot afirmava que «no hi podia haver res superior a la voluntat de Déu, i que si la moral era bona, era perquè Déu ho volia».²⁰⁷⁹ Prescindint completament de la resta de propostes metafísiques de Duns Escot, com ara la coneguda *haecceitas* (que ni tan sols esmenta), Pujols es centra en el seu voluntarisme com a presumpta inauguració de la filosofia septentrional. Com és sabut, la doctrina indeterminista de Duns Escot era una refutació de la doctrina moral de Tomàs d'Aquino, segons la qual, de nou en paraules de Pujols, «si Déu seguia i volia la moral era perquè la moral era la moral per ella mateixa o sia que era bona independentment de la voluntat de Déu».²⁰⁸⁰ En aquesta distinció, Pujols hi veu la primera divergència entre l'esperit filosòfic meridional i septentrional.²⁰⁸¹ Tant li fa que discutissin sobre l'essència última de la divinitat. En últim terme, estaven delimitant dues

²⁰⁷⁶ LAURIE, Henry (1902) *Scottish philosophy in its national development*. James Maclehose pub.; BROADIE, Alexander (2010) *A History of Scottish Philosophy*. Edinburgh University Press, pp. 7-33.

²⁰⁷⁷ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 172.

²⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁷⁹ *Ibidem*.

²⁰⁸⁰ *Ibidem*.

²⁰⁸¹ Sobre la polèmica entre Tomàs d'Aquino i Duns Escot, segons una font moderna, acadèmica, reconeguda i fiable que posa de manifest que Pujols no errava en la seva descripció, independentment del valor historicista que li volgués donar després, vegeu per exemple: GILSON, Étienne (2018) *John Duns Scotus: Introduction to His Fundamental Positions*. Bloomsbury, pp. 358 i ss.

postures antagòniques que amb el pas dels segles aniran desplegant-se en les seves accepcions seculars: l'objectivitat o la subjectivitat del fet moral, i totes les seves conseqüències. Al cap i a la fi, afirma Pujols, ambdós ignoraven l'autèntic fonament de la moral, però, i aquí hi ha una gran diferència: Tomàs d'Aquino almenys «el veia bastant clar i en comprenia l'objectivitat, al revés de Duns Scot que era subjectivista declarat». La diferència era, de nou, geogràfica, ja que «Sant Tomàs essent fill d'un país ètic veia el fet, i no essent fill d'un país científic, no veia les causes (...) [però] veient la realitat dels fets, no es cansava de trencar-se el cap per a donar-ls-hi [sic] les bases més fixes que pogués». En canvi, «Duns Scot, com a fill del Nord que era, no veia ni el fet ni la causa».²⁰⁸²

Així doncs, amb aquesta polèmica escolàstica s'inicia, sempre segons Pujols, la tendència germànica segons la qual «la voluntat era superior i anterior a tot», afirmada ni més ni menys que sobre la naturalesa divina. Al defensar el voluntarisme absolut de déu, Duns Escot inaugurava el subjectivisme absolut, que implica la negació màxima de la moral, la resta de principis immutables i, per extensió, de la realitat sencera. Una postura, aquesta, que «després va sostenir Kant i tots els pensadors septentrionals, que *sense saber-ho* han anat seguint els passos de Duns Scot».²⁰⁸³

De la cita anterior hem d'assenyalar el «sense saber-ho», ja que suposa un recurs historicista fonamental de Pujols, especialment rellevant en el cas català, com veurem a l'apartat següent. Seguir la tendència de Duns Escot no està subjecte a comprometre's estrictament amb les seves tesis, ser-ne seguidor i, ni tan sols, citar-lo. De fet, Pujols concep que és possible desconèixer completament l'existència dels pensadors precedents de la teva nació i, malgrat tot, acabar coincidint amb ells. La causa és, de nou, la geografia, que empeny cap a una tendència filosòfica o una altra. D'aquí la poca importància que, com hem vist, donava a les escoles filosòfiques en favor de la seva «filosofia de la geografia». Que un pensador tingui *seguidors* és un accident històric subjecte a la sort que corrin les seves obres i els seus deixebles. Un daltabaix polític pot determinar la seva desaparició, per exemple, i en això es posa de manifest la seva fragilitat. En canvi, les tendències filosòfiques a què presumptament indueix la geografia perduren de manera independent a la sociologia, la filologia i la historiografia. D'aquí que no faci falta ni conèixer la història de la filosofia de la teva nació (o latitud) per acabar filosofant com els teus predecessors. És així com s'ha d'entendre la presumpta història del germanisme filosòfic que exposarem tot seguit.

²⁰⁸² PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 119.

²⁰⁸³ *Ibidem*, p. 120.

Un cop assentades les bases per Duns Escot, el germanisme va trobar en el racionalisme i l'empirisme els seus «contrabandistes», és a dir, els seus germànics disfressats a les nacions francesa i anglesa, respectivament. Tanmateix, és a Alemanya on va assentar-se definitivament i sense complexos, i d'aquí el nom de tendència. Pujols afirma que el germanisme «de les mans de Descartes va passar a les de Leibnitz [sic] (...) [qui] té la condició de servir de llaç d'unió entre el Nord i el Sud» i qui, afirma irònicament, «era un home que va ésser gran fins en els seus errors».²⁰⁸⁴ Per justificar-ho, assenyalava la concepció de la matèria de Leibniz, per a qui «la matèria és immaterial, perquè dir que és la força suposa dir que no és res més que una manifestació de l'energia».²⁰⁸⁵

Sense més preàmbuls, però, Pujols passa de seguida a Kant, a qui qualifica de «la figura capital del pensament germànic».²⁰⁸⁶ Val a dir que Pujols va elaborar tota una crítica al pensament de Kant que trobem exposada en un munt d'articles i en les seves obres fonamentals d'exposició del seu sistema filosòfic, dedicats a mostrar que la revolució copernicana en realitat va significar, per a la filosofia, una «revolució ptolemaica», és a dir, un estancament o inclús retrocés.²⁰⁸⁷ No és forassenyat afirmar que Kant és el major enemic intel·lectual de Pujols. Al mateix *Concepte general de la ciència catalana*, per exemple, dedica un espai considerable a demostrar la presumpta petició de principi en què es fonamenta tota la *Crítica de la raó pura*.²⁰⁸⁸ Per al nostre

²⁰⁸⁴ *Ibidem*, pp. 172-173.

²⁰⁸⁵ *Ibidem*, p. 173.

²⁰⁸⁶ *Ibidem*.

²⁰⁸⁷ Sobre la crítica de Pujols a Kant, vegeu de nou el nostre: PADRÓS, Alba i PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 97 i ss. I, com a fonts primàries, són significatius els sis articles reeditats a CUSCÓ, Joan (2012) *Francesc Pujols i la filosofia*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 73-90. No podem deixar d'assenyalar que, als nostres dies, Quentin Meillassoux també ha usat l'expressió «revolució ptolemaica» per criticar el kantisme i les seves nefastes conseqüències, lògicament sense tenir ni la més remota idea de qui és Francesc Pujols: MEILLASSOUX, Quentin (2006) *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.

²⁰⁸⁸ Vegeu un fragment significatiu: «La *Crítica de la raó pura* en si mateix, direm que ens fa l'efecte d'una petició de principi, perquè admetent que per a conèixer la veritat de primer s'ha de conèixer l'instrument que serveix per a conèixer-la, que és la raó, nosaltres creiem que per a estudiar la raó no s'ha de començar per aïllar-la com va fer ell, sinó que s'ha de començar per la ciència universal que la relaciona amb tot el que la volta i acaba per situar-la i un cop situada és quan s'ha d'estudiar i no arrencar-la del cervell o d'allí on sigui i portant-la a l'abstracció que és allí on la va portar Kant i per això va tenir de començar i acabar per una hipòtesi». PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 174.

propòsit, però, serà suficient indicar que, segons Pujols, el germanisme filosòfic de Kant consisteix a negar el poder de la raó en favor del voluntarisme, o, en les seves pròpies paraules, en «convèncer als homes de que la raó no servia per a res i que s'havia d'apartar de la porta de la filosofia com si fos una cortina que amagués l'essència del tot» i, d'aquesta manera, «obrir de bat a bat les portes de la Filosofia de la voluntat».²⁰⁸⁹ Un cop negada la raó, Pujols assenyala la *Crítica de la raó pràctica* com l'eina amb què Kant va introduir el voluntarisme a la filosofia del seu poble, seguint les passes de Duns Escot en el subjectivisme moral, ja que «el triomf indiscutible de la raó pràctica és la conseqüència necessària de la crítica de la raó pura per la senzilla raó de que Kant, com a septentrional que era, volia negar la raó per a deslliurar la voluntat de les cadenes de la raó forjada amb el sol del migdia».²⁰⁹⁰ Aquesta interpretació pot semblar errònia, atesa les presumpta racionalitat i objectivitat amb què Kant exposa el seu imperatiu categòric. Però de nou, Pujols va bastir tota una crítica contra aquest concepte per a demostrar que no tenia res ni de racional ni d'objectiu i que era una forma més de voluntarisme apriorista.²⁰⁹¹ Al cap i a la fi, doncs, Pujols va acabar caient en el tòpic dels seus predecessors en el debat que estem estudiant: criticar el kantisme i, més important encara, construir-hi, *en contraposició*, la presumpta filosofia nacional catalana.

Com no podria ser d'una altra manera, Pujols fa continuar la història del germanisme a través dels majors representants de l'idealisme alemany. Qualifica el pensament de Fichte, Schelling i Hegel com «les tres concepcions de la voluntat vestides amb el mantell del panteisme» i concebent-los, com ho són, com una conseqüència directa del kantisme, afirma que «mai una premissa tan falsa (...) [ha] trobat una conseqüència tan exacta».²⁰⁹²

Finalment, Pujols fa culminar el germanisme en la filosofia de Schopenhauer i Nietzsche, que són els «punts últims i capitals que han portat la filosofia nòrdica fins al capdamunt de tot», a saber, al «triomf definitiu de

²⁰⁸⁹ *Ibidem*, pp. 173-174.

²⁰⁹⁰ *Ibidem*, p. 175.

²⁰⁹¹ Vegeu, per exemple, com ho exposa a l'article de 1934 titulat *L'apriorisme kantian: «Si Kant té raó que li sobra quan diu que troba idees a priori en la raó pràctica com en la raó pura, s'equivoca completament quan diu que aquestes idees a priori existien en l'esperit (...). La llei moral no és consubstancial a l'esperit, és a dir, no la porta dintre, com suposa Kant, sinó que és el resultat de la pressió separativa a què l'esperit està subjecte mentre està unit a la matèria separadora. Fora d'aquesta unió, l'esperit no tindria ni tindrà cap idea moral ni a priori ni a posteriori»*. L'article està reeditat a CUSCÓ, Joan (2012) *Francesc Pujols i la filosofia*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 77-79.

²⁰⁹² PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 175.

la voluntat».²⁰⁹³ En concret, afirma que aquest grup de filòsofs s'allunya de l'abstracció de Ficthe, Schelling i Hegel i, per fi, «baixa a terra per a fer-se el que en podríem dir carn de la nostra carn assenyalant definitivament el lloc secundari de la raó i posant-la als peus de la voluntat».²⁰⁹⁴ Cadascun va jugar el seu paper. Schopenhauer, «va proclamar la *secundarietat* de la raó», i, tot seguit, Nietzsche va proclamar la seva *anul·lació* (la cursiva és nostra). En aquest sentit, Nietzsche és qui se li apareix com la darrera i més grandiosa paraula d'aquest procés filosòfic germànic, perquè Nietzsche:

Partia d'uns principis que si es molt cert que eren falsos també ho era que les conseqüències que treia eren tan exactes que si tirem una línia recta des de Duns Escot fins a Nietzsche veurem que Nietzsche passant per Kant, Schopenhauer i companyia no va fer més que portar Duns Scot fins a les últimes conseqüències perquè el superhome no és més que el Déu de Duns Scot que és el Déu de Septentrí i el Déu del fundador de la filosofia de la voluntat.²⁰⁹⁵

De fet, Pujols arriba a afirmar que la filosofia septentrional, gràcies a Nietzsche, «ja ha complert tota la missió que tenia o podia tenir sobre la terra, perquè no creiem que es pugui treure cap més hipòtesi» i que ja s'ha «portat la filosofia de la voluntat fins a les últimes conseqüències».²⁰⁹⁶

Fixi's com, aquí, Pujols introdueix de nou la polèmica del messianisme, però sempre amb el dubte sobre la seva autèntica naturalesa. No debades, sempre és molt curós de presentar la continuïtat entre filòsofs alemanys com una continuïtat *lògica*, com si al passar d'un a l'altre només s'estigués desplegant un únic argument ja implícit, com a mínim, en l'obra de Duns Escot. És per això que, més enllà de l'existència de missions nacionals, Pujols constata la innegable continuïtat entre tots els pensadors alemanys estudiats, que li permet justificar la tesi de les «tradicions filosòfiques nacionals» que hem exposat més amunt i que, sense caure en essencialismes ni messianismes, li permet recollir les presumptes tendències intel·lectuals dels pobles.

Així doncs, per a Francesc Pujols la filosofia clàssica alemanya, i fins a Nietzsche, significa la culminació definitiva de la filosofia septentrional. La resta de la història de la filosofia contemporània és la història de

²⁰⁹³ *Ibidem*, p. 217.

²⁰⁹⁴ *Ibidem*.

²⁰⁹⁵ *Ibidem*, p. 219.

²⁰⁹⁶ *Ibidem*.

com el germanisme *hegemonitzà espiritualment* la resta de nacions septentrionals i, posteriorment, com el septentrionalisme conquereix la intel·lectualitat de les nacions meridionals.

La conquesta del Septentrió és senzilla i, afirma Pujols, es va dur a terme a través de la introducció del kantisme a França, que va acabar generant el positivisme. Especialment, Pujols dedica força espai a Bergson, qui, de nou en paraules de Pujols, «proclama la substitució [de la raó] (...) [per] una facultat que la substituís i que fos un instrument capaç de fer miracles i d'arribar a l'essència del tot».²⁰⁹⁷ Així, França, però també la resta de nacions septentrionals (com ara Anglaterra amb l'evolucionisme), troben la seva realització filosòfica definitiva en el germanisme.

Finalment, és a través d'aquestes nacions germanistes disfressades per on va estendre's el germanisme a les nacions meridionals, on la resistència va ser fútil si es va dur a terme des de les doctrines catòliques, com ara el tomisme, perquè les septentrionals sempre posen de manifest la seva insuficiència i dogmatisme, raó per la qual «mentre els llatins defensem els jueus —afirma Pujols—, els homes del Septentrió dominen el món perquè la veritat, estant lligada de peus i mans per les llegendes, no es pot defensar dels atacs furiosos de la ciència hipotètica».²⁰⁹⁸ És així mateix com Pujols interpreta els seus temps, com un colonialisme filosòfic del nord d'Europa cap al sud que, igual que el bèl·lic i econòmic, s'ha de combatre amb totes les forces i, sobretot, de què cal *emancipar-se'n*. Ara s'entén allò que la Primera Guerra Mundial era una «guerra filosòfica»: per Pujols, no és res més que la conseqüència material del conflicte intel·lectual que acabem de descriure. Un front comú panllatinista tampoc és la solució, però, perquè, com acabem de dir, renega dels errors dels grecs i, especialment, dels italians, el pensament dels quals, en el fons, està dominat per una altra nació tant o més perillosa que Alemanya: la jueva.

Enfront d'aquest conflicte de latituds, geografies, colònies i filosofies, Pujols hi contraposa l'única esperança del pensament i la Veritat. L'única nació que té la geografia idònia, no és imperialista i té la tradició filosòfica definitiva que permetrà assentar un «classicisme científic» i resoldre d'una vegada per totes quines són les causes dels fenòmens que, d'una banda, els meridionals havien vist però no sabien explicar i, de l'altra, que els septentrionals negaven amb totes les seves forces. Aquesta nació filosòfica no és altra, és clar, que Catalunya, i és així com la meta filosòficonacional de Francesc Pujols és que Catalunya «no solament no s'ha d'emmotllar al pensament europeu», ni septentrional ni meridional, sinó «el pensament europeu és el que s'ha d'adaptar, costi el que costi, al pensament català».²⁰⁹⁹

²⁰⁹⁷ *Ibidem*, p. 219.

²⁰⁹⁸ *Ibidem*, p. 343.

²⁰⁹⁹ *Ibidem*, p. 293.

10.3. Definició del caràcter filosòfic català

10.3.1. Crítiques a Menéndez Pelayo i Torras i Bages

El *Concepte general de la ciència catalana* comença criticant els predecessors del nostre debat. A aquestes alçades, no és res que ens hagi de sorprendre. Com en tots els debats filosòfics, els interlocutors es fan un lloc diferenciant-se o afiliant-se a les grans figures anteriors, i Francesc Pujols no n'és pas una excepció. A més, cal tenir en compte que, en el cas de la historiografia catalanista de la filosofia, aquests interlocutors ja eren morts, inclòs la del fundador, Torras i Bages, qui havia mort dos anys abans de la publicació del *Concepte*. Això atorga a Pujols una llibertat inèdita fins al moment, en la qual els contrincants no podien respondre. Ara bé, per la mateixa raó també era més senzill que, en absència de polèmica, la seva crítica passés desapercibuda, com efectivament va ocórrer.

Qui tampoc va poder contestar als atacs de Pujols va ser Menéndez Pelayo, mort sis anys abans. L'acusació que li dirigeix és ben directa: «identificar la ciència catalana amb la castellana», és a dir, «no haver vist la diferència científica i literària que hi ha entre Castella i Catalunya».²¹⁰⁰ Segons apunta encertadament, una part ben significativa dels pensadors que Menéndez Pelayo usa com a representants de la ciència espanyola són catalans. Llull, Sibiuda, Vives i Balmes són els noms més esmentats a les seves obres, en igualtat de condicions, posem per cas, que Sebastián Fox Morcillo (c. 1526-1559), Francisco Sánchez (1550-1623) i Francisco Suárez. Així doncs, essent com a mínim la meitat, té prou raó Pujols quan afirma que sense els pensadors catalans, «la filosofia castellana [de Menéndez Pelayo] se queda sense ningú i sense figures que es puguin posar al costat d'aquest cinc homes [Llull, Sibiuda, Vives, Balmes i d'Ors] (...) que són les cinc figures capitals de la ciència espanyola».²¹⁰¹

Per Pujols, les *semblances* que es puguin traçar entre el conjunt de tots filòsofs espanyols obvien que hi ha un subconjunt majoritari, el dels catalans, que posa en entredit la naturalesa i identitat del conjunt sencer. En concret, que invalida tractar el pensament espanyol com a una filosofia nacional: «sense fer la separació entre els pensadors castellans i els catalans —afirma— no es pot trobar cap element en comú que els convingui a tots», i, en canvi, afegeix a continuació, «un cop feta aquesta separació és relativament fàcil trobar la

²¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 3.

²¹⁰¹ *Ibidem*, p. 4.

característica de la catalana (...) [i] trobar la de la castellana és tan difícil com abans».²¹⁰² De tot plegat, en conclou que la majoria dels trets que Menéndez Pelayo va atribuir a la totalitat dels pensadors espanyols, i amb els quals va definir la seva *Ciencia Española*, eren, en realitat, trets propis del pensament català, amb l'excepció de la unitat cristiana que uneix a tots els autors esmentats, catalans o no, i que Pujols, separant-se dels seus predecessors, considera una mera coincidència «sense valor científic».²¹⁰³ Així doncs, la majoria de pensadors catalans en el si de l'obra de Menéndez Pelayo posaria de manifest la insuficiència de la seva ciència espanyola, que s'hauria bastit manllevant el patrimoni filosòfic d'una altra nació, la catalana.

Lògicament, aquesta objecció no afecta realment al paradigma de Menéndez Pelayo, qui considerava la catalanitat com una identitat espanyola més, i, per tant, que no hi ha incompatibilitat entre pensadors catalans i castellans. Que hi hagi una majoria d'un lloc o un altre d'Espanya és indiferent i irrellevant. Però per a un catalanista com Pujols, aquesta diferència és substantiva. De fet, per Pujols no té sentit parlar de ciència espanyola *en absolut*, en la mesura que, com ja havien esgrimit Clascar i Bové abans que ell, no considera a Espanya com a una nació pròpiament dita, sinó com un mer estat. Només les nacions tenen filosofia pròpia, i, per aquesta raó, amb propietat només es podria parlar de «ciència castellana», en cas que existís, i diferenciant-la de la catalana. Es tracta de pobles («races») diferents. Al cap i a la fi, doncs, la discrepància es basa en una disputa d'individuació i reconeixement de les nacions a l'interior d'un estat plurinacional com l'espanyol. Però precisament per això, la maniobra de Pujols per desacreditar Menéndez Pelayo és ben significativa per a comprendre la naturalesa política del debat que estem estudiant.

Tanmateix, Pujols no es limita a separar ciència castellana i catalana, una condició *sine qua non* per a poder definir el caràcter filosòfic dels catalans. Fent un pas més enllà, arriba a negar la qualitat filosòfica de Castella, considerant-la una nació que tindria una tendència intel·lectual més aviat orientada cap a la mística, és a dir, cap a la irracionalitat. És per això que afirma l'enorme geni *literari* de Castella i, en contraposició, la ineptitud dels Països Catalans a l'hora de conrear aquesta branca artística. Contràriament, afirma que els catalans tendeixen a *racionalitzar* i tornar en didàctics els seus productes literaris, en la mesura que el seu caràcter nacional els impulsa naturalment cap a la filosofia i la raó. Com a exemples de literats catalans racionalitzadors,

²¹⁰² *Ibidem.* .

²¹⁰³ *Ibidem.*

assenyala Ausiàs March i Joanot Martorell, tal com havia fet Torras i Bages vint-i-sis anys abans i ja s'havia convertit en tot un tòpic historicista entre els catalanistes de l'època.²¹⁰⁴

Malgrat tot, Pujols reconeix que Menéndez Pelayo «va ésser el que va fer obrir els ulls de Catalunya, desenterrant la nostra ciència i la nostra poesia», encara que fos amb intenció d'apropiar-se'n en nom d'Espanya sencera.²¹⁰⁵ És la manera que Pujols té d'assenyalar, i amb encert, que Menéndez Pelayo està al darrere de tot el nostre debat, com hem pogut constatar als capítols anteriors. Fins a tal punt és així, que Pujols afirma que Torras i Bages, l'altre gran interlocutor a qui critica obertament al *Concepte general de la ciència catalana*, en «l'estudi que fa dels pensadors catalans, com també dels poetes, té molt poca originalitat perquè està escrit pensant en les obres del castellà Menéndez i Pelayo».²¹⁰⁶ Ja hem fet notar les semblances, i fins i tot deutes, que *La tradició catalana* efectivament té amb la *Ciencia española*, i és significatiu que Pujols els utilitzi per desacreditar Torras i Bages. Clascar i Bové ja havien fet notar aquesta filiació, posant de manifest que hi havia una continuïtat innegable, però no se'ls havia acudit mai retreure això al seu mestre. Més aviat al contrari, ho entenia com una virtut. Tants anys després, però, i escrivint des d'un catalanisme molt més polititzat, Pujols pot *retreure* l'afiliació de Torras i Bages cap a Menéndez Pelayo, malgrat que, i això no dubta pas a reconèixer-li-ho, Torras i Bages «va estudiar [la ciència catalana] separant-la de la castellana» i, per tant, en part va esmenar l'error perpetuat a la *Ciencia Española*.²¹⁰⁷

Pujols arremet contra la falta d'originalitat de Torras i Bages, que concreta en la identificació que es fa a *La tradició catalana* entre cristianisme i filosofia catalana. Arriba a afirmar que Torras i Bages, «en el seu llibre de la tradició catalana va parodiar la famosa obra d'En Menéndez referent a les idees estètiques a Espanya» i que «és una parodia de la missió que els catòlics del seu temps senyalaven a Espanya que, com suposaven En Menéndez i Pelayo, en Pidal i altres idealistes d'aquella època, estava destinada a tornar a ésser la defensora del catolicisme».²¹⁰⁸ Parodiar no és *crear*, doncs, sinó combatre o transformar les teories dels altres. Però és que, a més, la de Torras i Bages es tracta d'una teoria «superficial», «fanàtica» i «errònia», afirma Pujols, en la mesura que repetia un altre dels errors capitals de Menéndez Pelayo, a saber, identificar la religió catòlica amb la ciència nacional: «fonamentant-se en la contingència històrica que la Catalunya mitgeval (...) era una nació

²¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 4-5.

²¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 3.

²¹⁰⁶ *Ibidem*.

²¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 1.

²¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 368.

cristiana —afirma Pujols— (...) d'aquesta pura coincidència [Torras i Bages] en treu la conseqüència que Catalunya i el cristianisme són una mateixa cosa». Que les assimilés no mostra res més, doncs, que la ignorància de Torras i Bages, que, malgrat tot, «comprenia que Catalunya havia de tenir una missió o una altra», però com que «no sabia quina, com a capellà que era, li va semblar que sentia les campanes de l'Església cristiana».²¹⁰⁹ És per això que Pujols condemna obertament Torras i Bages i els seus seguidors, cosa que cap altre interlocutor del nostre debat s'havia atrevit a fer encara, i afirma sense embuts que patien d'un «fanatisme que els cegava».²¹¹⁰ A part d'errònia, perquè pretén identificar religió i nació sense cap altre fonament que l'accident històric del cristianisme, la maniobra de Torras i Bages és deshonest, afirma Pujols, «perquè el bisbe de Vic —continua— és un cristià que es disfressa de patriota català i catalanista, per a veure si ressuscitant la Catalunya mitgeval pot ressuscitar el cristianisme d'aquella època».²¹¹¹ Tot i que, com sabem, la maniobra és molt més complicada que això, el cert és que Pujols no s'equivoca pas. Com hem explicat, la prioritat de Torras i Bages és apologètica, i només nacional en segon terme. I malgrat que tots els historicistes de la filosofia manipulen sempre el patrimoni amb un objectiu o un altre, el cert és que Pujols té raó en assenyalar que la feblesa de Torras i Bages com a historiador *nacionalista* de la filosofia, pel fet de prioritzar el credo per davant del país. D'aquesta manera, Pujols es desempallega de tota la maniobra política de Torras i Bages per recuperar l'edat mitjana i de totes les conseqüències polítiques reaccionàries que se'n seguien.

Més enllà d'aquests retrets més circumstancials, però, Pujols ataca l'obra de Torras i Bages en dos punts substantius a l'hora de definir el caràcter filosòfic català. En primer lloc, la subordinació del pensament català a l'escolàstica (i, en especial, al tomisme), un qüestió que, tot i que ja l'havien fet notar Clascar i Bové, Pujols reafirma i complementa amb la seva geografia espiritual. Concretament, Pujols afirma que és erroni assimilar la filosofia *romana* amb la catalana, per les múltiples diferències nacionals entre Itàlia i els Països Catalans. D'entrada, esgrimeix de nou que els antics romans no van ocupar-se mai de la filosofia en un sentit estricte, sinó que «l'escola romana només se va ocupar que d'una branca de l'arbre [de la filosofia], perquè complint amb el geni ètic de Roma (...) va conrear l'especialitat de la moral o ètica».²¹¹² Val a dir, però, que aquest no és un bon argument contra el paradigma de Torras i Bages, perquè, com hem estudiat més amunt, aquest concebia que el caràcter filosòfic català era de naturalesa jurídica, igual que el pensament romà segons Pujols. La seva crítica, doncs, ha d'afinar més, i assenyalar diferències que, des de dins, posin en entredit el paradigma del seu rival.

²¹⁰⁹ *Ibidem*.

²¹¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹¹ *Ibidem*, p. 3.

²¹¹² *Ibidem*, p. 2.

És així com, en segon lloc, Pujols arremet amb força contra la presumpta falta d'originalitat que Torras i Bages atribuïa als filòsofs catalans. Lògicament, Pujols ja disposa de les eines per refutar fàcilment aquesta tesi, referenciant-se directament a l'obra de Bové. Com no podia ser d'altra manera, assenyala com a contraexemples les obres de Llull i Sibiuda, a qui proclama els pensadors més originals del món, i afegeix que, fins i tot si fos cert que als catalans no els agradés la «gimnàstica mental, que no té cap més objecte (...) que el de lluir les forces intel·lectuals davant dels altres», no entén per què aquesta ostentació i lluïment suposarien una manca d'originalitat, ja que «creiem que l'originalitat de les escoles tant pot estar en el tema com en la direcció del pensament».²¹¹³ Així doncs, no hi ha dubte que Pujols parteix d'una visió completament diferent, i molt més moderna, del treball intel·lectual.

Però fins i tot així, la rèplica de Pujols a Torras i Bages queda curta si, de nou, no carrega contra l'escolàstica, tal com havien hagut de fer els seus predecessors. Malgrat l'originalitat de Llull i Sibiuda, sempre podria quedar la sospita que, en el fons, eren pensadors escolàstics, i, per tant, que el pensament català va quedar sempre sotmès al catolicisme romà, com defensa Torras i Bages. Això no és res que ni Clascar ni Bové s'atrevisin a posar en dubte, atesa la seva compartida condició de preveres. En aquest sentit, podria afirmar-se que la crítica a Torras i Bages havia quedat incompleta. Amb Pujols, però, això s'acaba. No tan sols procura negar la naturalesa escolàstica dels pensadors catalans, sinó, especialment, desmarcar-los del cristianisme i secularitzar-ne tot el que pot. Per aconseguir-ho, contraposa obertament a Ramon Llull i Tomàs d'Aquino, és a dir, als que entén com els principals representants filosòfics de les seves respectives nacions. Tot i que veurem més endavant com Pujols caracteritza Llull dins el seu paradigma historicista, val la pena ocupar-nos ara breument d'alguns d'aquest trets per veure com defineix el caràcter filosòfic català en contraposició a l'italià.

Malgrat ser dues nacions meridionals, Pujols afirma que Llull «busca el fet real i positiu», a diferència de Tomàs, que acceptava acríticament els dogmes com a «materials científics» sobre els quals construir el seu sistema. La italiana era una raó al servei del dret i la pragmàtica, és a dir, un pensament assentat en unes bases *prèvies*, ja siguin socials, ja siguin de fe. En canvi, la filosofia catalana, afirma Pujols, no s'atura ni en les «llegendes» dels jueus ni en les «hipòtesis» dels septentrionals, sinó que «busca un terme mig més positiu que els termes extrems de les altres nacions».²¹¹⁴ Com veiem, Pujols reinterpreta aquí el concepte de «terme mig» o «just medi» que, significativament, era originari de Torras i Bages. El «terme mig» ja no és pesar fe i raó en les mateixes balances, sense fer decantar-les. Pujols afirma que Llull no es casa incondicionalment ni amb la fe (com presumptament farien els meridionals, subjugats pels jueus) ni amb la raó (com presumptament farien

²¹¹³ *Ibidem*, p. 2.

²¹¹⁴ *Ibidem*, p. 121.

els septentrionals, subjugats pels alemanys). Contràriament, els catalans busquen el «fet positiu», allò que precisament es deixen tota la resta, i és partint d'aquest fet, i només en aquest, que hi apliquen la raó. És per això que, afirma Pujols, el pensament català es diferencia *tant* del de Tomàs, fins i tot en termes teològics, perquè no cerca pas l'essència de la divinitat, «sinó les condicions més universals de la realitat primera», raó per la qual, continua, Tomàs és universal perquè és teòleg i, en canvi, «Ramon Llull s'ocupa de teologia perquè conreua la ciència universal».²¹¹⁵ Quan ens ocupem de Llull, veurem més detalls d'aquesta concepció. Ara, però, ens serveix per exposar de quina manera Pujols vol refutar la pretesa naturalesa escolàstica que Torras i Bages havia atribuït a la filosofia catalana. Però, amb aquest mateix argument, Pujols aconseguirà igualment separar el pensament català del cristianisme, en la mesura que, com que el català busca el fet positiu, i el cristianisme es fonamenta en una base completament falsa i fictícia, el filòsof català, necessàriament haurà de rebutjar aquesta religió en favor d'una autèntica «religió científica», com la que el mateix Pujols va proposar-se fundar al llarg de la seva vida.

Això no vol dir que Pujols no adopti res de Torras i Bages. Ell mateix afirma, sense marge de dubte, que quan Torras i Bages «diu que el català és pràctic, moderat i enemic de fantasies (...) no solament és exacte sinó que coincideix exactament amb (...) tots els que han estudiat la nostra ciència», a saber, amb els interlocutors del nostre debat.²¹¹⁶ Com pot veure's, Pujols acceptava obertament la definició del caràcter català descrit a *La tradició catalana*, però amb les esmenes anteriors. Tot i això, defensarem a continuació que el seu model, a l'hora de definir aquest caràcter, no és directament el de Torras i Bages, sinó el de Bové, l'obra i coneixença del qual van influir-lo enormement, com Pujols va reconèixer en múltiples ocasions.

10.3.2. Pujols, deixeble de Salvador Bové

Al llibre que estem estudiant, Pujols fa constar que a «Mossèn Salvador Bové, que és el darrer deixeble d'En Llull (...) nosaltres vàrem tenir el gust de conèixe'l anys enrere, quan era regent de la parròquia de Santa Maria de Martorell».²¹¹⁷ No sabem l'any exacte, però és de suposar que es devien conèixer a mitjans de 1898, quan Bové va ser destinat a Martorell i el jove Pujols anava a passar els estius a la segona residència familiar, que, amb els anys, esdevindria la seva residència permanent: la Torre de les Hores. Tot i que Bové va viure a

²¹¹⁵ *Ibidem*, p. 122.

²¹¹⁶ *Ibidem*, p. 1.

²¹¹⁷ *Ibidem*, p. 98.

Martorell fins al 1904, en aquella època Pujols encara no s'havia format en filosofia ni coneixia, com ell mateix reconeix, la història de la filosofia als Països Catalans. En un dels seus últims articles, Pujols afirma, amb tristesa, que, en efecte, «fue años más tarde cuando fui informado de nuestra historia mental que me remordió en el alma no haber podido aprovechar aquella ocasión única en mi vida de oírle [a Bové] hablar de Lulio. Entonces ya era canónigo de la Seo de Urgell».²¹¹⁸

Malgrat no haver pogut discutir directament sobre filosofia catalana, Pujols reconeix haver rebut una fortíssima influència de Bové, a través, doncs, de les seves obres. A l'article que acabem de citar, fa referència, com no podia ser d'una altra manera, a *La filosofía nacional de Catalunya*, però també a *El sistema científico luliano* i, fins i tot, a les lloances que n'havia fet Pou i Batlle a la seva *Filosofia Catalana*. Significativament, Pujols esmenta aquestes obres perquè, en les seves pròpies paraules, «tengo el deber de hacer constar que yo no soy el descubridor de nuestra tradición [filosófica], aunque —afegeix— con mis estudios la he completado». L'autèntic descobridor va ser, doncs, Bové.²¹¹⁹ Només amb aquesta declaració ja n'hi hauria prou per defensar la influència directa de Bové sobre Pujols, la qual, que sapiguem, encara no ha estat assenyalada per cap estudiós. Fins i tot en la correspondència privada conservem declaracions d'aquest tipus, gens sospitoses, doncs, de tractar-se d'una presumpta *boutade* pujolsiana. És el cas d'una significativa carta a Salvador Dalí de l'any 1956, a qui, en efecte, va escriure que «us puc dir que el que va descobrir i permetre que el pensament universal de Ramon Llull fos el pensament típic de la nostra terra era Mossèn Salvador Bover [sic] que jo fa cinquanta anys vaig conèixer de Rector de Martorell».²¹²⁰

Així doncs, més enllà del tracte personal, hi ha prou indicis per esperar una major influència de Bové, i no pas de Torras i Bages, sobre el paradigma de Pujols. Una influència que es fa explícita al *Concepte general de la ciència catalana* quan adopta la definició del caràcter filosòfic català com a observador, analític i psicològic.²¹²¹ Cal fer notar que Pujols exclou el quart tret de la definició continguda a *La filosofía nacional de Catalunya*, l'harmonia. Això es deu a què no accepta l'accepció amb què Bové havia definit el terme, més proper a l'eclecticisme, tal com havia fet notar Pou i Batlle. Contràriament, Pujols afirma que la ciència catalana «es presenta com un tercer en discòrdia que no ha de servir per conciliar i harmonitzar els altres, sinó per a demostrar la falsedat de llur punt de partida».²¹²² Pujols presenta la filosofia catalana com l'*alternativa* als

²¹¹⁸ PUJOLS, Francesc (15/10/1961) «Tradición y misión de Occitania». *Gran Via*, 485, p. 7.

²¹¹⁹ *Ibidem*.

²¹²⁰ La carta ha estat transcrita a PLAYÀ, Josep (2015) «Francesc Pujols i Salvador Dalí, una relació de pel·lícula». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 145.

²¹²¹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 8.

²¹²² *Ibidem*, p. 122.

pensaments septentrional i meridional, un «punt equidistant», en diu ell, però no com la unió d'ambdós. Aquesta crítica és l'única que fa a Bové en tota l'obra, però és ben significativa, i més tenint en compte que, com hem vist a l'apartat anterior, Pujols també afirmava acceptar la definició del caràcter filosòfic català que havia donat Torras i Bages. L'any 1918, Pujols ja no necessita accontentar els interlocutors del nostre debat ni seguir cap ortodòxia religiosa i, per tant, pot atorgar un caràcter més *agressiu* o de combat al seu paradigma, accentuat pel context bèl·lic en què es va fer públic. Igualment, a Pujols ja no li fa falta entrar en distincions menors. Aquells detalls que a Bové li permetien separar-se de Torras i Bages, però sense alterar-ne el punts clau, per a Pujols ja no tenen importància. Per a ell, tots els interlocutors (fossin del front balmesià o lul·lista) han definit el caràcter filosòfic català més o menys en la mateixa direcció, i això és el que compta. No vol entrar en digressions fruit d'un context de debat en què, de fet, ja no queda pràcticament ningú.

Tanmateix, val a dir que Pujols no dona gaire importància al presumpte caràcter filosòfic nacional. La seva crítica a les missions dels pobles s'hi aplica fàcilment, ja que aquestes definicions, al cap i a la fi, són essencialistes. A diferència dels seus interlocutors, Pujols sols afirma haver trobat una «unitat de direcció» en la filosofia catalana, una «unitat dintre la varietat» que es refereix específicament a un *mètode* filosòfic usat per una gran majoria dels pensadors catalans. Ell mateix utilitza el terme «tendència».²¹²³ Així doncs, segons Pujols, cal parlar més aviat d'una *tendència metodològica* dels filòsofs catalans, i no pas d'un caràcter, destinada a bastir la «ciència de les relacions», la «ciència universal» o, simplement, la «ciència catalana».²¹²⁴ Però, quin és aquest mètode?

Pujols es refereix a l'ascens i descens de l'enteniment de Ramon Llull en l'accepció amb què Bové els havia definit a *El sistema científic luliano*. De fet, quan es posa a definir aquest presumpte mètode, no cita directament a Bové, però els termes amb què ho fa són calcats.²¹²⁵ No debades, Pujols es proclama «lul·lià», terme amb què pretén reconciliar la dicotomia entre «lul·lòfil» i «lul·lista» que Campreciós havia esbotzat a Bové l'any 1907. Segons Pujols, els «lul·lians» serien aquells que de les «doctrines [de Llull] només n'admeten el mètode i l'objecte, sense admetre les aplicacions que En Ramon Llull va fer».²¹²⁶ D'aquesta manera, els «lul·lians» serien un subconjunt dels «lul·lòfils» o admiradors filosòfics de Llull, que pretenen modernitzar el seu pensament als nostres dies, i, alhora, serien els enemics més acèrrims dels «lul·listes», mers prosèlits,

²¹²³ *Ibidem*, p. 8.

²¹²⁴ *Ibidem*, p. 10.

²¹²⁵ *Ibidem*, pp. 58-59.

²¹²⁶ *Ibidem*, p. 100.

estudiosos o historiadors del filòsof. Més enllà de la terminologia, volgudament confusa, el més significatiu és que Pujols se situa entre els *modernitzadors* de Llull i, en concret, restringint-se a la seva *metodologia* i *objecte*. És més, arriba a afirmar, i amb encert, que Bové «ens atrevirem a dir que (...) també ho era [de lul·lià] perquè comptat i debatut el que ell volia era el triomf de la filosofia catalana damunt de totes les filosofies del món, costés el que costés i si treia En Llull era perquè era el representant més genuí de la filosofia que ell volia fer triomfar».²¹²⁷ No hi ha dubte, doncs, de la identificació que Pujols fa de la seva pròpia empresa i la de Bové, com si es tracés d'una mera continuació.

Concretament, Pujols defineix el «mètode de la ciència catalana» com aquell que parteix de tota la realitat coneguda, «per a estudiar aquest conjunt que forma un sol cos i és d'una sola peça, no fa més que aplicar-hi el mètode analític i sintètic que serveix per a treure totes les deduccions possibles, que és el mètode que En Ramon Llull ne diu de l'ascensió i de la davallada de l'enteniment».²¹²⁸ És significatiu com *modernitza* el mètode lul·lià en terminologia més pròpia del positivisme. El «mètode català» té tres passos: *analitzar* totes les dades positives que brinda la ciència moderna, *sintetitzar-les* en un sistema o llei universal i *deduir-ne* les realitats amagades a l'observació. Si amb la pujada Llull descobria les «dignitats» de la divinitat a partir de l'estudi del real, Pujols afirma que l'anàlisi i síntesi de les dades científiques permet construir una «Ciència Universal»; i, si a partir de les «dignitats» Llull baixava de nou a la realitat per descobrir-ne la mà divina, Pujols concep que aplicant les lleis de la Ciència Universal als fenòmens desconeguts es pot deduir o resoldre els misteris religiosos de la humanitat (a saber, l'existència de l'ànima, la divinitat i la vida futura). És per això que, de nou fent gala del seu «just medi», Pujols afirma que la catalana és una ciència «universal i concreta alhora i idealista i positivista».²¹²⁹

En la nostra monografia sobre el pensament de Pujols hem defensat que a l'hora de definir aquest mètode, a part de la influència de Llull, hi ha una petja del *Criterio* de Balmes.²¹³⁰ Però més enllà de la seva genealogia, aquesta concepció ens interessa perquè és amb la qual Pujols atorga una unitat filosòfica a tota la història de la filosofia als Països Catalans. Des de Llull, que en seria l'inventor o descobridor, fins al propi Pujols, que n'hauria bastit la versió més recent i sofisticada en la Sumpèctica. En les seves pròpies paraules, «els [filòsofs catalans] del segle XIX, sense haver estudiat a Ramon Llull i tenint-ne un concepte equivocat, fan estudis

²¹²⁷ *Ibidem*.

²¹²⁸ *Ibidem*, p. 58.

²¹²⁹ *Ibidem*, p. 55.

²¹³⁰ PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 45-55.

crítics i treballs per a arribar a trobar la mateixa ciència que ell (...) [perquè] essent com som tots catalans, quan ens podem a meditar damunt les coses d'aquest món i de l'altre, tots acabem fent el mateix camí, sense dir-nos-ho, i no coneixem que el camí que trepitgem és el camí català». ²¹³¹ És d'aquesta perspectiva que es proposa interpretar (o apropiar-se, més ben dit) de la història de la filosofia als Països Catalans: com una història del «mètode català», ja definit per Bové, des de l'edat mitjana fins al primer terç del segle XX. O altrament dit, una història de la «Ciència Catalana».

10.4. *Estudi dels filòsofs catalans*

Al *Concepte general de la ciència catalana*, cada filòsof és analitzat com la baula d'una cadena que desemboca a la Sumpètica. No hi ha un autèntic interès en l'obra d'aquests pensadors, sinó solament en els aspectes amb què *coincideixen* amb el presumpte mètode de la Ciència Catalana. Això no és res exclusiu de Francesc Pujols. De fet, tots els interlocutors del nostre debat són parcials i s'ocupen dels nostres filòsofs de manera interessada. Ara bé, Pujols és qui més els instrumentalitza, no només perquè els fa precedents de la seva pròpia filosofia, sinó per la manera com defineix la Ciència Catalana. Com que allò que comparteixen els filòsofs catalans és una mera tendència metodològica, es pot prescindir de les discrepàncies doctrinals entre ells i traçar més i majors paral·lels *formals*. Aquesta és la clau de "l'èxit" de la proposta pujolsiana. Pot arribar a semblar més original i coherent que la dels seus predecessors, però és precisament perquè usa una manera més *abstracta* (i, per tant, més lliure) d'unificar la diversitat inherent a la història de la filosofia als Països Catalans. Els lligams sorprenents i inesperats, que tot sovint li han estat recriminats, és alhora allò que permet a Pujols bastir una teoria amb personalitat pròpia.

No obstant això, també s'hi repeteixen molts tòpics historiogràfics consolidats pel nostre debat. La seva manera de dividir la història de la Ciència Catalana (és a dir, la història del descobriment, millorament i culminació del mètode filosòfic català) ja ho posa de manifest. Pujols la divideix en *tres* etapes:

1. **Primera època:** del segle XIII fins a la primera meitat del XV.
2. **Decadència:** de la segona meitat del XV al XIX.
3. **Segona època:** del XIX a la contemporaneïtat de l'autor (1918).

²¹³¹ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 70.

La primera consisteix en el descobriment i major desenvolupament d'aquesta ciència concentrada en els noms de Llull i Sibiuda. Val a dir que Pujols alerta que, malgrat això, «l'edat mitjana no és realment catalana, perquè depèn dels gòtics i dels jueus» i, que, en realitat, «els catalans del segle d'or catalanitzen aquests costums, que no són catalanes i que dominaven tota Europa».²¹³² Tanmateix, és el moment àlgid. La segona etapa, en canvi, és de transició, i significa el seu estancament, decadència i oblit, coincident amb el Renaixement i l'edat moderna. Vives, com veurem, hi surt molt mal parat. Finalment, la tercera és la que anomena «època moderna», i consisteix en el *redescobrim*ent de la Ciència Catalana, però no pas perquè els pensadors vuitcentistes es possessin a llegir Llull. Contràriament, afirma Pujols, «els filòsofs de la segona època del pensament català, que són els del segle XIX, no coneixien als de la primera, *coincidi*en en cercar el camí per a arribar a la fundació de la ciència universal concreta o sigui la Sumpèctica (...) [i] varen coincidir en trobar les bases sense arribar a l'aplicació definitiva» (la cursiva és nostra).²¹³³

Al seu torn, la segona època es divideix en dos períodes:

1. **Combat del pensament septentrional** (c. 1800-1872)
2. **Combat del pensament meridional** (c. 1873-1914)

A cada un el segueix un «intent de conciliació» sense èxit. El primer està encarnat per Llorens i Barba, qui en efecte «va viure en el moment precís que la septentrionalitat i la meridionalitat que lluitaven a Catalunya estaven més equilibrades».²¹³⁴ En canvi, el segon intent de conciliació és coetani de Pujols i és encapçalat per d'Ors, com exposarem en detall. Com s'aprecia, Pujols la considera una etapa essencialment de combat, *destruens*, ja sigui cap al germanisme que s'anava introduint a Catalunya, ja sigui contra el cristianisme que tenien instal·lat a casa. La redescoberta de la Ciència Catalana, doncs, es va anar aconseguint proporcionalment al retorn dels intel·lectuals a l'especulació filosòfica, i no per voluntat pròpia. Com que, al cap i a la fi, eren catalans, no podien deixar de pensar de manera semblant als seus avantpassats. La Renaixença, afirma Pujols, «va fer més que senyar el moment més alt de l'esplendor per mitjà de la filosofia, perquè com que aquest esplendor encara no ha arribat, no va tenir paciència per a esperar-lo i va començar amb treballs filosòfics (...) sense cap relació amb el passat de Catalunya, com si aquest no existís, i representa les lluites contra el septentrionalisme i el cristianisme».²¹³⁵ Aquest «esplendor que encara no ha arribat» és el de la Sumpèctica, és clar. Però més enllà del teleologisme, i per tant de considerar-la una etapa necessària,

²¹³² *Ibidem*, p. 159.

²¹³³ *Ibidem*, p. 205.

²¹³⁴ *Ibidem*, p. 193.

²¹³⁵ *Ibidem*, p. 179.

s'aprecia el desdeny amb què Pujols es mira la filosofia contemporània a Catalunya. Titlla a la majoria dels seus protagonistes de pensadors vulgars i ignorants de la seva pròpia tradició filosòfica. El seu valor és merament instrumental, insistim.

10.4.1. Precedents de Llull: Orosi, Penyafort i Martí

La Ciència Catalana la va fundar Ramon Llull al segle XIII. Per aquesta raó, no ha de sorprendre que Pujols gairebé no tingui en compte (o, simplement, ni esmenti) els pensadors que el precedeixen. El *Concepte general de la ciència catalana*, com qualsevol obra del nostre debat, no és una història de la filosofia als Països Catalans, sinó una història de la «filosofia nacional», de la presumpta manera catalana de pensar. Per tant, no té cap necessitat de ser exhaustiu ni sistemàtic. A aquells filòsofs que no encaixen, o que visqueren abans d'hora, simplement se'ls exclou.

És el cas de Pau Orosi, a qui Pujols esmenta de ben segur arran *La filosofia nacional de Catalunya* de Bové. Com acabem d'explicar, el titlla d'«excepció», malgrat que en vol deixar constància perquè, en les seves pròpies paraules, «no deixa d'ésser el primer vestigi que es troba [de la filosofia a Catalunya] (...) encara que no es pugui comparar ni de lluny a moltes de les principals figures que aniran sortint en aquest llibre».²¹³⁶ A part d'això, tot el que en diu és deutor de Bové.

Passa el mateix amb una de les figures que més tinta havia fet vessar entre els interlocutors del nostre debat, especialment en el cercle de Torras i Bages. Ramon de Penyafort, en efecte, només hi és esmentat de passada i com un precedent de Llull en l'empresa de «portar la fe als moros i als jueus».²¹³⁷ En el mateix paràgraf, i per la mateixa raó, fa referència a Ramon Martí i la seva *Pugio Fidei*, però no en diu res més. Lògicament, si sobre aquests dos pensadors ja és breu, era esperable que Pujols passés per alt l'existència dels filòsofs judaicocatalans, fent un pas enrere respecte a l'exposició de Bové.

10.4.2. Ramon Llull: fundador de la Ciència Catalana

On Pujols més òbviament segueix Bové és en el seu furor per la figura de Ramon Llull. No amaga pas aquesta ascendència, ans al contrari. Es proclama «seguidor de Llull», a Llull el proclama «l'home més gran

²¹³⁶ *Ibidem*, p. 17.

²¹³⁷ *Ibidem*, p. 52.

de la història coneguda» i al seu pensament, «el punt més enlairat de la naturalesa humana».²¹³⁸ I tot, perquè «la ciència lulliana [sic], direm que es podria considerar que és la visió més primitiva de la ciència catalana».²¹³⁹ Llull n'és el seu fundador, i per això té el mèrit d'haver descobert el mètode que en el futur guiarà a la humanitat cap a la veritat. La grandiloqüència és evident.

No obstant això, Pujols també el critica molt. No és una paradoxa: Llull és només el descobridor, però no el perfeccionador i ni molt menys el cim de la Ciència Catalana. De fet, Pujols no s'està d'afirmar que «el resultat de la ciència universal d'En Ramon Llull va ésser un *fracàs* en tota l'extensió de la paraula», perquè «si va trobar la forma i el fons de la ciència, o sia el mètode i l'objecte (...) quan va venir el moment de l'aplicació del mètode a l'objecte, va arribar a uns principis que no poden anar ni amb rodes» (la cursiva és nostra).²¹⁴⁰ Com hem exposat més amunt, el mètode és el de «l'ascens i descens de l'enteniment» (que Pujols interpretava a la manera positivista) i l'objecte, «tota la realitat coneguda». L'error de Llull va ser no haver aplicat el mètode català a tota la realitat, entesa com les dades que brinda la ciència. I precisament, part del problema, afirma Pujols, prové de l'estat precari de les ciències naturals durant l'edat mitjana. Aquest error es concreta, a més, en l'obsessió de Llull per la matematització del seu sistema, la seva *Arx Magna*, que Pujols menysté completament i, més greu encara, titlla d'una forma *anticatalana* de pensar. En les seves pròpies paraules, sempre subjectes a la retòrica paradoxal de l'obra: «En Ramon Llull tenia grans condicions per a les matemàtiques, que és un error fonamental en les apariències i en el desconeixement de Catalunya, perquè si hi ha hagut un home antimatemàtic, ha sigut En Llull, que com a català que era, era enemic de l'abstracte per l'abstracte».²¹⁴¹ Significativament, Pujols va insistir en aquesta presumpta incompatibilitat entre el pensament català i les matemàtiques en alguns dels seus articles posteriors.²¹⁴² Però més enllà de les seves pròpies conviccions filosòfiques, el rebuig de la part lògica de l'obra de Llull no deixa de ser una herència directa de Bové, qui havia arribat a defensar que *no* convenia a Catalunya (en un sentit nacionalista, és clar) recuperar ni reivindicar l'*Arx* lul·liana ni l'obra catalana de Llull, sinó només el seu mètode de conciliació entre Plató i Aristòtil. La resta era prescindible.

²¹³⁸ *Ibidem*, p. 55.

²¹³⁹ *Ibidem*, p. 64.

²¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 57.

²¹⁴¹ *Ibidem*, p. 72.

²¹⁴² Sobre el rebuig de Pujols a les matemàtiques com a objecte propi de la filosofia, vegeu: PUJOLS, Francesc (2012) «El model de la Hiparxiologia». Dins: CUSCÓ, Joan (ed.) *Francesc Pujols i la filosofia*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 68-72. Sobre la nostra exposició sobre el tema, vegeu de nou: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 45-48.

Ja hem exposat més amunt la interpretació filosòfica que Pujols fa de l'obra de Llull. No ho reiterarem. Ara bé, deixarem constància que el seu estudi va més enllà de les fronteres estrictament filosòfiques. No debades, dedica 26 capítols del *Concepte general de la ciència catalana* a qüestions tan diverses (i irrellevants per a nosaltres ara) com la biografia, la follia, l'alquímia, la poesia, el misticisme i la posteritat de Ramon Llull. Més significatiu per a nosaltres, en canvi, són els 10 capítols que destina a comparar Llull amb Plató, Aristòtil, Tomàs d'Aquino i Duns Escot. Aquests capítols li serveixen: (1) per diferenciar la Ciència Catalana fundada per Llull de la resta de filosofies nacionals, septentrionals i meridionals; i (2) per justificar per què la fama de Llull és més reduïda que la de tots els autors anteriors, essent la seva fita filosòfica més transcendent. No cal dir que ambdós objectius estan estretament vinculats.

La comparació amb Tomàs i Duns Escot serveix un propòsit molt clar. En la mesura que un i altre són els capparens de les seves respectives «geografies filosòfiques» (a saber, la filosofia meridional i septentrional respectivament), situar Llull a la seva alçada atorga un major valor a la presumpta Ciència Catalana. El cas és, però, que Pujols fa un pas més enllà i proclama Llull l'autèntica *solució* a ambdós: «Ramon Llull —afirma— no solament s'aparta tant de l'un com de l'altre, sinó que així com Sant Tomàs en darrer terme suposa que Déu és intel·ligència pura i Duns que és voluntat pura, ell, sense negar-li aquestes dues facultats, tendeix més a considerar-lo en la seva accepció d'ésser realíssim, universal i concret».²¹⁴³ Llull els supera en la seva noció «positiva» de la divinitat, en la manera com defineix «les condicions més universals de la realitat primera».²¹⁴⁴ De nou en paraules de Pujols, això es deu al fet que el pensador català de totes les èpoques sempre «busca un terme mig més positiu que els termes extrems de les altres nacions», i és aquí on es manifesta la «naturalesa eminentment catalana» de Llull.²¹⁴⁵

Ara bé, no s'ha de confondre aquesta superació amb una *reconciliació*. Pujols insisteix molt a dir que «la ciència catalana no solament naix en el punt equidistant de les escoles que en tots temps s'han disputat el domini del món i del pensament, sinó que es presenta com un tercer en discòrdia que no ha de servir per a conciliar i harmonitzar els altres, sinó per a demostrar la falsedat de llur punt de partida».²¹⁴⁶ Contradient el seu mestre, Bové, afirma exactament el mateix pel fa a la comparació amb Plató i Aristòtil: Llull no els

²¹⁴³ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 121.

²¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 122.

²¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 121-122.

²¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 122.

reconcilia, sinó que *soluciona* els problemes plantejats per ells i demostra com n'estaven, d'equivocats. En concret, Pujols conclou que, en realitat, la filosofia de Llull consisteix en un «canvi radical de l'objecte de la ciència».²¹⁴⁷ Caracteritza Plató com la màxima encarnació del pensament abstractiu i poètic; i, en canvi, Aristòtil com a filòsof de les hipòtesis i teòric de les «ciències particulars» que va oblidar-se de la ciència universal. En aquest sentit, no deixa de ser significativa la comparació que fa d'Aristòtil amb el pensament filosòfic català en general, afirmant que, malgrat els seus errors, Aristòtil «és l'únic home del món que va intentar fins a cert punt i a la seva manera el que els catalans volem fer amb les nostres traces i manyes i pels nostres propis passos».²¹⁴⁸ La diferència rau, doncs, en l'*objecte* d'estudi, però també en el *mètode*, puntualitza Pujols, i és que «l'Aristòtil començà per analitzar els detalls i En Llull analitza el conjunt» i, per tant, continua, «la diferència té l'arrel en la manera com l'Aristòtil i En Llull, i qui diu En Llull diu la filosofia catalana, tenen de mirar l'objecte de la ciència».²¹⁴⁹ D'aquesta manera, reinterpreta el conflicte entre el lul·lisme i l'escolàstica d'arrel aristotèlicotomista del segle XIII en un conflicte de dimensió transhistòrica i, és clar, de naturalesa nacionalista.

10.4.3. Ramon Sibiuda

Més que Llull, però, el filòsof català que Pujols més admira i amb qui més s'emmiralla és sens dubte Ramon Sibiuda. Jaume de Puig va dedicar un article monogràfic a la interpretació pujolsiana del *Llibre de les criatures*, confirmant que «Pujols va conèixer Llull i Sibiuda per mossèn Salvador Bover [sic]».²¹⁵⁰ Igualment, va deixar constància que «Pujols va descobrir Sibiuda quan ja treballava amb materials propis en la direcció de la seva escala onto-biològica» i, per tant, que la impressió de lectura va ser doblement forta.²¹⁵¹ Quan ell ja havia dibuixat l'escala de la vida, va descobrir que cinc segles abans l'havia traçat, gairebé idèntica, un altre català. És ben probable que sigui en aquesta coincidència on hi hagi la gènesi de tot el *Concepte general de la ciència catalana*. Pujols, és clar, no ho hauria interpretat com un caprici de l'atzar, sinó com un fet constituït de la manera de filosofar dels catalans, que en el cim de les seves facultats tendeixen a construir escales del

²¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 108.

²¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 105.

²¹⁴⁹ *Ibidem*.

²¹⁵⁰ PUIG, Jaume de (2015) «Francesc Pujols i Ramon Sibiuda. Edició de l'*Hiparxiològ*». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i Veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 37.

²¹⁵¹ *Ibidem*, p. 46.

coneixement. En el fons, tot plegat no deixa de ser un gran mal entès. Però, independentment d'això, no hi ha dubte que va assumir a Sibiuda com a filòsof de capçalera, el més proper al seu propi pensament i, en conseqüència, la major glòria i cim de la Ciència Catalana del passat. Al mateix *Concepte*, a més, Pujols deixa constància que cap al 1910 va començar una traducció al català de l'obra de Sibiuda destinada exclusivament al seu ús personal.²¹⁵² No tenim constància que s'hagi conservat, però, si fos cert, es tractaria de la segona vegada que s'intentava a Catalunya, i sense èxit. En realitat, caldria esperar fins al 1925-1926, quan Cebrià de Montserrat publicués la traducció dels primers 16 capítols del *Llibre de les criatures* a la revista *Criterion* en quatre entregues;²¹⁵³ i per a una traducció completa de l'obra, fins al 1992-1995, quan el mateix Jaume de Puig la publicaria en dos volums.²¹⁵⁴

Per què Pujols considera Sibiuda superior a Llull? Doncs perquè constata que l'objectiu, el mètode i l'objecte és el mateix en tots dos, però Sibiuda «va fer donar un pas de gegant al mètode de la ciència catalana que després no ha fet més que donar passos de puça per a arribar a la sumpètica».²¹⁵⁵ Tots dos, Llull i Sibiuda, volien fundar una ciència independent i anterior a totes les altres. Però Sibiuda va assolir una major perfecció en aquesta empresa, per dues raons. En primer lloc, perquè, en referència als procediments experimentals, «no hi havia hagut mai ningú que els hagués usats alhora, relacionant-los i lligant-los els uns amb els altres per a ajudar-los i fer-los valguer mútuament».²¹⁵⁶ Pujols es refereix a l'estudi empíric del «món extern i del món intern», sobretot a la força i sistematicitat amb què Sibiuda fa ús de la introspecció com a objecte científic. I en segon lloc, perquè, en part gràcies a incorporar aquest darrer element, Sibiuda:

Dona més importància a la part analítica o sigui a la primera part del mètode i així com el primer Ramon [Llull] repassava tota la realitat concreta per a trobar el punt central i posar-hi el peu per a entrar al coneixement que perseguia, el segon Ramon [Sibiuda] comença per donar tota la importància a la terra que trepitja sense moure el peu abans d'haver-la estudiat de dalt a baix, començant per un cantó i acabant per l'altre, sense deixar escapar l'ànima que

²¹⁵² PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 148.

²¹⁵³ MONTSERRAT, Cebrià de (1925) «La *teologia naturalis* de Ramon de Sabunde (1)». *Criterion*, 1, pp. 48-59; 2, pp. 48-59; 5, pp. 142-151; 7, pp. 407-59.

²¹⁵⁴ SIBIUDA, Ramon (1992) *El llibre de les criatures*. Edicions 62 ; i SIBIUDA, Ramon (1995) *Llibre de l'home caigut i redimit* (*Llibre de les criatures, capítols 223-230*). Fundació Enciclopèdia Catalana.

²¹⁵⁵ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 143.

²¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 142.

tendeix a fugir d'aquest conjunt per amagar-se en les regions del cel i si no en els racons de la carns.²¹⁵⁷

Així doncs, allò que els diferencia és una qüestió de grau o d'intensitat. A Llull li mancava una extensió suficient de l'observació o analítica de la realitat. I més que extensió, la positivitat introspectiva de Sibiuda, que no debades Pujols torna a comprar amb Descartes. Si a Llull el traïa la seva obsessió per la lògica i les matemàtiques, una pràctica presumptament anticatalana, Sibiuda precisament prescindia de tota l'estructura mnemotècnica de l'*Arx* i es concentrava en un estudi més exhaustiu i detallat de la realitat empírica, incloses les dades de la consciència. Per això Sibiuda esdevé l'ideal pujolsià del savi.

No obstant això, Sibiuda tampoc és perfecte. Patia del mateix mal que el seu mestre, a saber, un mal estructural de l'època que els va tocar viure. Segons Pujols, «partint dels mateixos fonaments que En Llull i combinant-los molt més bé que ell va arribar als mateixos resultats perquè (...) no va passar del programa ni de la doctrina cristiana».²¹⁵⁸ En efecte, tots dos van posar la Ciència Catalana al servei d'una falsa religió, quan el més conseqüent hagués estat deduir les seves pròpies conseqüències religioses i prescindir de l'autoritat heretada. Però poc més es podia fer a l'edat mitjana, afirma Pujols, on, a més a més, l'avenç de les ciències naturals era tant o més limitat que el de les espirituals. Per tant, encara que Sibiuda usés correctament els materials empírics i introspectius, el cert que els primers encara eren molt defectuosos. Un exemple que Pujols fa notar és el desconeixement dels éssers microscòpics, que lògicament va impedir a Sibiuda incorporar aquests éssers a la seva escala de la vida, amb les nefastes conseqüències científiques que això comporta. És per aquesta raó que, sentència, si no hagués estat per les circumstàncies històriques:

Seria el primer filòsof del món i el que hauria desterrat els altres, perquè amb un programa així hauria pogut ésser l'amo del món i ningú no li hauria pogut passar la mà per la cara i demostrant que del dit al fet hi ha un gran tret, es va quedar aturat a la porta de la ciència universal mirant pel forat de la clau i tenint-se d'acontentar en veure el món per un forat».²¹⁵⁹

En aquests fragments es fa palesa la identificació constant de Pujols amb Sibiuda. Ell és el Sibiuda del segle XX, aquell que ha acabat podent realitzar l'ideal científic lul·lià amb els correctius assenyalats per l'autor del *Llibre de les criatures*. Com assenyala Jaume de Puig, l'escala ontobiològica de Pujols té molt més de Sibiuda que no de Llull, especialment pel que fa a la deducció de l'existència dels àngels. Tot plegat, perquè Pujols s'ha trobat amb unes condicions històriques molt més propícies a l'ideal de la Ciència Catalana i, a més, perquè

²¹⁵⁷ *Ibidem*.

²¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 144.

²¹⁵⁹ *Ibidem*.

ell és el segon (el primer va ser Bové) a adonar-se i reconstruir la potència científica de la seva nació. En resum, Pujols es concep a si mateix com aquell que aconseguirà materialitzar per fi l'ideal del seu poble, i el seu precedent immediat és, sens dubte, Sibiuda.

10.4.4. El Renaixement i la Modernitat: Eiximenis, Metge, Turmeda i Vives

Amb Sibiuda es tanca l'època antiga de la història de la Ciència Catalana. Tot allò que va de Sibiuda fins a Pujols (ni més ni menys que cinc segles) no és altra cosa que un parèntesi, una suspensió momentània de l'empresa o, si vol, un desviament del camí. Pujols no dubte en afirmar que «dintre aquest període el moviment filosòfic català va quedar tal com el va deixar En Sibiuda» i per aquesta raó «no s'hi pot assenyalar cap manifestació que no sigui de repòs i decadència».²¹⁶⁰ Fixi's que aquest no és exactament el tòpic historiogràfic de la Decadència. En primer lloc, perquè no coincideix exactament amb les dates que se solen donar, sinó que inclou, com a mínim, tota la segona meitat del segle XV. I, en segon lloc, perquè Pujols no està estudiant la producció filosòfica als Països Catalans en general, sinó només la història del seu presumpte «mètode català» i, per tant, la disminució d'especulació filosòfica i l'oblit d'aquest mètode al segle XVI, XVII i XVIII estan només relacionades de manera tangencial.

Pujols explica l'abandó de la Ciència Catalana en aquesta època en relació amb les tendències científiques del Renaixement. En les seves pròpies paraules, aquests van ser «els temps de l'erudició i de l'experimentalisme aplicat a les ciències particulars» i és natural, tenint un objecte i un propòsit tan diferents, que «Catalunya callés com un mort i estés tants anys sense obrir la boca ni el pensament (...) perquè ni l'erudició ni les ciències particulars han temptat mai els catalans».²¹⁶¹ En absència de qualsevol interès per una ciència universal, els catalans abandonen progressivament el camp filosòfic, perquè presumptament no hi tenien res a dir (la seva tradició havia anat per un altre costat) i, sobretot, pel seu tarannà contrari al cultiu directe de les matemàtiques, les abstraccions i, en conseqüència, les ciències naturals. Tot i que les raons són ben diferents, aquest rebuig del Renaixement per part de Pujols no deixa de tenir un ressò a Torras i Bages.

No obstant això, Pujols esmenta alguns noms d'aquesta època, tot i que amb força menyspreu. És el cas d'Eiximenis, Metge i Turmeda, als quals només dedica aquest comentari en tota l'obra:

²¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 151 i 156.

²¹⁶¹ *Ibidem*, p. 151.

[En aquella època] hi havia els literats que escrivint amb aquella elegància pròpia i peculiar del gòtic, que no ha sigut igualada per cap més istil, es varen ocupar de qüestions filosòfiques sense arribar a formar sistema i mantenint sempre el pensament dintre les fronteres literàries com si cerquessin a escriure les seves obres en les branques de la filosofia, denotant que comtat i debatut eren literats que es preocupaven de pensar i meditar.²¹⁶²

La qualificació de «literats» ja posa de manifest el poc interès que van despertar-li. I, tanmateix, és coherent amb el seu propi paradigma. En la mesura que cap dels tres va practicar mai res semblant a la Ciència Catalana, no se'ls pot incloure en la història d'aquesta ciència. En conseqüència, són *excepcions* del curs filosòfic de Catalunya. Que, a més, no siguin sistemàtics, els allunya encara més del model de «filòsof català» que traça Pujols, amb Ramon Llull com a paradigma. És per aquesta raó que no té més remei que desterrar-los a la categoria de «literats», compartint espai amb Ausiàs March i Ramon Muntaner. De nou, la maniobra recorda molt Torras i Bages.

En canvi, Vives mereix el seu propi capítol, però no per lloar-lo, precisament. Pujols és taxatiu quan afirma que «en Joan Lluís Vives s'hi poden trobar totes les filosofies del món perquè en té tantes que no en té cap de pròpia».²¹⁶³ De nou, la interdisciplinarietat li va en contra, a Vives. I encara més la seva manca de sistema. Pujols es vol un filòsof sistemàtic, i, per tant, en la mesura que ell mateix es basteix com el punt de comparació de tota la història de la filosofia als Països Catalans, tots els que no ho són queden fora de la Ciència Catalana. És per això que carrega fortament contra els que «han sostingut que [Vives] va ésser el creador de la filosofia catalana moderna», a saber, contra Clascar, sobretot. També aprofita per criticar Menéndez Pelayo, que, com sabem, feia Vives pare de la filosofia espanyola.²¹⁶⁴

En qualsevol cas, d'entre totes les presumptes filosofies de Vives, Pujols també hi troba la catalana, en concret a la *Introducció a la saviesa*, una obra que no per casualitat Joan Avinyó, també deixeble de Bové, traduiria l'any 1933.²¹⁶⁵ Pujols la identifica en «la divisió que fa de totes les coses que hi ha en l'home i fora de l'home, que essent com és una divisió que va dividir tot l'existent conegut en material i espiritual resulta

²¹⁶² *Ibidem*, pp. 138-139.

²¹⁶³ *Ibidem*, p. 157.

²¹⁶⁴ *Ibidem*.

²¹⁶⁵ VIVES, Joan-Lluís (1933) *Introducció a la saviesa* [Traducció de Joan Avinyó]. Barcino.

eminentment catalana per l'amor a la tendència que denota a la realitat concreta presa en conjunt».²¹⁶⁶ Igualment, Pujols aprofita per contraposar el presumpte realisme de Vives amb els seus coetanis, en especial amb Erasme. A diferència de tots ells, «Vives era enraonat i realista, tenia la qualitat més catalana que es pot tenir, que és a unió de al raó i la realitat». Però de nou, insisteix que aquesta és només *una* dimensió de l'obra de Vives, i que les altres (com l'espanyolista de Ménéndez Pelayo) també hi són. L'error no és afirmar que Vives era d'una manera o d'una altra, sinó quedar-se *només* amb una. La seva obra és tant basta que ho aguanta tot o, usant l'expressió patrimonial de Pujols, «les seves obres tenen taps per a tots els barrals, ja que posant-la a la mà es pot demostrar (...) que tenia tots els sistemes i que era materialista, positivista, panteista, espiritualista».²¹⁶⁷ No deixa de ser significatiu que Pujols només faci referència al problema hermenèutic amb el filòsof que d'alguna manera li fa més nosa. En realitat, tots els materials que utilitza, i que havien utilitzat els seus predecessors, són susceptibles de ser manipulats de múltiples maneres, alguns de més bon fer, d'altres de pitjor. Es pot dir exactament el mateix de Llull i Sibiuda, posem per cas. Pujols mostra una gran lucidesa al ser conscient del problema. Ja és més del que havien fet els interlocutors anteriors. Però que només ho faci explícit amb Vives posa de manifest que la seva lucidesa és interessada, i que, probablement, si se li hagués preguntat si el mateix es podia argüir del seu estimat Llull, hagués fet un pas enrere.

En qualsevol cas, de la resta de segles que van de Vives fins al vuit-cents, poca cosa més en diu que sigui significatiu per a nosaltres. Pujols afirma que l'únic digne de fer notar són «el naixement i l'expansió de certes i determinades institucions jurídiques», a saber, l'estudi del dret català.²¹⁶⁸ Res, doncs, valuós per a la història de la Ciència Catalana. Seguint els seus predecessors, Pujols esmenta Fontanella i Finestres, principalment, entre d'altres que van constituir els materials per a un altre “Concepte”: el *Concepte general del dret català*, obra inèdita que hem pogut localitzar a l'arxiu de la Fundació Francesc Pujols. Des d'un punt de vista de la filosofia, però, Pujols qualifica tota aquesta activitat de «brotos inútils de l'arbre de la ciència catalana».²¹⁶⁹ A part dels esmentats més amunt, però, també dona el nom d'alguns pensadors lul·listes, dels quals, per desgràcia, no en diu res més i que semblen simplement una paràfrasi del llistat anterior donat per Bové: Joan Llobert, Pere Daguí, Jaume Gener, Pere Rossell, Ramon Pascual i Josep Casadéus.²¹⁷⁰

²¹⁶⁶ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 158.

²¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 157.

²¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 159.

²¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 160.

²¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 95.

10.4.5. *L'escola catòlica catalana: Martí d'Eixalà i Balmes*

Arribats al segle XIX, Pujols interpreta la història de la filosofia als Països Catalans com una batalla. Inicialment, contra el germanisme. Als primers 70 anys, en efecte, els intel·lectuals catalans van dedicar-se a combatre el racionalisme i l'idealisme alemany que, no debades, estaven conquerint la capital espanyola. D'entre aquest batalló, que anomena «escola catòlica catalana», Pujols esmenta significativament Martí d'Eixalà, Milà i Fontanals, Ferrer i Subirana, Piferrer i Cabanyes, tots ells reivindicats pel corrent que identificava la filosofia catalana amb l'escola del sentit comú, com havia fet Feu i, en part, Parpal i Bernat i Duran. De fet, l'interès per la filosofia escocesa, afirma Pujols, provindria precisament de buscar “armament” per combatre els germànics. Cap més paper destina a aquests pensadors que tanta tinta havien fet gastar en el passat i que, per bé o per mal, encara en farien vessar en els anys següents.

Al cap i a la fi, de qui realment l'interessa parlar a Pujols és de Balmes, a qui qualifica, seguint la metàfora militar, «del primer català que va formar un gran exèrcit contra la invasió septentrional, perquè els altres catalans que en aquella mateixa època li varen fer oposició decidida —afegeix— només li varen oposar el que en podríem dir quatre soldats i el cabo, com per exemple Martí d'Eixalà».²¹⁷¹ D'aquesta manera s'estalvia tota la polèmica associada als filòsofs universitaris i justifica concentrar-se gairebé exclusivament en Balmes.

No obstant això, tampoc no es pot dir que en tingui una bona opinió. Sense pèls a la llengua, afirma que la gran majoria de les obres de Balmes són «un aplec de lo primer que s'acut a tothom que es posa a meditar de pressa i corrents referent als punts que ell meditava, perquè fora de tres o quatre idees aprofitables que s'hi puguin trobar escampades, les altres són tan vulgars que, com que s'acudeixen a tothom, sembla que els autors se les copiïn els uns als altres».²¹⁷² En especial, Pujols ataca molt durament *El Criterio*, que, de nou en les seves paraules, «és una obra que no passa d'ésser una llògica descriptiva farcida de vulgaritats i barrejada amb lliçons de doctrina cristiana» i, valgui la broma, amb «criteri mesquí i petit».²¹⁷³ Ningú, tret d'Eugeni d'Ors, havia sigut tan taxatiu amb Balmes en el nostre debat, i no és una casualitat. En aquesta crítica Pujols es presenta com un noucentista modèlic. Tanmateix, la seva crítica a Balmes té un límit, a diferència de la d'Ors. Pujols entén que la vulgaritat de Balmes prové de la precipitació dels seus estudis, no pas del seu geni. Al contrari: el geni de Balmes és ben català, però «empetitit» per la necessitat de combatre l'estranger, com

²¹⁷¹ *Ibidem*, p. 179.

²¹⁷² *Ibidem*, p. 183.

²¹⁷³ *Ibidem*, pp. 183 i 186.

aquell qui s'ha d'endur una arma lleugera en una llarga travessia. Contràriament, i de nou regit per la retòrica paradoxal del llibre, Pujols acaba sentenciant que *El Criterio* «sense ésser més del que hem dit que era, representa una de les contribucions més directes de la direcció del pensament català», en la mesura que, com els autèntics conreadors de la Ciència Catalana, Balmes es dedica «a estudiar el procediment per aplicar la raó a la realitat o sigui el mètode a l'objecte i assolir la veritat en aquest món» i, per aquesta raó, és dels que autors que «representa més el criteri català i l'ideal de la nostra ciència».²¹⁷⁴

No és que Pujols es contradigui. A Balmes el valora tant com el menysté, i l'ambivalència és constitutiva del seu judici. En aquest sentit, se surt de l'ortodòxia orsiana. Balmes cultiva la Ciència Catalana, però només una versió *aplicada* al combat contra els septentrionals. D'aquí que la *Filosofia elemental* i la *Filosofia fundamental* no siguin, segons Pujols, «més que els treballs d'un general que passa revista de les tropes i de la força que té per fer la guerra i més que un esforç per a anar a la ciència pròpiament dita, denoten un prurit de combatre els errors esmentats».²¹⁷⁵ Aquesta ambivalència, però, també l'aparta, és clar, de la corrent eclesiàstica que feia de Balmes el filòsof nacional de Catalunya. La posició de Pujols és, simplement, pròpia, i això no va impedir-li ocupar-se de Balmes en moltes ocasions posteriors, i no només des d'un punt de vista historiogràfic. Nosaltres mateixos vam publicar dos articles inèdits del Pujols de la tercera etapa del seu pensament dedicats expressament a la filosofia de Balmes.²¹⁷⁶ I, com també hem indicat més amunt, tenim bones raons per defensar una influència directa de *El Criterio* en la formulació del mètode català i en les posteriors *Sumpèctica* i *Hiparxiologia*. No tenim cap dubte que hi ha espai per a futures investigacions.

10.4.6. Llorens i Barba: el primer intent de reconciliació

L'opinió de Pujols sobre Llorens i Barba és similar a la que tenia de Balmes. D'una banda, crítica obertament les seves obres, especialment els «apunts» que Pujols només havia pogut llegir en la versió catalana publicada l'any 1916 per l'Institut d'Estudis Catalans.²¹⁷⁷ D'aquests apunts n'afirma que «no denoten cap geni filosòficament important, sinó que no són més que un aplec, resum o compendi de les nocions de Filosofia

²¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 185-186.

²¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 183.

²¹⁷⁶ PÉREZ, Max (2015) «L'heretgia de Jaume Balmes: la incorruptibilitat de l'ànima dels animals i la palingenèsia de Francesc Pujols». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Documenta Universitaria, pp. 422-427.

²¹⁷⁷ LLORENS I BARBA, Francesc Xavier (1916) *Prolegomena lautentiana*. Arxius de l'Institut de Ciències. Institut d'Estudis Catalans/Diputació de Barcelona.

Escolàstica tomista que s'ensenyava a la Universitat de Barcelona, envernissades amb la terminologia kantiana i amb quatre crítiques ràpides». ²¹⁷⁸ Els termes no poden ser més contundents, tractant-se d'un dels autors més idolatrats del nostre debat. De fet, Pujols arriba a dir que si aquests apunts no haguessin estat traduïts al català, «serien adjectes, perquè tindrien totes les característiques de la filosofia oficial». ²¹⁷⁹ Lògicament, es refereix a la Universitat.

D'altra banda, però, Pujols fa notar un aspecte “positiu” de l'obra de Llorens i Barba: la seva obsessió per *reconciliar* kantisme i tomisme, a saber, el que des de la perspectiva pujolsiana són el cim de les filosofies septentrional i meridional. De fet, Pujols considera l'empresa de Llorens un error i un fracàs. Un error, perquè tan el kantisme com el tomisme (i les filosofies nacionals que representen) estan equivocades i, en conseqüència, res de bo en pot sortir de barrejar-les. Recordem que la Ciència Catalana, màximament representada per Llull, no és un mètode eclèctic que pretengui harmonitzar o trobar un punt entremig de les principals tendències filosòfiques. Al contrari, és una demostració dels errors dels altres i una postura *alternativa*, amb unes bases i objecte completament diferents. Però la filosofia de Llorens també és un fracàs perquè ni tan sols va aconseguir dur a terme aquesta reconciliació projectada. Es va morir massa d'hora. És per això que Pujols afirma que els «propòsits d'En Llorenç [sic] ens fan l'efecte d'una força de voluntat mal aprofitada, perquè en comptes de destruir el tomisme i el kantisme que cada un des de llur punt d'obir són els pitjors enemics que té la veritat, encara els volia aliar i posar d'acord» i, per tant, el seu «sembla un intent de submissió definitiva a la filosofia septentrional i meridional juntes i lligades l'una amb l'altra, que no va passar d'un intent». ²¹⁸⁰

Però insistim, en això Pujols també hi distingeix un aspecte positiu o, més ben dit, de *filiació* amb la Ciència Catalana. En concret, afirma que, en el fons, Llorens i Barba buscava la ciència universal catalana, encara que la va confondre amb la conciliació esmentada. El seu tarannà de filòsof català, doncs, només es pot trobar en la «intenció» d'universalitat, afirma Pujols, que veu reflectida en les paraules inicials dels apunts de 1916, dedicats a reflexionar sobre la naturalesa de la metafísica i el pensament. Potser en una època menys convulsa, «hauria arribat a conciliar la ciència universal i Catalunya fent-ne una ciència catalana», s'entenia. Però res més. Això permet Pujols afirmar que Llorens i Barba és un pensador autènticament català però, al mateix temps, rebutjar-lo. Podríem dir, doncs, que el seu esment és més de compromís que altra cosa, fruit de la inèrcia del debat nacionalista que hem anat estudiant. I no deixa de ser significatiu que, a part d'esmentar-la, no s'entretinguí gaire a estudiar l'*Oración inaugural* de 1854.

²¹⁷⁸ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 191.

²¹⁷⁹ *Ibidem*.

²¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 192-193.

A part d'això, però, Pujols també utilitza Llorens i Barba amb un altre propòsit: demarcar el final de l'etapa catalana de combat contra el pensament septentrional i el començament de la maniobra inversa, la lluita contra el cristianisme, el neotomisme i la neoescolàstica. En les seves pròpies paraules, Llorens i Barba «va viure en el moment precís que la septentrionalitat i la meridionalitat que lluitaven a Catalunya estaven més equilibrades, perquè s'acostava l'hora que els pensadors catalans que fins aleshores havien lluitat contra el Nord i en pro del Sud, lluitarien contra el Sud en pro del Nord».²¹⁸¹

10.4.7. El positivisme català: Gener i Vendrell

Fins aquí havien arribat les històries catalanistes de la filosofia. Si esmentaven un filòsof català posterior a Llorens i Barba, normalment era per criticar-lo. Lògicament, la manca de perspectiva històrica ho dificultava. Però recordem que Pujols escriu més de vint-i-cinc anys després de Torras i Bages, i que pertany a la tercera generació del nostre debat. Només té 36 anys, quan escriu el *Concepte general de la ciència catalana*. Aquells que semblaven una amenaça pels eclesiàstics dels anys 90 són tots morts o han envellit, com és el cas de Pompeu Gener, que només va viure dos anys més després de la publicació del *Concepte*. A més, la moda filosòfica havia canviat completament, i Pujols, des de la comoditat del Noucentisme, pot jutjar els positivistes a cavall del vuit-cents i el nou-cents amb molt més encert que no pas els interlocutors anteriors.

El que en diu, però, no és gaire més elogiós. Considera el positivisme català, hereu directe de la filosofia septentrional, com un error tant o més greu que el tomisme. Els cristians tendeixen a centrar-se en les manifestacions espirituals de la realitat i menystenir les materials; i els positivistes, en canvi, simplement els porten la contrària i rebutgen l'esperit en favor dels fenòmens materials. Com hem explicat, però, el sistema de Pujols es fonamenta en acceptar *ambdues* manifestacions com a vàlides i susceptibles de ser objecte de coneixement. És a això que anomena «tota la realitat concreta coneguda». La valoració exageradament elogiosa de Sibiuda provenia, precisament, de no negar cap d'aquestes dimensions del real i aplicar-hi el mètode lul·lià o català amb una penetració major que el seu mestre. Al cap i a la fi, sentència Pujols, els positivistes es dediquen a promocionar les ciències particulars, és a dir, el germanisme disfressat, i en aquest sentit considera que el seu triomf a Catalunya constitueix l'època «que té menys originalitat i menys empena de totes les èpoques de la història del pensament català», fins i tot menys que la Decadència.²¹⁸² Per tant, en la mateixa mesura que els seus *pendants* catòlics, els positivistes catalans tampoc poden ser considerats

²¹⁸¹ *Ibidem*, p. 193.

²¹⁸² *Ibidem*, p. 223.

conreadors estrictes de la Ciència Catalana i, en conseqüència, formar part integral de la seva història filosòfica.

No obstant això, Pujols esmenta els seus noms més representatius. Alguns, crítics acèrrims de la historiografia catalanista de la filosofia. És el cas de Pompeu Gener, enemic de Torras i Bages, i que Pujols caracteritza com «el primer català que va caure en aquest erro [positivista] i es va girar de cara al Nord, amb la intenció d'esborrar tot el Sud de la memòria catalana», i a un preu molt alt a pagar: «sacrificar tota l'originalitat (...) a la causa que servia».²¹⁸³ Com en els casos precedents, Pujols exagera i, en el fons, presenta una gran ambivalència agreujada pel fet de conèixer personalment l'autor. El record que dona sobre Pompeu Gener a *Francesc Pujols per ell mateix* no deixa marge de dubte: Pujols l'admirava profundament, i a més confessa rebre'n una gran influència estètica i filosòfica.²¹⁸⁴ No debades, el sistema pujolsià té molt de materialista i positivista, per exemple en el seu rebuig explícit a l'estudi de les essències o en la definició de la divinitat com a un ésser material. Pujols esmenta *La Mort et le Diable* com una obra importantíssima de la història de la filosofia als Països Catalans, amb gran influència a l'estranger, i, de nou, sembla indicar una influència directa sobre el seu propi pensament. De nou, hi ha espai per a futures investigacions. Però malgrat això, Gener està condemnat a ocupar un espai secundari al *Concepte general de la ciència catalana*. No hi ha dubte que poc tenia a veure amb el paradigma lul·lià, més enllà de l'èmfasi en l'estudi empíric.

A part de Gener, Pujols també esmenta, de manera ben significativa, a Pere Estasen. Dedicava espai a criticar precisament la definició positivista del caràcter català que havia llançat l'any 1877, per escàndol dels conservadors barcelonins. Segons Pujols, Estasen «es va equivocar, perquè si és cert que som tal com ell diu, també ho és que aquesta observació i aquesta experiència només les volem aplicar al conjunt del tot conegut i no a les parts o trossos com el positivisme».²¹⁸⁵ Altra vegada, Pujols comet una fal·làcia: critica el seu interlocutor usant la Sumpèctica (és a dir, la seva pròpia filosofia) com a punt de referència. Com que no encaixa amb la filosofia pujolsiana, Estasen s'equivoca. Però només parcialment, perquè Pujols no rebutja totalment el treball empíric, sinó que l'incorpora com una *part* del mètode de la Ciència Catalana, consistent a estudiar empíricament el *conjunt* de la realitat, és a dir, a usar el mètode positivista a l'estudi de les dades que brinden les ciències particulars, no al conreu d'una o altra d'aquestes ciències en concret. Val a dir que, en aquest mateix sac, hi esmenta a Francesc Pi i Margall com a manifestació política del positivisme català.²¹⁸⁶

²¹⁸³ *Ibidem*, p. 225.

²¹⁸⁴ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, pp. 217-222.

²¹⁸⁵ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 226.

²¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 211-213.

Finalment, Pujols dedica un capítol sencer a un altre interlocutor del nostre debat, de tendència obertament positivista i a qui també havia conegut personalment: Ernest Vendrell. Pujols dona un testimoni punyent d'aquesta relació que, com Gener, es traçava a l'Ateneu Barcelonès. Vendrell va morir de tuberculosi l'any 1907, amb 34 anys, just al mateix moment en què, com hem vist, va atacar l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics de Bové. Al *Concepte*, Pujols rememora el seu comiat, amb plena consciència ambdós que no es tornarien a veure mai més. I el cert és que, com amb la majoria d'autors d'aquest període, Pujols no escatima grans elogis a la intel·ligència del seu amic i, especialment, a ser dels primers pensadors que van tornar a escriure filosofia en català.²¹⁸⁷ Encara que, tot seguit, retorna a la perspectiva historicista de la seva obra per criticar-lo sense pietat. Els retrets, de fet, són els mateixos que als altres: (1) ser un filòsof asistemàtic; (2) tenir una estima massa gran al septentrionalisme, en el seu cas concretat per una admiració i divulgació de l'obra de Guyau, igual com Gener ho havia estat de Nietzsche. La falta de sistema Pujols la considera una conseqüència lògica de la situació del positivisme català, «perquè el pensament havia tornat a decaure tant que no tenia forces per a sistematitzar-se».²¹⁸⁸ I pel que fa a la segona condició, Pujols sentència que «Vendrell viu i mor demanant que Catalunya se septentrionalitzi» i que «representa per a Catalunya l'època que el pensament català s'entrega, lligat de peus i mans i tapat d'ulls, al pensament septentrional i no admet res que no vingui d'aquell cantó».²¹⁸⁹ Ara bé, l'originalitat d'aquest *aim*, ja visible en Gener i Estasen, és haver unit positivisme amb catalanisme i, especialment, amb antiespanyolisme, contraposant Madrid com la capital de l'endarreriment intel·lectual, i Barcelona, com la del progrés i, en conseqüència, bastint el que Pujols anomena una mena de «separatisme espiritual de Catalunya, que coincideix amb el naixement del separatisme polític».²¹⁹⁰ L'ideal de Vendrell, doncs, i tots els de la seva escola, va ser, segons Pujols, la fusió de la filosofia a Catalunya amb la de la resta d'Europa, i això només es podia aconseguir desempallegant-se d'Espanya o, com intentaràn els noucentistes, dominant-la.

²¹⁸⁷ Ídem, p. 230.

²¹⁸⁸ Ídem, p. 228.

²¹⁸⁹ Ídem, p. 228-229.

²¹⁹⁰ Ídem, p. 230.

10.4.8. *Eugeni d'Ors: segon intent de reconciliació*

Finalment, Pujols afirma que, als seus dies (1918), s'està revertint lleugerament la tendència positivista a Catalunya, malgrat que «els pocs que avui filosofen viuen com si fossin a l'època de Pompeu Gener».²¹⁹¹ En són excepció, assegura, el seu mestre poètic, Joan Maragall, a qui, tanmateix, reconeix una influència germànica com una manca de sistema;²¹⁹² i, de manera ben significativa, Pere Coromines, de qui en lloa *Vida Austerà* (1908) com «el primer símptoma de reaccionar contra la dominació de la filosofia septentrional».²¹⁹³ Igualment, Pujols dedica un capítol sencer a l'experimentalisme de Ramon Turró i August Pi i Sunyer, estrictes coetanis seus però, tot i els elogis, no els acaba de situar en cap de les corrents d'aquesta història.²¹⁹⁴

Tots ells, però, no són sinó notes preparatòries del darrer filòsof de què s'ocupa i que, en molts sentits, és tant o més important per a ell que Lull i Sibiuda: estem parlant d'Eugeni d'Ors. Per començar, li dedica ni més ni menys que 6 capítols sencers del *Concepte general de la ciència catalana*, unes 35 pàgines, només comparable en extensió a Ramon Llull. Martí Peran, Francesc Blanc i Víctor Pérez han dedicat un article monogràfic cadascú a estudiar la relació entre d'Ors i Pujols, dins i fora de les pàgines del *Concepte*, i l'últim ha qualificat el paper que juga d'Ors en aquesta obra com de «significació diabòlica».²¹⁹⁵ De nou, però, la de Pujols és una postura ambivalent, perquè, d'una banda, tal com afirma Pérez, «té molta cura de posar la figura d'Eugeni d'Ors en un lloc excepcional dins (...) el desenvolupament històric de la ciència universal catalana»; però, alhora, d'Ors també «acompleix la funció narrativa de l'«Opositor»».²¹⁹⁶ Altra vegada, en l'explicació de Pujols s'hi barregen les impressions personals, fruit d'una amistat amb d'Ors que duraria tota la vida i l'exigència del relat de la Ciència Catalana, que el força a «diabolitzar-lo» com el pensador més antinacional de la història dels Països Catalans, autèntic nèmese de Ramon Llull i, en conseqüència, el principal contrincant del projecte de la Sumpèctica.

²¹⁹¹ *Ibidem*, p. 299.

²¹⁹² *Ibidem*, pp. 255-256.

²¹⁹³ *Ibidem*, p. 233. Sobre el pensament de Coromines, vegeu el volum que vam editar: VERGÉS, Joan & PÉREZ, Max (eds.) (2021) *Pere Coromines; el gran polifacètic*. Documenta Universitaria.

²¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 247-254.

²¹⁹⁵ PÉREZ, Víctor (2015) «La significació diabòlica d'Ors al *Concepte general de la ciència catalana* de Francesc Pujols». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) (2015) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 105-113.

²¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 109 i 112.

Pujols caracteritza el pensament d'Ors com d'una gran *conciliació* entre les filosofies meridional i septentrional. Ja hem vist que això no és precisament un elogi. La Ciència Catalana no consisteix a harmonitzar el pensament de les altres nacions, sinó en *negar-les*. De fet, la construcció d'un eclecticisme total, afirma Pujols, només és possible *negant* al seu torn la Ciència Catalana, ja que és només «a base de negar l'objecte de la nostra ciència», és a dir, tota la realitat concreta coneguda, que «se poden lligar totes les filosofies, perquè l'únic enemic que tenen és la realitat i negada la realitat, ja no hi ha res que les privi d'unificar-se». Això significa que la de d'Ors no pot ser una conciliació *total* de la filosofia, perquè com a mínim se'n deixa una: la catalana. Pretén ser una filosofia internacional, i ho aconsegueix, perquè, de fet, lligar Nord i Sud el pot catapultar fàcilment a la fama estrangera. Però alhora, això significa que «d'Ors a l'acceptar la filosofia internacional no fa més que posar el seu talent a la disposició de l'esforç negatiu de tots els pobles».²¹⁹⁷ L'autèntica filosofia internacional, aquella que pot fer la volta al món i dominar tots els pobles per igual, només pot ser la filosofia *verdadera*, perquè les nacions li han de donar la raó pel seu propi pes, i no per moda o afinitat geogràfica, i aquesta «filosofia verdadera» només pot trobar-se als Països Catalans i, en concret, adoptant el mètode lul·liobovedià. Per aquesta raó, Pujols defineix la filosofia orsiana com «la suspensió de l'objecte de la nostra ciència».²¹⁹⁸

És discutible que Pujols interpreti correctament el pensament orsià. És, realment, un eclecticisme? Però inclús més enllà d'aquesta pregunta, també és qüestionable la caracterització *anticatalana* que en fa i, especialment, *antilul·liana*. Com hem mostrat més amunt, d'Ors s'emmirallava constantment en Llull. És cert que no va ocupar-se'n mai de manera monogràfica, més enllà d'algunes glosses esporàdiques, però tampoc deixa de ser cert que concebia la seva tasca filosòfica com una modernització de Llull, a saber, com una forma de neolul·lisme a l'estil de Bové i Ruiz. Pujols sembla passar per alt tot això o, potser precisament perquè ho coneix, reitera la crítica per contraposar d'Ors amb la *seva* pròpia interpretació del lul·lisme. D'alguna manera, Pujols vol disputar-li el títol d'hereu legítim de Llull. I de nou, és ambivalent en aquest aspecte. D'una banda, afirma que «el seu ideal és tant contrari a Catalunya que per a fer-ho veure només hem de dir que si En Ramon Llull va anar a viure a París i va fer viatges per tot el món per a portar-hi la nostra ciència, l'estada a París i els viatges de l'Ors han sigut per anar a cercar la ciència estrangera i portar-la a Catalunya».²¹⁹⁹ Però de l'altra, això no l'impedeix defensar la «catalanitat filosòfica» d'Ors, considerant que «d'odi a l'objecte de la ciència

²¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 288.

²¹⁹⁸ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 286.

²¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 294.

catalana l'ha portat a una catalanitat tan gran com la d'En Ramon Llull, perquè negant la realitat ha conciliat totes les filosofies del món». ²²⁰⁰ Com s'aprecia, però, fins i tot el presumpte elogi és, en realitat, un retret d'apartar-se de la veritat i de la catalanitat. Encara més, Pujols arriba a humiliar d'Ors fins al punt d'afirmar que, més que a Llull, a qui s'assembla realment és a Llorens i Barba, perquè «encara que al costat de l'Ors no és ningú va venir a representar un intent de reculada cap a l'acceptació del tomisme i el kantisme, o sigui la unió de la filosofia cristiana amb les teories hipotètiques del Nord, amb la diferència que si En Llorenç [sic] encara ho feia amb l'esperança de trobar la ciència catalana, l'Ors ho fa amb un sentit que vol anar més enllà de la ciència i sobretot més enllà de la realitat». ²²⁰¹

Val a dir que Pujols exposa el pensament d'Ors de manera *diacrònica*. En comptes de presentar-lo com un sistema tancat (si és que es tracta, de fet, d'un sistema), el presenta en tres etapes successives: (1) la teoria de l'arbitrarietat; (2) la fórmula biològica de la lògica; i (3) l'home que treballa i que juga. No ens entretindrem a exposar-les una per una, malgrat que seria ben interessant que algú realitzés un estudi comparatiu entre la interpretació de Pujols i la de la crítica actual, perquè el cert és que no coincideixen del tot a l'hora de perioditzar l'evolució del pensament orsià fins a 1918. ²²⁰² En qualsevol cas, el més significatiu és que Pujols afirma que allò que travessa tota l'obra orsiana és la seva «força poètica», no pas el seu geni racional ni, encara menys, científic. No debades, dedica un capítol sencer del llibre a la «poesia orsiana», i no com una manifestació secundària o paral·lela de la seva producció. Contràriament, entén que «el que vulgui trobar la clau del pensament de l'Ors, en lloc de cercar-la en la conseqüència lògica, l'ha de cercar en la poesia» perquè, en realitat, «la poesia que el caracteritza li fa de sistema». ²²⁰³ Seguint aquesta tesi, dedica força espai a comprar-lo amb Plató, de qui, com també hem vist, no tenia en gaire bona consideració, arribant a qualificar d'Ors de «geni ultraplatoàtic català». ²²⁰⁴ Com diem, això no és un elogi, fins i tot quan afirma que d'Ors ha superat a Plató amb escreix. Més aviat al contrari. La caracterització d'Ors com un «artista del pensament» el condemna a l'irracionalisme, l'idealisme i, en conseqüència, a situar-se a les antípodes de la Ciència Catalana. ²²⁰⁵ De fet, Pujols arriba a dir que d'Ors «representa ço que és diametralment oposat a la nostra ciència» i que «aquesta oposició és lo més sistemàtic de la seva obra». ²²⁰⁶ Si Llull, Sibiuda i Pujols volien seguir el pensament nacional

²²⁰⁰ *Ibidem*, p. 295.

²²⁰¹ *Ibidem*, p. 272.

²²⁰² De nou, vegeu com a mínim aquestes referències obligades, entre moltes d'altres: GARRIGA, Carles (1981) *La restauració clàssica d'Eugeni d'Ors*. Curial; RIUS, Mercè (1991) *La filosofia d'Eugeni d'Ors*. Curial.

²²⁰³ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 292.

²²⁰⁴ *Ibidem*, p. 296.

²²⁰⁵ *Ibidem*, p. 293.

²²⁰⁶ *Ibidem*.

de Catalunya i «catalanitzar» Europa, d'Ors (i Llorens i Barba), en canvi, voldrien «europeïtzar» Catalunya portant-hi el pensament estranger conciliat. Els primers són realistes i aspiren a fundar una ciència universal empírica que demostrï l'autèntic contingut de la religió. En canvi, els segons parteixen de continguts filoreligiosos i anti-realistes del Septentrió i el Meridió per acabar construint un idealisme absolut amb tocs empírics. Les posicions, doncs, són simètricament contràries.

Però si és així, per què d'Ors té un espai (i tan notable i voluminós) al *Concepte general de la ciència catalana*? Sí, tal com ho exposa Víctor Pérez amb una al·legoria, «d'Ors és la figura d'ascendent satànic que apareix al final dels temps per menar la humanitat sencera a l'error com en l'*Apocalipsi*, [i] Pujols és la reencarnació messiànica que (...) dissoldrà totes les boires de la mentida escampades pel maligne, i anunciarà (...) la restauració del regnat de la veritat de la mà del poble escollit, que és Catalunya», per què parlar-ne, en absolut? No era aquesta la història de la Ciència Catalana?²²⁰⁷ La raó és senzilla: perquè, segons Pujols, l'aparició de la filosofia orsiana té la significació transcendental de representar «la reculada del pensament català abans d'emprendre la volada envers l'estudi del natural».²²⁰⁸ Fent ús de la teoria que ell mateix denomina «mecanisme d'acció i reacció», i que, com confessa a diversos llocs, hereta directament de Joaquim Casas-Carbó, d'Ors encarna una reacció contrària a la Ciència Catalana a l'interior mateix de la seva pàtria, a la qual, seguint la llei esmentada, li pertocarà en el futur una acció inversament proporcional, és a dir, amb tanta potència i valor *positiu* com el pensament d'Ors en té de *negatiu*. No hi ha dubte que es tracta d'una apropiació historicista de la mecànica de forces, una maniobra fortament denunciada en un clàssic com la *Misèria de l'historicisme* de Popper.²²⁰⁹ Però, al cap i a la fi, Pujols és un historicista de cap a peus, i l'obra que estem estudiant, també. No és estrany, doncs, que usi aquesta fal·làcia per justificar la seva doxografia i, sobretot, el seu ús del pensament d'Ors com una justificació (o *profecia*, més ben dit) de l'arribada de la Sumpètica. L'utilitza com una arma per a catapultar-se a la fama, i, com més el lloa, més s'està lloant a si mateix, perquè en serà la superació definitiva que, a més de tenir aquest mèrit, l'haurà derrotat amb les armes de la pàtria, i no amb les estrangeres. Aquest és l'autèntic messianisme de Pujols.

²²⁰⁷ PÉREZ, Víctor (2015) «La significació diabòlica d'Ors al *Concepte general de la ciència catalana* de Francesc Pujols». Dins:

TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) (2015) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, p. 112.

²²⁰⁸ PUJOLS, Francesc (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, p. 295.

²²⁰⁹ POPPER, Karl (1944) *The Poverty of historicism*. Routledge.

10.5. *La posteritat del Concepte i la religió catalana*

La recepció històrica del *Concepte general de la ciència catalana* ha estat molt polaritzada. O s'ha considerat una obra menyspreable, mancada de tot sentit filosòfic, històric i estètic, o s'ha lloat com la veu d'un profeta de la pàtria catalana i mereixedor del màxim reconeixement. No hi ha dubte que és un llibre complex i a voltes incompreensible sense una formació en la història de la filosofia als Països Catalans. Probablement per això, l'eufòria i la fòbia són fruit per igual de la incomprensió de l'obra i de no saber emmarcar-la en el context de debat sobre la filosofia nacional catalana.

Un dels pocs que va rebre-la amb equanimitat va ser Joan Crexells. En una breu ressenya a *La Revista*, el mateix any de la publicació de l'obra, afirmava que «és un dels pocs llibres de filosofia seriosos, que es publiquen a Catalunya» malgrat «l'esforç constant i dolorós [del seu autor] per a ocultar la profunda serietat amb què el llibre està escrit».²²¹⁰ Significativament, Crexells dona testimoni de l'èxit popular de l'obra, però també alertava que ningú se l'estava llegint sencera, ni els entesos ni els llecs. Per desgràcia, no podem dir que la situació hagi millorat als nostres dies. En qualsevol cas, Crexells també aprofita per presentar les seves pròpies crítiques, molt pertinents, pensem, com ara la mala comprensió del pensament orsià i, sobretot, la presumpta *pureza* catalana de la filosofia de Pujols, assenyalant amb encert influències «septentrionals» i «meridionals» a la mateixa exposició del *Concepte*.

Insistim, però, que la serenitat de Crexells és una excepció en la recepció d'aquesta obra. Un exemple prou coetani i ben significatiu és la crítica que li va dedicar Tomàs Carreras i Artau a la seva *Introducció a la història del pensament filosòfic català* (1931). En ella, Carreras i Artau demostra tenir un coneixement molt limitat del llibre, fins al punt que s'equivoca a l'hora de reproduir-ne el títol (en diu «Estudi general de la ciència catalana») i, amb una certa indecència, ni esmenta el nom de l'autor. Afirmava que el llibre es defineix per «la seva manca absoluta de documentació» i que Pujols el que vol és «eixalar les ales de l'europisme per a tornar a un nou i vulgar autoctonisme».²²¹¹ No cal dir que estem d'acord amb els problemes «autoctonistes» de tota historiografia nacionalista de la filosofia, però a part d'aquest problema el *Concepte* té mèrits i tesis ben

²²¹⁰ CREXELLS, Joan (16/09/1918) «Concepte general de la ciència catalana, per Francesc Pujols». *La Revista*, pp. 333-334.

²²¹¹ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Llibreria Catalònia, p. 25.

interessants sobre els filòsofs que tracta, la història de la filosofia als Països Catalans i, a la fi, sobre el debat mateix de la filosofia nacional catalana. Passar tot això per alt retrata més al crític que no a l'autor. En qualsevol cas, Carreras i Artau no només confon el *Concepte* amb una història de la filosofia als Països Catalans, sinó que a més només li troba un mèrit: «conèixer a fons, a través d'uns quants judicis ditiràmics, els mòbils personals dels protagonistes d'aquest curt període intel·lectual», referint-se al Noucentisme i a la seva apropiació particular del patrimoni filosòfic català.²²¹² No debades, posa a Pujols com a únic exemple d'aquest corrent, equivocant-se de mig a mig, perquè, com hem pogut contrastar, la postura de Pujols i la dels orsians és gairebé antagònica (com Crexells feia notar). Com s'ha d'interpretar el *Concepte*, doncs? La nostra resposta és que com una continuació directa del paradigma de Bové, sens dubte en el context intel·lectual del Noucentisme, però original i solitària al seu moment històric.

Diem «al seu moment» perquè, de fet, la recepció entusiasta (i, majoritàriament, acrítica) del *Concepte* va ser molt més tardana i fora dels cercles acadèmics. Conscient de la necessitat de divulgar el seu paradigma, i esperonat pel seu ideal religiós, messiànic i (per què no dir-ho?) megalòman, Pujols va arribar a fundar una «religió catalana». Tot sovint, aquesta doctrina s'ha pres com una broma. No l'és. Pujols, com tants altres al llarg del segle XX (Comte, posem per cas), va fundar la seva pròpia religió, basada, i aquí hi ha el punt que ens interessa a nosaltres, en les seves consideracions al *Concepte general de la ciència catalana*. Per «religió» entenia simplement les tesis que la seva filosofia (que, en el moment de fundació de la religió, anomenava Hiparxiologia, però que tenia com a fonament la Sumpèctica) conclouia sobre l'existència de l'ànima, la divinitat i la vida després de la mort. Totes tres existeixen, afirma Pujols, però les caracteritza en unes condicions molt particulars que l'allunyen de les religions abrahàmiques i, en canvi, l'apropen més a les de l'Índia.²²¹³ Què té això de català, doncs? Precisament, que el *mètode filosòfic* que Pujols ha utilitzat per descobrir les veritats religioses és el de la Ciència Catalana, és a dir, el mètode de Llull, Sibiuda i Bové.

Un cop fundada, la seva religió requeria de divulgació. És per aquesta raó que durant la guerra civil (1937), va redactar un *Ritual de la religió catalana* que va anomenar «Hiparxiologi», consistent en una representació teatral al·legòrica (basada en la missa catòlica) de les tesis principals de la seva filosofia i religió i expressades amb prosa poètica. Existeixen diferents versions d'aquest text, amb discrepàncies menors, i en ella, com no podia ser d'una altra manera, hi apareixen alguns dels filòsofs cabdal de la història de la filosofia als Països

²²¹² *Ibidem*.

²²¹³ Sobre la religió catalana en general, vegeu de nou la nostra monografia: PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana, pp. 103 i ss.

Catalans segons la interpretació donada al *Concepte*. Al suplement 10, per exemple, el sacerdot de la religió catalana, que és el principal actor de la representació, fa referència «a tota l'existència coneguda madurada a l'arbre de la Ciència Catalana», i al següent arriba a esmentar la «boca muda d'en Xavier Llorens, ressonant en la quietud de la tradició catalana com el tro llunyà de la tempesta que no es veu».²²¹⁴ Cap al final de l'obra, a més, s'esmenta als dos pensadors estrella de la Ciència Catalana, tot dient que «la religió catalana és la clau del misteri, que obrint tota l'existència coneguda com el llibre de les criatures de Ramon Sibiuda, obert com el Gran Art de Ramon Llull, pare de la Hiparxiologia, que és la ciència universal que va tenir per padrí a Ramon Sibiuda, fa veure i oir que l'home no ha de témer ni de tremolar davant tota l'existència desconeguda» perquè la divinitat que fan conèixer, precisament, és el «Déu català, descobert per la Ciència Catalana, mare de la religió».²²¹⁵

Per més excèntrica que pugui semblar, la religió de Pujols és un producte intel·lectual ben seriós que hereta de manera ben particular el contingut del *Concepte* i, per extensió, de tot del debat sobre la filosofia nacional catalana. Sens dubte, n'és una de les mostres més tardanes. Ara bé, és una proposta que no va morir en el silenci i repressió del franquisme. Pujols, en efecte, va tenir com a mínim un seguidor de la Religió Catalana que no només va fer representar públicament l'*Hiparxiologi*, va reeditar part de les seves obres i les va divulgar arreu del món, sinó que a més va arribar a erigir-li un moment de més de cinc metres d'alçada a la seva ciutat natal. Ens referim a Salvador Dalí, a qui en una monografia publicada recentment hem qualificat de «deixeble filosòfic i religiós» de Francesc Pujols.²²¹⁶ En efecte, Dalí va mantenir una estreta relació intel·lectual amb Pujols des dels anys 30, i no només estava perfectament al corrent de la seva filosofia i religió, sinó que fins i tot disposava d'un mecanoscrit personal de l'*Hiparxiologi* i d'algunes de les obres inèdites del seu mestre. En una entrevista amb Baltasar Porcel l'any 1977, per exemple, Dalí afirmava que llegia el *Concepte general de la ciència catalana* cada nit, amb zel religiós. Quan l'entrevistador se li va posar a riure, Dalí va exclamar: «se'n riu de Pujols, com tothom. Els burros. (...) Estic en contra dels intel·lectuals catalans perquè són uns burros, i ho són perquè no llegeixen Francesc Pujols, el filòsof més gran d'Espanya i que conté tota la filosofia catalana».²²¹⁷ Després de la mort de Pujols, l'admiració de Dalí va transformar-se en una idolatria i una passió compartida per les figures de Llull i Sibiuda, a qui Dalí va estudiar, esmentar i representar en un munt de les seves obres, sempre sota la interpretació pujolsiana, tal com també hem mostrat a la nostra monografia.

²²¹⁴ PUJOLS, Francesc (2003) *Hiparxiologi o ritual de la religió catalana*. Llibres de l'Índex, pp. 71-72.

²²¹⁵ *Ibidem*, pp. 103 i 109.

²²¹⁶ PÉREZ, Max (2023) *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

²²¹⁷ PORCEL, Baltasar (2006) «Salvador Dalí: de la monarquia catòlica a l'hiperrealisme metafísic». Dins: DALÍ, Salvador. *Obra completa. Entrevistes*, VII, Destino, p. 1473.

Ha estat sobretot a través d'aquest mestratge vers Dalí que Pujols ha perdurat en l'imaginari col·lectiu del catalanisme, citant-ne frases insignes (fins i tot per part de polítics, com Carles Puigdemont!) i que Lull ha perdurat com gairebé l'única figura de la història de la filosofia als Països Catalans digne de ser recordada per la ciutadania en general (i no Balmes, ni Vives, ni Penyafort). I amb el Pujols divulgat per Dalí, perdura encara el paradigma de Bové i el dels seus opositors, és a dir, el conjunt del debat sobre la filosofia nacional catalana que, després del *Concepte general de la ciència catalana*, es dissol lentament.

11. Les conseqüències del debat (1918-1931)

Pròpiament dit, el nostre debat s'acaba amb Francesc Pujols. Podia haver acabat abans, ja ho hem vist, però la Primera Guerra Mundial va donar-li una embranzida que no va tenir continuació.

Pujols mateix és una síntesi de les postures anteriors que, a més, ja no accepta la noció de «filosofia nacional» que havia operat fins aleshores. Els interlocutors originals, o eren morts, o havien marxat de Catalunya (d'Ors i Ruiz, per exemple) o, els que quedaven, tenien més aviat poca influència. La xarxa sociològica que hem resseguit des dels seus inicis topava, d'una banda, amb un límit formal (aquell que Randall Collins anomena «lei dels nombres petits») i, de l'altra, amb un límit contextual, amb el canvi polític, cultural i generacional dels anys vint. El mateix debat de la historiografia catalanista de la filosofia havia contribuït a aquest canvi social, no hi ha dubte. Els intents frustrats de fundar institucions filosòfiques a Catalunya (l'Acadèmica Catalana d'Estudis Filosòfics, la Biblioteca Balmesiana de Vic, la Fundació Catalana de Filosofia) són preludis de les que es fundaran als anys vint. No és que el nou context matés el debat, doncs, sinó que, en morir per compte propi, el debat propiciava el sorgiment d'un nou context.

En aquest últim capítol volem assenyalar *com* el nostre debat va canviar la manera de fer filosofia a Catalunya. Ens atindrem a les seves *conseqüències*. Per garantir una exposició ordenada i cronològica, dividirem l'apartat en quatre àmbits d'afectació del debat: (1) a l'Institut d'Estudis Catalans; (2) a la premsa, en especial en la fundació de la revista *Criterion*; (3) a la decoració mural de l'edifici de la Generalitat de Catalunya; i (4) a la Universitat de Barcelona, entre els seus alumnes i professors.

11.1. *El debat a la Societat Catalana de Filosofia (1918-1923)*

Malgrat l'esforç col·lectiu que va desembocar en la fundació de l'Institut d'Estudis Catalans l'any 1907, no s'hi van incorporar els estudis de filosofia fins molts anys més tard. Els successius intents per crear institucions filosòfiques *exteriors* a l'Institut en les dates immediatament circumdants (Bové i Ruiz l'any 1906-1908) posen de manifest la seva insuficència. Ara bé, això no vol dir que no s'hi comptés, encara que fos *simbòlicament*. A la decoració de la primera seu de l'Institut (al Palau de la Diputació, actual Palau de la Generalitat de Catalunya, amb l'accés al carrer del Bisbe de Barcelona), «a l'entrada ben aviat s'hi va instal·lar una reproducció de l'estàtua d'Esculapi trobada a Empúries i tres busts damunt una columna de marbre (de Francesc Eiximenis, de Ramon Llull i de Joan Lluís Vives) realitzats per Josep Clarà».²²¹⁸ La voluntat al·legòrica d'aquests bustos de filòsofs catalans és diàfana. Francisco Gracia ha explicat el paper historicista que jugava l'estàtua d'Esculapi en aquest mateix context: una evocació dels orígens grecoromans de la cultura catalana tan preuats per Prat de la Riba i els noucentistes, i que venien a simbolitzar el seu presumpte classicisme inherent.²²¹⁹ En canvi, els bustos evocaven l'edat mitjana, el Segle d'Or i la catalanitat madura. No debades, la tria dels tres bustos sembla inspirada directament per *La tradició catalana*, tal com delata la inclusió d'Eiximenis, un autor que, com hem vist, pràcticament no va ser reivindicat per ningú més. No s'hi podia incloure Sibiuda, ja que en desconeixem els trets facials, però ben segur que, en cas d'haver-los evocat imaginativament, Prat de la Riba hagués vetat la tria. La pervivència d'aquesta decoració els anys següents es posa de manifest en què avui es conserven a la seu moderna de l'Institut, a l'antiga Casa de Convalescència, al passadís exterior del primer pis del seu claustre, enfront de l'actual Sala Prat de la Riba.

Tot i aquest detall, més simbòlic que efectiu, la filosofia no tindrà espai a l'Institut primitiu. La seva Secció de Ciències no la incloïa. Com a mínim, l'arribada de la filosofia a l'Institut data de l'entrada d'Eugeni d'Ors. Tal com va explicar Alexandre Galí, «d'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».²²²⁰ Convé recordar que d'Ors havia defensat la necessitat d'introduir la filosofia a les institucions

²²¹⁸ BALCELLS, Albert & PUJOL, Enric (2003) *Història de l'Institut d'Estudis Catalans. Vol I. (1907-1942)*. Afers, p. 34.

²²¹⁹ GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona.

²²²⁰ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900 a 1936. Llibre XIX. Congresos i moviment científic i filosòfic*. Fundació Alexandre Galí, p. 197.

del país, especialment a la Universitat, i havia acceptat d'incloure-hi la història filosòfica nacional. Tanmateix, el pas a la Universitat li havia estat barrat amb l'elecció de Cosme Parpal com a catedràtic aquell mateix any. És natural, doncs, que es reclugués a l'Institut per a dur a terme aquesta tasca. El cert és, però, que aquest Seminari de Filosofia era destinat a uns pocs deixebles escollits, entre els quals hi havia el mateix Galí i, més tard, Joan Crexells. Així doncs, malgrat la mística que l'envolta, va tenir poca visibilitat i impacte públic, i poc s'hi degué parlar de la història de la filosofia als Països Catalans. Pot dir-se el mateix del «curs de didàctica» que d'Ors hi va impartir l'any 1918, poc temps abans de la seva «defenestració».²²²¹

En canvi, qui en aquelles dates ja tenia al cap la necessitat de crear una branca filosòfica de l'Institut, aquella que acabaria esdevenint la Societat Catalana de Filosofia, era Ramon Turró, membre de la Secció de Ciències des de 1911 i un dels majors enemics d'Eugeni d'Ors. Turró és un filòsof que, fins al moment, s'havia mantingut completament al marge del debat sobre la filosofia nacional. La seva orientació científista era més afina al positivisme, un corrent que si bé als inicis s'havia interessat pel caràcter filosòfic català (especialment, Pompeu Gener i Pere Estasen), de seguida se'n va desentendre. La producció i activitat de Turró fins al moment no indicava el contrari. Per sorpresa, però, l'any 1912 va publicar *La criterologia de Jaume Balmes*, un article en què, en paraules de Misericòrdia Anglès, «Turró analitza i reivindica les aportacions de la filosofia del coneixement de Balmes», un pensador que, d'entrada, podríem considerar als antípodes del pensament científista.²²²² Anglès ha estat una de les poques estudioses que s'ha interessat per aquest article inusual que posa de manifest que, malgrat tot, «Turró sent en més d'una ocasió la necessitat de situar la seva tasca dins d'alguna mena de tradició filosòfica» i, en concret, en la presumpta tradició catalana.²²²³ No entrarem a analitzar el contingut de l'article, de temàtica estrictament epistemològica.²²²⁴ Allò que és significatiu per a nosaltres són les *causes* que van empènyer Turró a ocupar-se de Balmes.

²²²¹ *Ibidem*. Sobre una descripció sistemàtica de les activitats del seminari orsià, vegeu GALÍ, Alexandre (1983) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. Llibre IX. L'ensenyament Universitari*, IX, pp. 286-288; i més recentment: SERRA, Xavier (2010) *Història social de la filosofia catalana*. Afers, pp. 49-90.

²²²² ANGLÈS, Misericòrdia (2007) «El lloc de Turró en la tradició filosòfica catalana: una lectura de l'article *Criterologia de Jaume Balmes*». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Ramon Turró, científic i pensador*. Documenta Universitaria, p. 172.

²²²³ *Ibidem*, p. 167.

²²²⁴ Per a un estudi del text, i de l'exposició i crítica de Turró a la noció de certesa de Balmes, vegeu de nou l'exposició d'Anglès: *Ibidem*, pp. 179-185. Igualment, vegeu la lectura cohetània que en va fer TUSQUETS, Joan (07-09/1926) «L'obra filosòfica de Ramon Turró». *Criterion*, 6, pp. 266 i ss.

Anglès apunta dues causes de naturalesa *biogràfica*. D'una banda, «la influència amistosa» de Pere Campreciós (Miquel d'Esplugues) sobre Turró. Anglès es recolza en la biografia que Pedro Domingo va publicar sobre Turró, on, en efecte, fa costar que Campreciós, fervent defensor de la neoescolàstica, formava part del cercle habitual del seu mestre.²²²⁵ Encara que Anglès no l'esmenti, també ens dona una notícia fidedigna d'aquesta amistat Joaquim Ruyra, i dona testimoni que Turró «considerava que el P. Esplugues era un temperament equilibrat, un cervell fort i un enteniment serè, i que en filosofia seguia un bon mètode objectivista, únic que permet arribar a sòlides conclusions».²²²⁶ D'altra banda, Anglès proposa que Turró cités a Balmes com una forma d'atacar frontalment a Eugeni d'Ors, «atesa la pública enemistat» entre d'ambdós.²²²⁷ Josep Maria Camarasa, biògraf de Turró als nostres dies, ja havia apuntat aquesta mateixa possibilitat.²²²⁸ Com sabem, d'Ors havia començat la seva carrera declarant la guerra al balmesianisme, i, tot i que mai va acabar dedicant-se a la filosofia catalana pròpiament dita, hem mostrat la seva major tendència neolul·liana. Així doncs, la tesi és plausible, i encaixa amb una confrontació personal que traurà els seus fruits amb la defenestració d'Ors.²²²⁹ Malgrat que Anglès mateixa confessa la *insuficiència* d'ambdues hipòtesis, allò que és significatiu per nosaltres és que ens permeten vincular Turró directament amb la xarxa *sociològica* del debat sobre la filosofia nacional catalana. Les explicacions d'Anglès són massa personalistes i unidireccionals. Com tots els intel·lectuals catalans de l'època, i més encara aquells vinculats al catalanisme i les seves institucions, Turró topava inevitablement amb el debat sobre la filosofia nacional. Buscar una persona *concreta* com a causa

²²²⁵ DOMINGO, Pedro (1970) *Turró, hombre de ciencia mediterráneo*. Pòrtic, p. 253.

²²²⁶ RUYRA, Joaquim (07-12/1935) «Ramon Turró i el P. Esplugues». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 40-41, p. 292.

²²²⁷ ANGLÈS, Misericòrdia (2007) «El lloc de Turró en la tradició filosòfica catalana: una lectura de l'article *Criteriologia de Jaume Balmes*». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Ramon Turró, científic i pensador*. Documenta Universitaria, p. 174.

²²²⁸ En les seves pròpies paraules: «L'enemistat entre Ors i Turró hauria estat també l'esperó de les incursions de Turró en la filosofia posterior a l'*Orígens del coneixement*. A les escomeses d'Ors contra Balmes hauria respòs Turró amb la seva "Criteriologia de Jaume Balmes" (publicada el 1912 als *Arxius de la Secció de Ciències*); a la filosofia de "l'home que treballa i que juga" d'Ors, oposaria Turró, el 1916, "La méthode objective", publicada a París a la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, als cursos restringits que donava d'Ors al seu despatx de la Secretaria General de l'Institut d'Estudis Catalans cap a 1914-15 Turró hauria oposat el seu curs (públic) de filosofia crítica als mateixos locals de l'Institut d'Estudis Catalans, el 1917». CAMARASA, Josep Maria (1997) *Ramon Turró. Un modernista al laboratori*. Institut d'Estudis Catalans, p. 24.

²²²⁹ Sobre la rivalitat entre d'Ors i Turró, i el paper d'aquest últim en l'afer d'Ors a l'Institut, vegeu: BALCELLS, Albert & PUJOL, Enric (2003) *Història de l'Institut d'Estudis Catalans. Vol I. (1907-1942)*. Afers, p. 112-113. Per a una exposició més detallada, vegeu: JARDÍ, Enric (1967) *Eugeni d'Ors. Vida i obra*. Aymà, pp. 167-169.

que l'induís a participar-hi és obviar que el debat estava arreu, en tots i en ningú exactament. La nostra resposta al presumpte misteri de *La criteriologia de Jaume Balmes* de Turró és, doncs, que més inusual hauria estat que una persona tan propera a la nostra xarxa sociològica, i a les institucions que hi orbitaven, no n'hagués dit ni una sola paraula.

Que Turró efectivament estava interessat en la filosofia catalana en general, i no només en l'epistemologia de Balmes, ho posen de manifest els seus esforços per fundar la Societat Catalana de Filosofia l'any 1923. Com a pensador catalanista de la seva època, la història de la filosofia als Països Catalans no li era indiferent. No debades, darrere aquesta empresa també hi havia Bordoy Torrents, personatge que hem trobat vinculat des dels inicis a Bové, havia estat membre de l'efímera Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics i que en aquelles dates ostentava, ni més ni menys, el càrrec de secretari de la Secció de Ciències de l'Institut d'Estudis Catalans. Turró mateix és qui fa constar aquesta productiva col·laboració amb Bordoy Torrents per fundar la Societat, amb qui «algunes vegades n'haviem parlat (...) i ambdós coincidíem en la necessitat d'acoblar aquells homes de la nostra terra que seriosament la conreuen per tal de mancomunar llur esforç a l'ombra protectora de l'Institut».²²³⁰ Un nou node, el de Bordoy Torrents, s'afegeix a les relacions de Turró amb el nostre debat, doncs, un que els estudiosos esmentats més amunt no havien tingut en compte i que estava tant o més vinculat en la qüestió de la filosofia nacional catalana.

El cas és, però, que més enllà de la tasca estrictament institucional d'acollida d'intel·lectuals (entre els quals hi hagué Josep Maria Llovera, George Dwelshauvers, Alexandre Galí, Josep Maria Capdevila, Pere Coromines, Tomàs Carreras i Artau i Bartomeu Xiberta) i dels projectes acadèmics que es van proposar, com ara l'el·laboració d'un «vocabulari filosòfic català» (que no es va arribar a publicar mai), la Societat Catalana de Filosofia tenia una pretensió obertament historicista.²²³¹ Només cal remetre's a la introducció que Turró va redactar per a l'únic *Annari de la Societat Catalana de Filosofia* que van arribar a publicar. En les seves pròpies paraules, «la Societat projectada no havia d'ésser exòtica, com panta transplantada, sinó filla de la tradició filosòfica del nostre poble».²²³² La metàfora de l'arrelament és ben significativa. Per si n'hi havia algun dubte,

²²³⁰ TURRÓ, Ramon (1923) «Introducció». Dins: *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, p. 13.

²²³¹ Sobre la tasca *no* historicista de la Societat Catalana de Filosofia, vegeu de nou: BALCELLS, Albert & PUJOL, Enric (2003) *Història de l'Institut d'Estudis Catalans. Vol I. (1907-1942)*. Afers, pp. 143-144; i LLOVERA, Josep Maria & BORDOY TORRENTS, Pere M. (1923) «Memòria de les tasques realitzades per la Societat Catalana de Filosofia durant l'any 1923». Dins: *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, pp. 6-11.

²²³² TURRÓ, Ramon (1923) «Introducció». *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, p. 13.

ell mateix aclareix a quina tradició s'està referint: «a la tradició de l'antiga nacionalitat, els noms de Ramon Llull, Eiximenis, Guiu de Terrena, Bernat Metge... [que] apareixen als presents com a fites d'un camí a seguir».²²³³ No hi ha dubte que Turró fa referència al nostre debat, i que la tria d'autors és prudent. No esmenta a autors problemàtics (Sibiuda o Vilanova, posem per cas) i a més inclou filòsofs catalans sense gairebé càrrega teòrica (Eximenis i Metge) o fins i tot un no contemplat fins aleshores, el bisbe Guiu de Terrena (1270-1342), que, malgrat tot, es tracta d'un esment de compromís, atès que l'*Anuari* incloïa un article de Bartomeu Xiberta on es recuperava el seu pensament.²²³⁴ Precisament, una de les tasques que Turró destina a la Societat és «procedir a la recerca dels treballs filosòfics de la nostra terra perduts en la pols de l'oblit», atès que, continua més avall, «amb l'enfonsada de la nacionalitat tot restà soterrat i cal desenterrar d'entre les runes el que n'hagi quedat».²²³⁵ Encara més, arriba a afirmar que tots aquests pensadors «foren d'ànima llatina» i que «l'ànima llatina és essencialment objectivista», i breument, sense el desenvolupament que li havien donat els interlocutors del nostre debat, associa a aquestes característiques filosòfiques de l'ànima catalana amb les presumptes condicions geoclimàtiques excepcionals dels Països Catalans i la fa continuadora de la tradició grecollatina: «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 dins com si fos un espill de la naturalesa. (...) Hereus de la filosofia grega, venim forçats a creure que els objectes són donats en forma d'imatges que en són la representació veritable».²²³⁶

Com pot veure's, els termes emprats són els propis de la historiografia nacionalista de la filosofia. L'existència d'una tradició pròpia que convé seguir, la tria d'alguns d'aquests autors clàssics, la metàfora de l'arrelament i sobretot la caracterització d'un presumpte caràcter filosòfic català d'acord amb les condicions geogràfiques del país que, seguint el rastre dels interlocutors del nostre debat, defineix com a llatí i objectivista. Turró no inventa res, doncs, sinó que perpetua un model historicista propi dels intel·lectuals catalans del seu moment en totes les branques de les humanitats. Per tant, a l'hora de fundar la Societat Catalana de Filosofia, el seu major instigador és completament hereu del debat sobre la historiografia catalanista de la filosofia. Encara més, defensem que la seva tasca no és altra que una *conseqüència* institucional d'aquest debat. El debat era mort en l'especulació, però no pas en la pràctica. Encara inspirava els intel·lectuals a materialitzar els

²²³³ *Ibidem*, p. 14.

²²³⁴ Sobre Terrena, vegeu l'estudi introductori d'Alexander Fidora a la reedició contemporània d'una de les seves obres: TERRENA, Guiu (2014) *Confutatio errorum quirundam magistrorum*. Bibliotheca philosophorum Medii Aevi Cataloniae, pp. 13-82. Per l'article Bartomeu Xiberta, al mateix *Anuari* de la Societat de 1923: XIBERTA, Bartomeu (1923) «La metafísica i la psicologia del mestre Guiu de Terrena». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, pp. 165-212.

²²³⁵ TURRÓ, Ramon (1923) «Introducció». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, p. 15.

²²³⁶ *Ibidem*, p. 14.

valors que s'havien construït trenta anys abans i que, precisament, havien nascut amb l'aspiració inherent de bastir institucions filosòfiques que nacionalitzessin i professionalitzessin la disciplina. Desgraciadament, la Societat Catalana de Filosofia, com les seves antecessores, no ho va pas aconseguir. Va estroncar-se poc després d'haver fet la seva declaració d'intencions, d'una banda, per l'arribada de la dictadura i, de l'altra, per la mort del mateix Ramon Turró l'any 1926.

11.2. *El debat a les pintures del Saló de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1925-1927)*

L'actual Palau de la Generalitat de Catalunya, a la Plaça Sant Jaume de Barcelona, va exercir de seu o Casa de la Diputació de Barcelona durant tot el període que estem estudiant. Ja hem vist com l'any 1907, gràcies a la victòria electoral de Prat de la Riba, s'hi va instal·lar la seu de l'Institut d'Estudis Catalans, amb la seva decoració historicista on els filòsofs catalans tenien un paper destacat. Entre aquesta decoració posteriorment s'hi van afegir els frescos de Joaquim Torres García (1874-1949) per la sala dels Passos Perduts, encarregada expressament per Prat de la Riba i que, per desgràcia, va quedar inacabada arran de la seva mort (1913-1917).²²³⁷ Igualment, cal esmentar l'extraordinària *Filosofia presentada per Pal·les al Parnàs com a desena musa* (c. 1908), un oli del mateix artista que va entregar a l'Institut d'Estudis Catalans l'any 1911, on encara es conserva a la seu actual.²²³⁸

Tanmateix, la conquesta catalanista de l'edifici va estroncar-se amb l'ascens de la dictadura de Primo de Rivera. I amb ella, la seva decoració. L'any 1925, Josep Maria Milà i Camps (1886-1955), president de la Diputació de Barcelona durant el directori militar, i director de la comissió liquidadora de la Mancomunitat, va dirigir una segona decoració, concentrada principalment al Saló de Sant Jordi, l'antiga capella del Palau. La maniobra era obertament anticatalanista i, en paraules de Milà i Camps en una entrevista a la premsa l'any 1926, pretenia reflectir al·legòricament «la colaboración estrecha, a través de la historia, de Cataluña con los demás pueblos españoles». Els esdeveniments històrics que esmenta són els que efectivament van acabar

²²³⁷ LABORDA, Adela (2017) «“Por Dios y por España”. La decoración del salón de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1925-1927)». *Acta Artis: Estudis d'Art Modern*, 4-5, pp. 172-173.

²²³⁸ «Quan l'Institut d'Estudis Catalans es torna art» [s.a.] (26/05/2007) *El Butlletí de l'Institut d'Estudis Catalans*. <https://www.institutd'estudis-catalans.cat/butlleti/109/actiu.htm> Hi ha dues còpies més, del quadre: una al museu Reina Sofía de Madrid (entregada per Pablo d'Ors, fill del filòsof, l'any 1999, precisament perquè la còpia en qüestió havia estat un regal de Torres García a d'Ors) i una altra a la Fundació Torres García de Montevideo. ESTEBAN, Paloma [s.d.] «Filosofía presentada por Palas en el Parnaso (Filosofía Xª musa)». *Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía*. <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/filosofia-presentada-palas-parnaso-filosofia-xa-musa>

plasmats a l'oli per més d'una vintena d'artistes: la batalla de Lepant, el Compromís de Casp, el casament dels reis catòlics, etc.²²³⁹ Segons Adela Laborda, màxima estudiosa del conjunt pictòric, l'objectiu polític era, certament, reflectir «la contribución catalana a la unidad de España» a través de motius històrics i populars per tal contrarestar el presumpte «separatisme» amb què s'havia viciat la Diputació durant els mandats anteriors. Segons Laborda, «los ideólogos del régimen hallaron en la historia de España unas esencias, unos valores constantes que forjaron los principios de la dictadura de Primo de Rivera. Estos valores eran religión, patria y monarquía».²²⁴⁰

Malgrat tot, la filosofia és molt present al conjunt pictòric. S'hi pot trobar, per exemple, una *Glorificación de la Inteligencia* i una *Glorificación de la Voluntad*, ambdues al·legories inspirades en la filosofia de Schopenhauer, per més sorprenent que pugui semblar. Segons Laborda, Schopenhauer «fue utilizado por los ideólogos de la dictadura a fin de defender el futuro del régimen, unido a esencias nacionales como la voluntad y la inteligencia colectivas de España».²²⁴¹ Lògicament, l'objectiu no era elogiar l'idealisme alemany. Contràriament, es tracta d'un deute banal del nacionalisme espanyol del moment amb el romanticisme i el seu essencialisme polític, tal com es posa de manifest el fet que les al·legories esmentades usen metàfores religioses per donar un missatge negatiu de la intel·ligència en favor de la fe i de l'ordre per sobre la lliure voluntat.²²⁴²

En qualsevol cas, la decoració filosòfica que a nosaltres ens interessa és la que retrata ni més ni menys que *set* filòsofs catalans i *dos* dels interlocutors en el debat de la filosofia nacional: Lull, Vilanova, Vives, Finestres, Balmes, Llorens i Barba, Milà i Fontanals, Menéndez Pelayo i Torras i Bages.²²⁴³ Els retrats estan disposats a les voltes de la nau central del Saló, en dos conjunts consecutius, els més propers a l'entrada i immediatament anteriors al cimbori. La disposició de cada conjunt és de quatre personatges, en forma de creu, en cada una de les petxines resultants. A les voltes de les naus laterals els acompanyen, amb la mateixa forma, retrats de

²²³⁹ «La vida provincial». [s.a.] (12/01/1926). *La Publicidad*, p. 4.

²²⁴⁰ LABORDA, Adela (2017) «“Por Dios y por España”. La decoración del salón de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1925-1927)». *Acta Artis: Estudios d'Art Modern*, 4-5, p. 176.

²²⁴¹ *Ibidem*, p. 179.

²²⁴² *Ibidem*, pp. 179-180.

²²⁴³ Els retrats van ser pintats per sis artistes diferents: Julio Moisés Fernández de Villasante (Finestres i Vives); Fèlix Mestres Borrell (Balmes); Cristòfol Montserrat (Menéndez Pelayo); Lluís Muntané Muns (Lull i Torras i Bages); Modest Teixidor (Llorens i Barba i Milà i Fontanals); i Josep Vinyals (Arnau de Vilanova). *Ibidem*, pp. 183-187.

literats, artistes, polítics i científics catalans, com ara Verdaguer, March, Fortuny, Aribau, Prim o Monturiol. És el cas d'Arnau de Vilanova, l'únic pensador català inclòs en un conjunt separat.²²⁴⁴

És significatiu l'ordre en què estan disposats els retrats. Entrant al Saló, hom topa de cares amb els retrats de Llorens i Barba i Balmes a la petxina base de cada una de les dues voltes. Simètricament, Llorens i Barba té al seu damunt al seu deixeble, Menéndez Pelayo; en canvi, Balmes té enfront al seu compatriota, Torras i Bages. Sobre dels dos filòsofs majorment reconeguts per *La tradició catalana*, hi trobem els dos interlocutors *pendants* del nostre debat. Llorens i Barba té, a banda i banda, a Vives (esquerra) i Finestres (dreta). En canvi, Balmes està acompanyat per Milà i Fontanals (esquerra) i Lull (dreta), ambdós centrals per a Torras i Bages, malgrat les seves reserves amb l'últim.

Igualment, són tant o més significatius els pensadors que *no* hi apareixen. Sibiuda és difícil que hi pogués sortir, no tan sols per la polèmica al seu voltant, sinó perquè no se li coneix cap retrat. Eiximenis i Metge hi podrien haver entrat, però, com hem estudiat, la majoria dels nostres interlocutors els van donar una importància menor, fet que podia explicar la seva exclusió. Tot i això, es va optar per retratar a Josep Finestres entre els filòsofs catalans, malgrat tractar-se més aviat d'un jurista i amb una obra menys potent que Eiximenis i Metge. Segurament, amb Finestres es volia representar el conjunt de la Universitat de Cervera i la filosofia catalana del segle XVIII i, en canvi, la medieval estava ben coberta amb Lull, i la renaixentista, per Vives. Finalment, no hi ha dubte que hi ha una forta presència de pensadors contemporanis, dels quals solament s'opta pels catòlics i vinculats a la Universitat de Barcelona: Balmes, Llorens i Barba i Milà i Fontanals. Com era d'esperar, ni rastre del positivisme ni de la intel·lectualitat socialista, com no podria ser d'una altra manera en el context polític en què s'encarreguen les pintures.

Així doncs, els filòsofs representen un nombre significatiu de la decoració del Saló de Sant Jordi i, a més, estan situats en una ubicació privilegiada. Això dona una idea de la importància que els ideòlegs del règim donaven al patrimoni filosòfic com a element de la identitat nacional catalana, encara que la interpretessin en termes espanyolistes. La causa, pensem, és que aquests ideòlegs eren hereus directes del debat historicista que hem estudiat. Ells mateixos ho fan explícit en retratar a Menéndez Pelayo i Torras i Bages. Noti's, però, que no hi apareixen la resta d'interlocutors. Ni Clascar ni Bové, per esmentar solament aquells que ja eren morts. Aquest fet posa de manifest que els ideòlegs del conjunt del Saló de Sant Jordi seguien la línia vigatana del nostre debat i, en conseqüència, la tria de filòsofs a retratar reflecteix fidedignament el paradigma de Torras i Bages, i no els de la resta.

²²⁴⁴ Per a una llista completa dels retrats del Saló de Sant Jordi, vegeu de nou: *Ibidem*.

11.3. *El debat a la revista Criterion (1925-1936)*

El gener de 1925, es publicava la primera revista monogràfica de filosofia escrita en llengua catalana: *Criterion*. La direcció anava a càrrec d'un dels nostres interlocutors en el debat, Pere Campreciós, més conegut amb el seu nom religiós, Miquel d'Esplugues. Malgrat la seva importància històrica, la revista ha estat molt poc estudiada. Pràcticament, tota la bibliografia secundària existent és un article d'Antoni Mora que, a causa de la seva breu extensió (11 pàgines), té les seves òbvies limitacions.²²⁴⁵

Criterion no era pas una revista acadèmica. Tampoc ho pretenia ser. Els seus orígens es remunten a una altra publicació, els *Estudios Franciscanos*, que havia fundat el mateix Campreciós el 1907. L'any immediatament anterior a *Criterion*, a més, havia coordinat un volum extraordinari i extens (més de cinc-centes pàgines) de «Miscel·lània tomista» per commemorar els sis-cents anys de la canonització de Tomàs d'Aquino.²²⁴⁶ *Criterion* també era una revista obertament catòlica, com la seva predecessora, però menys centrada en apologètica i teologia. Ara bé, això no significa que la confessionalitat no hi tingués pes ni que no determinés completament la seva orientació filosòfica: la tomista.

A l'article d'inauguració, de la mà del mateix Campreciós, s'hi feia tota una declaració d'intencions en aquesta línia. S'afirmava, per exemple, que l'objectiu de la revista era «contribuir modestament, des de les esferes de l'especulació filosòfica, a reaccionar contra tota llei de formes degradants del positivisme i de l'utilitarisme [...] [i] situar-se conscientment dins les files de la filosofia cristiana, reclutar-hi adeptes».²²⁴⁷ Contra quins positivistes i utilitaristes s'oposaven els redactors, si als Països Catalans gairebé ja no en quedaven? Es tractava de repetir la retòrica dels intel·lectuals eclesiàstics de les generacions immediatament anteriors, aquells que, com Torras i Bages, havien bastit la seva obra en oposició al lliurepensament català de

²²⁴⁵ MORA, Antoni (2009) «“Criterion”. Una revista de filosofia catòlica i catalana». Dins: CASANOVAS, Pompeu (ed.) *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*. Societat Catalana de Filosofia, pp. 31-42.

²²⁴⁶ *Miscel·lània tomista. En commemoració del sisè centenari de la canonització de Sant Tomàs d'Aquino* (1924) Convent de Framenors Caputxins. Quatre anys més tard, Campreciós publicaria una altra monografia d'aquesta mena, dedicada a Francesc d'Assís: *Franciscalia en la convergència centenària del trànsit del Poverello (1226), de la seva canonització (1228) i de l'autoctonia de l'ordre caputxí (1528)*. (1928) Editorial Franciscana.

²²⁴⁷ ESPLUGUES, Miquel d' (01-03/1925) «La primera revista catalana de filosofia». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 1, p. 13.

finals del segle XIX. A 1925, però, aquest era un enemic inexistent, un cap de turc fictici que, malgrat això, encara era capaç d'unir a tots els eclesiàstics catalans en una croada imaginària que els apartava de les seves diferències ideològiques.

Tot i que a la premsa de l'època la majoria d'articles van ser favorables a l'arribada de *Criterion*, cal tenir presents els mitjans i el context històric en què aquests articles es van publicar: diaris conservadors en plena dictadura. La forta confessionalitat de la revista no va passar pas inadvertida, però. També n'hi va haver alguns d'ambivalents en què, tot i celebrar la publicació d'una revista de filosofia en català, es planyien del seu dogmatisme. Un articulista anònim de *La Publicitat*, per exemple, afirmava que «*Criterion* està orientada en un sentit que no li permet de recollir el conjunt del pensament filosòfic català en les seves varietats. És una revista que representa un sector —un sector importantíssim— de la nostra filosofia tradicional i actual [...] [però] no és una revista on càpiguen totes les manifestacions de la filosofia».²²⁴⁸ En un article més contundent, Joan Parella també atacava l'empresa: «Una revista de filosofia tomista no crec que pugui ésser més que una col·lecció de comentaris i d'investigacions erudites a propòsit del pensament albertino-tomista i de tot el que d'ell es nodreix. És això el què es proposa la revista *Criterion*? (...) Tota filosofia que no hagi passat pel tamís tomista resulta sospitosa, per no dir anticristiana i anticatòlica. Lamentable barreja de ciència i creença!».²²⁴⁹ El mateix Campreciós va redactar un article sencer al quart número de la publicació, titulat *El tomisme de Criterion*, en què recollia el retret dels seus crítics: «Dins un país on l'alta cultura és una idealitat [...] i on la filosofia, clau mestre de tota cultura, és al començament més que no pas cap altra branca del saber, apareix un luxe *dégoûtant* que l'única revista especialitzada en filosofia sigui una revista encasellada dins els motllos del tomisme. Esquifits? Exòtics?». La resposta que hi donava és ben significativa per a nosaltres: «si el temperament filosòfic de Sant Tomàs no coincideix del tot amb el temperament filosòfic de Catalunya, no n'hi ha pas d'altre que més hi encaixi».²²⁵⁰

Campreciós recorre a l'historicisme catalanista per a justificar el seu tomisme intransigent. En concret, fa ús del desgastat paradigma de Torras i Bages per defensar, encara, l'encaix entre el tomisme i el caràcter filosòfic català. Ho delaten els seus propis termes: «Catalunya és romànica per temperament, quasi. I per tradició, jurídica, social, religiosa, etc. és un dels pobles més romanitzats. És, doncs, natural que un temperament anàleg al de Roma, permeadíssim encara per una tradició profunda, consistent, bimil·lenària,

²²⁴⁸ «El fonament filosòfic» [s.a.] (31/10/1925) *La Publicitat*, p. 1.

²²⁴⁹ PLANELLA, Joan (30/06/1925) «Una nova revista. Filosofia, dogmatisme i abulia». *La Publicitat*, p. 4.

²²⁵⁰ ESPLUGUES, Miquel d' (01-03/1926) «El tomisme de *Criterion*». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 4, p. 21.

sigui també el nostre temperament filosòfic». ²²⁵¹ La cita anterior és, simplement, una paràfrasi de *La tradició catalana*. No debades, cita al seu autor dos paràgrafs més avall. I tot plegat, fonamentat, a més, sobre una etnologia historicista segons la qual, com no podia ser d'una altra manera, «les idees són com flors i faunes d'allò més condicionades per tal o tals medis psicològics i geogràfics». ²²⁵² No hi ha dubte, doncs, de la influència directa del nostre debat en la ideologia que sustentava la revista *Criterion*.

Malgrat que el discurs tenia més de trenta anys, i que pel seu contingut la revista es podria haver publicat a Vic l'any 1900, els redactors de *Criterion* també eren conscients i reivindicaven la novetat de l'empresa. No debades, l'article inaugural es titulava «La primera revista catalana de filosofia», i la seva intenció, afirmaven per boca de Campreciós, era oferir «un òrgan humil, però seriós i documentat, del *valuós* pensament de Catalunya en les passades centúries, del *modest* esforç dels actuals conreadors d'aqueixa summa disciplina, i dels *corrents* principals amb què va oferint-se per tot el món el conreu de la filosofia». ²²⁵³ Lògicament, a nosaltres ens interessa la tasca de *Criterion* a l'hora de parlar de la història de la filosofia als Països Catalans, tant la passada com la coetània a la revista.

Començant per l'anàlisi que feien de la filosofia a Catalunya l'any 1925, és significativa la llista que des del primer número Campreciós donava de filòsofs catalans del seu moment («conreadors de la filosofia més o menys connotada de catalanitat», en diu ell), als quals convidava a participar en la revista. N'esmentava vint-i-tres, i la gran majoria són capellans i/o interlocutor o simpatitzants del nostre debat. ²²⁵⁴ Destaquen els noms de Miralles i Esbert i Pla i Deniel, que originalment havíem trobat en oposició a Bové i vinculats a les festes balmesianes de Vic i al Certamen de Ciències Eclesiàstiques de 1907. Ambdós, a 1925, ja eren bisbes de Lleida i Àvila, respectivament. Igualment, és sorprenent la inclusió d'Ors, defenestrat cinc anys abans, però de qui Campreciós reconeix l'empenta filosòfica al país. D'Ors no és pas l'únic noucentista *llev* que hi surt: també hi ha Carles Riba, Josep Ferran i Mayoral, Josep Maria Junoy i Joan Crexells (que moriria tot just un any després).

²²⁵¹ *Ibidem*, p. 20.

²²⁵² *Ibidem*, p. 8.

²²⁵³ ESPLUGUES, Miquel d'(01-03/1925) «La primera revista catalana de filosofia». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, p. 8.

²²⁵⁴ Són els següents: Ramon Turró, Josep Miralles i Sbert, Enric Pla i Deniel, Ignasi Casanovas, Frederic Clascar, Rupert de Manresa, Ferran Maria Palmés, Francesc Barbens, Carles Cardó, Josep Maria Dalmau, Joan Crexells, Carles Riba, Joaquim Carreras i Artau, Miquel Masriera, Antoni de Barcelona, Ramon Rucabado, Pau Rosselló, Cristòfor de Domènech, Eugeni d'Ors, Josep Ferran i Mayoral, Modest Bargalló, Josep Maria Junoy i Tomàs Garcés. *Ibidem*.

Però sobretot, sorprèn moltíssim que Campreciós inclogui en aquest llistat Cristòfor de Domènech (1879-1927), filòsof d'orientació nietzscheana (i, per tant, anticristiana) i que, per desgràcia, també moriria poc després.²²⁵⁵ El cert és, però, que pocs d'aquests personatges van arribar a col·laborar mai a *Criterion*.

De nou, però, els noms més significatius per a nosaltres són aquells que *no* hi apareixen. En un article de resposta, el mateix Josep Maria Junoy (que hi sortia) feia notar públicament l'exclusió d'un bon amic seu, Francesc Pujols, de qui «el seu nom, doncs, l'havem trobat a faltar en una llista oberta com la de *Criterion*, on, un nom a-cristià com el d'En Joan Crexells, on un nom, francament anticristià com el d'En Cristòfor de Domènech, han estat, d'altra part, lliberalment i justament esmentats».²²⁵⁶ No cal dir que Campreciós tenia les seves reserves amb Pujols, la Sumpèctica i, especialment, amb la seva «Religió Catalana». El mateix Pujols va deixar-ne testimoni a la seva biografia.²²⁵⁷ Ara bé, a part de Pujols, que no deixava de ser una incorporació molt tardana al debat de la filosofia nacional catalana, és més rellevant el silenci de Campreciós vers Bové, per exemple, i més tenint en compte que al llistat hi apareix Clascar (ambdós ben morts). Ja sabem quina mala opinió tenia Campreciós de l'obra de Bové i, per tant, del seu paradigma. I més o menys el mateix, suposem, pel que fa a Diego Ruiz.

En qualsevol cas, la contribució de *Criterion* en l'estudi de la història *passada* de la filosofia als Països Catalans va ser molt més substantiva, però feta sempre des de l'historicisme que heretaven del nostre debat. Al mateix article inaugural, Campreciós afirmava que la revista pretenia afegir «seriosos esforços per fer rebrotar a Catalunya una filosofia etnicisada, empeltar-la amb la d'edats pretèrites i del món sencer». La metàfora agrícola no falla. Ell mateix subratllava la primícia de Lull i Eiximenis en l'ús d'una llengua vulgar per filosofar, alhora que, com no podia ser d'una altra manera, afirmava que Balmes, a qui estava dedicat el títol de la revista, era «la valor filosòfica més gran de Catalunya als temps moderns», malgrat que «tot i ésser ètnicament tan català, ens parla sempre en la llengua que no és la d'Eiximenis i de Ramon Lull».²²⁵⁸ No

²²⁵⁵ Sobre la tràgica figura de Cristòfor de Domènech gairebé no hi ha bibliografia, i la gran majoria de la seva obra resta inèdita. Malgrat la seva limitació, vegeu: CASANOVAS, Pompeu (2009) «Política i filosofia en Cristòfor de Domènech (1914-1927)». Dins: CASANOVAS, Pompeu (ed.) *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*. Societat Catalana de Filosofia, pp. 43-70.

²²⁵⁶ JUNOY, Josep Maria (04/07/1925) «*Criterion*. Revista catalana de filosofia». *La Ven de Catalunya*, p. 7.

²²⁵⁷ BLADÉ, Artur (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau, pp. 347-348.

²²⁵⁸ ESPLUGUES, Miquel d'(01-03/1925) «La primera revista catalana de filosofia». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, p. 7.

debades, la militància lingüística de *Criterion* és significativa, i en només comptades ocasions va publicar algun article en castellà i francès. Però més que la llengua per la llengua, el convenciment dels redactors de *Criterion* era que calia normalitzar la filosofia en català a Catalunya. De nou, l'argumentació era historicista i nacionalista: «Tota cultura sense filosofia és una cultura acèfala», i la filosofia per tant «no pot mancar en cap dels pobles de la terra, en possessió d'una cultura més o menys etnicisada, si s'ho val parlar així. Mentre manqui, doncs, a Catalunya, la nostra cultura serà deficientíssima. [...] Si comencem per crear l'òrgan, es desenrotllarà infaliblement la funció, i vindran amb el temps els fruits copiosos d'ella».²²⁵⁹ Tot i que no ho fan, a continuació podrien haver citat el desgastat discurs de Llorens i Barba, la referència que màximament havien utilitzat els interlocutors del nostre debat per a justificar l'historicisme romàntic vers la filosofia. El cert és, però, que Campreciós és molt crític amb la situació de la filosofia a la societat catalana del seu moment, renegant de l'ensenyament que se'n feia als instituts i la universitat. Els únics òrgans on afirma trobar-se l'ensenyament de la filosofia amb cara i ulls són «als Seminaris diocesans, Instituts religiosos i Universitats pontificies», fet que, tot i que probablement cert, creu justificar-lo, fal·laçment, a voler perpetuar l'estudi filosòfic a Catalunya de la mà dels estudis eclesiàstics.²²⁶⁰

Així doncs, tot i les bones intencions, *Criterion* va acabar esdevenint el portaveu dels que, en plens anys vint, encara somiaven en materialitzar el paradigma de Torras i Bages. La profecia d'una universitat pontifícia catalana i el triomf i idolatria de Balmaes continuaven essent els seus bastions de batalla. No debades, Campreciós encara afirmava que «proverbialment Catalunya és el país del Seny», i que «el nostre fou sempre un país més de psicòlegs que no de metafísics», regurgitant les tesis de *La tradició catalana* com si no haguessin passat els anys ni s'haguessin succeït les discussions i avenços que hem estudiat. Igualment, aprofitava l'avinentsa per mostrar les seves reserves amb el lul·lisme, ja que «la metafísica de Ramon Llull sols se sosté amb agulles, mentre que, com a valor psicològica és un cas difícilment superat en cap altra cultura».²²⁶¹ Convé no oblidar que, exactament al mateix moment, Ignasi Casanovas fundava i promovia la Biblioteca Balmesiana de Barcelona i publicava les obres completes de Balmaes. Ambdues empreses, doncs, s'han de llegir com un sol cop o estratègia per part del «Noucentisme catòlic», aprofitant la repressió del catalanisme polític durant la dictadura. Veiem aquí una dialèctica per part dels clergues catalans, els quals, tot i monopolitzar el nostre debat i gran part del moviment i la cultura catalanista fins a 1906, amb l'arribada del Noucentisme civil i de catalanisme liberal van veure coartat i restringit el seu àmbit d'influència. Això els va obligar a retraure's a Vic altra vegada, on pràcticament es concentra tota la seva activitat durant els següents vint anys. Ara bé, un cop

²²⁵⁹ *Ibidem*, p. 9.

²²⁶⁰ *Ibidem*, p. 10.

²²⁶¹ *Ibidem*, p. 14.

la dictadura va eliminar la Mancomunitat i el catalanisme liberal va perdre de nou poder polític, el vigatanisme filosòfic va ressorgir i reclamar els espais d'atenció que, de no haver estat pel cop militar, probablement s'haguessin anat normalitzat en entitats no confessionals com la Societat Catalana de Filosofia (d'altra banda, hereva indirectament de la Fundació Catalana de Filosofia de Ruiz). Així doncs, interpretem l'arribada de la revista *Criterion* com un retocés en el debat de la filosofia nacional, fins i tot en la recuperació *intacte* de postures anteriors, fruit del fracàs del catalanisme polític dels anys vint.

Això no significa que *Criterion* no fes una aportació substantiva a l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans. Ho posa de manifest un buidatge sistemàtic dels 44 números trimestrals que va publicar la revista en els seus deu anys i mig d'existència (gener de 1925-juliol de 1936). Des del primer número, *Criterion* va comptar amb una secció monogràfica que inicialment no tenia nom, però que, més tard, en va tenir i va anar canviant amb els pas dels anys: «Notes i documents per a la història de la filosofia a Catalunya» (octubre-desembre 1925), «Documents per a la història de la filosofia a Catalunya» (gener-març 1927) i, finalment, «Història de la filosofia catalana» (octubre-desembre de 1930). En total, es van publicar 72 articles sobre història de la filosofia als Països Catalans. Es poden dividir en tres tipus: (1) publicació de fonts primàries inèdites (algunes en llengua original, normalment llatí, i, d'altres, traduïdes al català); (2) publicació de llistat d'autors o institucions catalans vinculades a la filosofia susceptibles de ser estudiades en el futur; (3) monografies sobre el pensament d'algun filòsof català (alguns dels quals completament inèdits fins al moment), sigui en general o sobre algun aspecte concret de la seva obra. Vet aquí els articles, llistats en ordre d'aparició:

Gener-Juny 1925. Núm. 1.

1. *La teologia naturalis de Ramon de Sabunde*. (pp. 48-59). Cebrià de Montserrat. Traducció al català del cap. 1 del *Llibre de les criatures*. Primera part.
2. *Les escoles dominicana i franciscanes en "Lo Somni" de Bernat Metge*. (pp. 60-94). Pere Màrtir Bordoy Torrents.
3. *Posició de Ramon Lluïa en el problema de l'eternitat del món* (pp. 95-114). Joan Tusquets.

Juliol-setembre 1925. Núm. 2.

4. *La teologia naturalis de Ramon de Sabunde* (pp. 48-59). Cebrià de Montserrat. Traducció al català dels cap. 2-6 del *Llibre de les criatures*. Segona part.
5. *El mestre Francesc Bacó* (pp. 174-198). Bartomeu Xiberta. Primera part.

Octubre-desembre 1925. Núm. 3.

6. *El mestre Francesc Bacó* (pp. 286-310). Bartomeu Xiberta. Segona part.
7. *Ausias March, poeta metafísic* (pp. 324-338). Rafael de Mataró.
8. *El tractat de l'analogia de fra Joan Oliva* (pp. 339-366). Primera part.
9. *Notes i documents per a la història de la filosofia a Catalunya: Fra Joan Jaume, Francesc Bacó, Fra Dídac Mas, Una acadèmica de S. Tomàs a Barcelona, el mestre Tomàs de Vallgornera* (pp. 367-371). Frederic Martí Albanell.

Gener-Març de 1926. Núm. 4.

10. *El tomisme de Criterion* (pp. 7-26). Miquel d'Esplugues.

11. *Notes i documents per a la història de la filosofia a Catalunya: Fra Joan Jaume, Fra Joan Fort, Guiu Terré, Fra Dídac Mas, Cristòfor Ramoneda* (pp. 71-90). Frederic Martí Albanell.

Abril-Juny 1926. Núm. 5.

12. *La teologia naturalis de Ramon de Sabunde* (pp. 142-151). Cebrià de Montserrat. Traducció al català dels cap. 7-12 del *Llibre de les criatures*. Tercera part.
13. *Breu exposició del sistema científic lul·lià* (pp. 170-183). Joan Avinyó.
14. *El tractat de l'analogia de Fra Josep Oliva* (pp. 184-202). Segona part.
15. *Notes i documents per a la història de la filosofia a Catalunya: Mestre Marc Serra, Cardenal Boxadors, Mestre Felip Puigcerver, el col·legi de filosofia del monestir de Sant Pau de Barcelona* (pp. 203-226). Frederic Martí Albanell.

Juliol-Setembre 1926. Núm. 6.

16. *L'obra filosòfica de Ramon Turró* (pp. 255-275). Joan Tusquets.
17. *Los dominicos y los lul·listas de Mallorca en el siglo XVIII* (pp. 276-296). Vicente Beltrán de Hereida.
18. *Notes i documents per a la història de la filosofia a Catalunya: el col·legi de filosofia del monestir de Sant Pau de Barcelona, Cardenal Boxadors* (p. 320-338). Frederic Martí Albanell.

Octubre-desembre 1926. Núm. 7.

16. *Ramon Llull, philosophe populaire catalan et franciscan* (pp. 387-406). J. H. Probst. Primera part.
17. *La teologia naturalis de Ramon de Sabunde* (pp. 407-459). Cebrià de Montserrat. Traducció al català dels cap. 13-16 del *Llibre de les criatures*.
18. *Los dominicos y los lulistas de Mallorca en el siglo XVIII* (pp. 418-440) Vicente Beltrán de Hereida.
19. *Una edició de la Summa amb notes de S. Vicents Ferrer* (pp. 441-455). Samuel d'Algaida.
20. *Documents per a la història de la filosofia a Catalunya. Una biografia del mestre Joan Ballester* (pp. 470-473). Frederic Martí Albanell.

Gener-març 1927. Núm. 8.

21. *Documents per a la història de la filosofia a Catalunya: el col·legi de filosofia del monestir de Sant Pau de Barcelona, Joan de Zafont, Domènec Vinyes* (pp. 89-96). Frederic Martí Albanell.

Abril-Juny 1927. Núm. 9.

22. *Ramon Llull, philosophe populaire catalan et franciscan* (pp. 182-210). J. H. Probst. Segona part.
23. *Documents per a la història de la filosofia a Catalunya: la càtedra de filosofia en l'antiga universitat i real estudi de Tarragona 1572-1846* (pp. 219-231). Sanç Capdevila.

Juliol-setembre 1927. Núm. 10.

24. *Le livre de acquisitione terrae sactae du bienhereux Raymonde Lulle* (pp. 265-278). P. E. Longpré.
25. *Documents per a la història de la filosofia a Catalunya: Antoni Comellas i Cluet* (pp. 349-355). Jaume Sarri.

Octubre-desembre 1927. Núm. 11.

26. *L'estratagema filosòfica de Balmes* (pp. 408-418). Joan Tusquets.
27. *Documents per a la història de la filosofia a Catalunya: Ferrarius Catalanus* (pp. 479-483). Martí de Barcelona.

Gener-Març 1928. Núm. 12.

28. *Documents per a la historia de la filosofia a Catalunya: La Summa de Poenitentia de S. Ramon de Penyafort* (pp. 85-88). Frederic Martí Albanell.

Abril-Juny 1928. Núm. 13.

29. *El tractat de l'analogia de Fra Joan Oliva* (pp. 202-213). Tercera part.

Octubre-setembre 1928. Núm. 15.

30. *Il·lustració divina del Beat Ramon Llull i orígens de sa ideologia científica* (pp. 418-428). Joan Avinyó.

31. *El tractat de l'analogia de Fra Joan Oliva* (pp. 453-458). Quarta part.

Gener-Març 1929. Núm. 16.

32. *Rabí Salomó Ben Adreth de Barcelona* (pp. 46-55). Ramon Mallofré.

33. *L'oci d'un filòsof (sobre Cristòfor de Domènec)* (pp. 76-82). Miquel d'Esplugues.

34. *Textos i documents. Anton Comellas. La universitat de Solsona* (pp. 92-94). Martí Albanell.

Abril-Juny 1929. Núm. 17.

35. *El tractat de l'analogia de Fra Joan Oliva* (p. 229-233). Cinquena part.

Octubre-desembre 1929. Núm. 19.

36. *Documents per a la historia de la filosofia a Catalunya: Influència del sistema combinatori de Ramon Llull sobre la filosofia cartesiana* (p. 450-460). Josep Bertran i Güell. Primera part.

Gener-març 1930. Núm. 20.

37. *Guiu Terrena i Sant Tomàs sobre l'analogia de l'ésser* (pp. 12-34). Bartomeu Xiberta.

38. *Documents per a la historia de la filosofia a Catalunya: Influència del sistema combinatori de Ramon Llull sobre la filosofia cartesiana* (pp. 61-75) Josep Bertran i Güell. Segona part.

Abril-juny de 1930. Núm. 21.

39. *Documents per a la historia de la filosofia a Catalunya: Influència del sistema combinatori de Ramon Llull sobre la filosofia cartesiana* (pp. 175-190) Josep Bertran i Güell. Tercera part.

Juliol-setembre 1930. Núm. 22.

40. *Documents per a la historia de la filosofia a Catalunya: Fra Ramon Strauch, fra menor i bisbe de Vic* (pp. 306-311) Samuel d'Algaida.

Octubre-desembre 1930. Núm. 23.

41. *Història de la filosofia catalana: Les directrius filosòfiques d'Antoni Comelles i Cluet* (pp. 397-402). Jaume Sarri. Primera part.

Gener-març 1931. Núm. 24.

42. *Història de la filosofia catalana: Mestre Arnau de Vilanova* (pp. 62-72). Joan Soler i Pla. Primera part.

Abril-juny 1931. Núm. 25.

43. *L'heterodòxia lul·liana, encara?* (pp. 166-174). Joan Avinyó.

44. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comelles i Cluet* (pp. 176-185) Jaume Sarri. Segona part.

Juliol-setembre de 1931. Núm. 26.

45. *Balmes vist des de les seves posicions errònies* (pp. 217-237). Miquel d'Esplugues.

46. *La teologia naturalis de Ramon de Sabunde* (pp. 239-248). Cebrià de Montserrat. Traducció al català dels cap. 17-24 del *Llibre de les criatures*. Quarta part.
47. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet* (pp. 256-266) Jaume Sarri. Tercera part.

Octubre-desembre 1931. Núm. 27.

48. *L'església i l'estat segons Francesc Eiximenis* (pp. 325-338). Martí de Barcelona. Primera part.
49. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet* (pp. 384-393) Jaume Sarri. Quarta part.

Gener-març 1932. Núm. 28.

50. *El dogmatisme epistemològic de Jaume Balmes* (pp. 31-49). Basili de Rubí.
51. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet* (pp. 51-71). Jaume Sarri. Cinquena part.

Abril-juny 1932. Núm. 29.

52. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet* (pp. 176-190) Jaume Sarri. Sisena part.

Juliol-setembre 1932. Núm. 30.

53. *Història de la filosofia catalana: Mestre Arnau de Vilanova* (pp. 279-294) Joan Soler i Pla. Segona part.

Octubre-desembre 1932. Núm. 31.

54. *L'església i l'estat segons Francesc Eiximenis* (pp. 337-347) Martí de Barcelona. Segona part.
55. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet* (pp. 388-402) Jaume Sarri. Setena part.

Gener-març 1933. Núm. 32.

56. *Documents per a la història de la filosofia catalana* (pp. 59-68). Samuel D'Algaida. Dona 30 noms de filòsofs de Mallorca i la bibliografia per estudiar-los en el futur.

Abril-setembre 1933. Núm. 33.

57. *Història de la filosofia catalana: Les direccions filosòfiques d'Antoni Comellas i Cluet* (pp. 201-224). Jaume Sarri. Vuitena part.

Octubre-desembre 1933. Núm. 34.

58. *Documents per a la història de la filosofia catalana*. (pp. 327-334). Samuel D'Algaida. Dona 30 noms més de filòsofs de Mallorca i la bibliografia per estudiar-los en el futur.

Gener-juny 1934. Núm. 35.

59. *Documents per a la història de la filosofia catalana: Un altre rotllo de l'estudi general de Lleida* (p. 96-105) J. Rius. Dona el nom de filòsofs catalans per estudiar. Primera part.

Juliol-setembre 1934. Núm. 36.

60. *Documents per a la història de la filosofia catalana: Un altre rotllo de l'estudi general de Lleida* (p. 231-240) Samuel D'Algaida. Dona més noms de filòsofs catalans per estudiar. Segona part.

Abril-juny 1935. Núm. 39.

61. *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda* (pp. 128-138). Joan Avinyó. Primera part.

62. *Documents per a la història de la filosofia catalana: Un altre rotlló de l'estudi general de Lleida* (p. 140-151). J. Rius. Dona més noms de filòsofs catalans per estudiar. Tercera part.

Juliol-desembre 1935. Núm. 40.

63. *Personalitat filosòfica del P. Miquel d'Esplugues* (pp. 216-221). Joan B. Manyà.
64. *El franciscanisme filosòfico-religiós del P. Miquel d'Esplugues* (pp. 323-237). Tomàs Carreras i Artau.
65. *Comellas Cluet i la filosofia cristiana* (pp. 254-260). Jaume Sarri.
66. *Ramon Turró i el P. Esplugues* (p. 292). Joaquim Ruyra.

Gener-març 1936. Núm. 42.

67. *Butlletí d'història de la filosofia catalana. Ramon Llull* (pp. 20-32). Basili de Rubí.
68. *Documents per a la història de la filosofia catalana: Centenari de Ramon Sibiuda* (pp. 46-51) Basili de Rubí.

Abril-juny 1936. Núm. 43.

69. *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda* (pp. 87-107). Joan Avinyó. Segona part.

En total, es van publicar articles sobre 28 pensadors catalans: Ramon de Penyafort, Šelomó ben Adret, Ramon Llull, Arnau de Vilanova, Francesc Eiximenis, Ramon Sibiuda, Bernat Metge, Guiu Terré, Francesc Bacó, Josep Oliva, Dídac Mas, Tomàs de Vallgornera, Joan Jaume, Joan Font, Cristòfor Ramoneda, Marc Serra, Cardenal Boxadors, Felip Puigcerver, Joan Ballester, Joan Zafont, Domènec Vinyes, Ferrarius Catalanus, Ramon Strauch, Jaume Balmes, Anton Comellas, Ramon Turró, Cristòfor de Domènec i Miquel d'Esplugues.

Destaca notablement la gran quantitat de filòsofs de l'edat moderna, que, com hem vist, havia estat (i continua essent) el període més mal estudiat. Tota aquesta tasca la van dur a terme principalment 16 redactors, d'entre els quals destaquen, per la seva assiduitat en publicar articles d'aquesta temàtica, els següents: Pere Màrtir Bordoy i Torrents, Bartomeu Xiberta, Joan Tusquets, Joan Avinyó, Rafael Mataró, Frederic Martí Albanell, Jaume Sarri, Samuel d'Algaia, Sanç Capdevila, Martí de Barcelona, Josep Beltran i Güell, Basili de Rubí, J. Rius, Ramon Mallofré, Probst Bibaren i el mateix Miquel d'Esplugues, que havia mort l'any 1934. D'entre els col·laboradors anteriors, la gran majoria capellans, cal destacar en especial a tres. En primer lloc, a Martí Albanell, qui va ocupar-se durant més temps de la secció d'història de la filosofia catalana. En segon lloc, a Tusquets, jove professor del Seminari de Barcelona, secretari de la revista des de 1926, que seguint la línia del nostre debat publicaria alguns estudis significatius recollits al volum *Assaigs de crítica filosòfica* (1928).²²⁶²

²²⁶² TUSQUETS, Joan (1928) *Assaigs de crítica filosòfica*. Nova Revista.

I, en tercer lloc, a Avinyó, qui el mateix any l'any 1925 publicava la seva *Història del lul·lisme* (1925) i, seguint el rastre del seu mestre Bové, publicaria a *Criterion* articles sobre Llull i Sibiuda on denunciava l'acusació d'heterodòxia que, encara en ple anys vint i trenta, rebien aquests filòsofs entre els cercles intel·lectuals catòlics catalans.²²⁶³

En conclusió, pensem que la revista *Criterion* s'ha de llegir com una materialització del programa d'investigació que el debat sobre la filosofia nacional catalana havia anat conformant. La recuperació de documents filosòfics inèdits, el rescat de pensadors catalans oblidats, l'estudi monogràfic del seu pensament i el seu impacte en la cultura europea són tasques que, com a mínim des de la publicació de *La tradició catalana*, s'havien anat incorporant al món intel·lectual català i que s'havien iniciat amb més o menys èxit. La falta de suport institucional (fos eclesiàstic o laic) i la inestabilitat social havien fet fracassar la majoria de temptatives, tan individuals com associatives. A 1925, per fi és possible fundar una entitat duradora en forma de revista que pot finançar aquesta recerca i, encara que sigui en format d'articles breus, divulgar i publicar el patrimoni filosòfic català. Lògicament, la guerra civil va estroncar el projecte, igual com la dictadura de Primo de Rivera havia estroncat la Mancomunitat i, amb ella, la Societat Catalana de Filosofia. De fet, la guerra va propiciar l'assassinat d'alguns dels redactors de *Criterion* i els seus simpatitzants, com Martí de Barcelona, Martí Albanell i Ignasi Casanovas, tots tres capellans assassinats per la FAI a principis d'esclatar el conflicte. D'altres, en canvi, van aconseguir fugir i traslladar-se a territoris feixistes, com ara Tusquets i Xiberta a Burgos, on van afiliar-se al nacionalcatolicisme, i Basili de Rubí a Itàlia. Tots ells van abandonar l'estudi catalanista de la nostra història filosòfica i, en cas que hi persistissin, van traslladar-la a l'espanyolista. L'exemple més significatiu és el de Tusquets mateix, qui, a part d'instigar personalment a Franco en el seu «contubernio judeo-masónico», va dedicar una part de la seva carrera acadèmica posterior a l'estudi de Ramon Lull.²²⁶⁴ Fos com fos, amb l'assassinat de *Criterion* també mor, definitivament, la branca eclesiàstica del nostre debat.

²²⁶³ AVINYÓ, Joan (1925) *Història del lul·lisme*. Llibr. i Tip. Catòlica.

²²⁶⁴ Sobre la vida i l'obra de Tusquets, vegeu, per exemple: VALLS, Ramona & VILANOU, Conrad (2002) «Joan Tusquets (1901-1998). Intel·lectual i pensador comparativista». *Revista Catalana de Teologia*, XXVII, pp. 107-122.

11.4. *El debat a la Universitat de Barcelona (1911-1936)*

La Universitat de Barcelona no va participar en el debat de la filosofia nacional catalana fins, com a mínim, la dècada de 1910. Aquest fet posa de manifest com el catalanisme n'havia quedat sistemàticament fora. Ja hem vist l'esforç que s'havia dut a terme al Primer Congrés Universitari Català de 1903 per a esmenar aquesta situació, però sense èxit. El mateix Eugeni d'Ors no s'havia estat de denunciar «l'espanyolisme» d'aquesta institució, com tants altres intel·lectuals abans i després d'ell. No debades, hem vist també com la «filosofia catalana» (i aquí també hi entra l'estudi acadèmic d'història de la filosofia als Països Catalans, no només l'historicista) havia hagut de cercar institucions alternatives i, si no en trobava, crear-les. Associacions culturals i literàries (l'Associació Escolar Ramon Llull, l'associació Catalunya Vella, l'Ateneu Barcelonès, el Centre Català Vilafranquí, etc.), centres confessionals (Seminaris de Barcelona, Vic i Girona, etc.) i entitats de nova planta (Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics, Fundació Catalana de Filosofia, etc.) sense massa èxit ni durada.

Desgraciadament, la situació de l'ensenyament de la filosofia en general (catalana o no) no estava gaire millor. El mateix Pere Campreciós denunciava, encara l'any 1925, que:

Llevat dels Instituts, on la filosofia passa per les intel·ligències dels joves com un meteor amb desiments escassíssims; i tret de les Universitats, on l'absurditat dels plans d'ensenyança dels Estats llatins, majorment del nostre, té ignominiosament reduïda a mísera condició la més noble de les ciències, el culte intel·ligent de la filosofia es pot dir concentrat als cercles eclesiàstics, i d'una manera especial als Seminaris diocesans, Institus religiosos i Universitats pontifícies.²²⁶⁵

En concret, la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona estava regida per un pla d'estudis precari i molt limitat. Tal com recull Alexandre Galí, l'any 1910 només hi havia quatre assignatures de la Secció de Filosofia (Lògica, Psicologia, Ètica i Història de la filosofia) i l'oferta no s'ampliaria fins a l'adveniment de la república.²²⁶⁶ Des de 1902, la càtedra de lògica era ocupada per Josep Daurella (1864-

²²⁶⁵ ESPLUGUES, Miquel d' (01-03/1926) «El tomisme de *Criterion*». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 4, p. 10.

²²⁶⁶ GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. 1900 a 1936. Llibre XIX. Congresos i moviment científic i filosòfic*. Fundació Alexandre Galí, pp. 229-230.

1927), qui va ser degà i vicerector de la Universitat.²²⁶⁷ La de psicologia, per Cosme Parpal, qui, com sabem, l'havia guanyat a Eugeni d'Ors l'any 1914. Ambdós eren, però, neoescolàstics i tomistes, i poca renovació van aportar al claustre universitari ni a l'estudi de la filosofia catalana, tot i l'obra de Parpal que hem estudiat més amunt.²²⁶⁸ En canvi, l'any 1911 Tomàs Carreras i Artau va ser nomenat catedràtic d'Ètica i, un any més tard, Jaume Serra Húnter catedràtic d'història de la filosofia. Seran aquests dos professors qui renovaran autènticament els estudis filosòfics i, també, aquells que introduiran per primera vegada el nostre debat nacionalista sinó a les aules, a l'ambient intel·lectual universitari.

11.4.1. Com Tomàs Carreras i Artau introdueix el debat a la Universitat (1911-1915)

Després d'acabar el batxillerat a Girona, Tomàs Carreras i Artau havia cursat els estudis de dret i filosofia a la Universitat de Barcelona (1894-1900) sota la direcció de Josep Daurella.²²⁶⁹ Durant aquesta mateixa època va ser quan, com hem vist, havia conegut Josep Pou i Batlle i havia quedat fascinat pel que ell mateix qualifica «d'una de les aficions més fortes de la meua vida, convertida després en línia de treball: l'estudi del pensament filosòfic de Catalunya».²²⁷⁰ Als anys immediatament posteriors, va traslladar-se a Madrid per dur a terme el seu doctorat (1900-1902) i allà va entrar en contacte directe amb Menéndez Pelayo, reforçant-li inevitablement les conviccions d'historiador nacionalista de la filosofia.²²⁷¹ Tal com assenyala Lluís Calvo,

²²⁶⁷ Sobre Daurella, vegeu: SERRA, Xavier (2010) *Història social de la filosofia catalana*. Afers, pp. 17-21 i 26-46.

²²⁶⁸ Xavier Serra ha recollit el testimoni d'Agustí Calvet i Josep Pla sobre Daurella, els quals, amb una gran ironia, critiquen el seu professor. Pla, en concret, afirma, sobre el neoescolasticisme de l'autor, que «seria potser una mica arriscat d'afirmar que el doctor Daurella explicava el tomisme. No. No n'hi havia per tant. Explicava els ossos del tomisme —i encara els més pelats i escurats—, el tomisme momificat. Però això sí: érem feliços, intensament feliços, i mai no us podríeu figurar el gust que dona viure transportat a l'època anterior a Galileu, a Newton i a Descartes». *Ibidem*, p. 21.

²²⁶⁹ Sobre una semblança biogràfica de Tomàs Carreras i Artau, amb punts filosòfics, vegeu: SATUÉ, Manuel (2003) «Tomàs Carreras i Artau: renovació de la filosofia a Catalunya». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya*. I: 1900-1923. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, pp. 123-138.

²²⁷⁰ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *La meua Girona. Memòries de Tomàs Carreras i Artau*. Girona: Institut d'Estudis Gironins, 16, p. 52.

²²⁷¹ CALVO, Lluís (1994) *Tomàs Carreras i Artau o el tremp de l'etnologia catalana*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 51.

d'aquesta influència se'n conserva el testimoni significatiu d'una carta de 1905 en què Menéndez Pelayo l'encoratja a «l'estudi de la consciència històrica» d'Espanya, esmentant els noms de Quevedo, Feijóo, Suárez, Vives i Sibiuda.²²⁷² Igualment, Calvo assenyalava tres personatges més de la cultura catalana que van influir fortament en Carreras i Artau. En primer lloc, José de Letamendi i la seva antropologia integralista.²²⁷³ En segon lloc, Manuel Duran i Bas, qui «va despertar l'interès [de Tomàs Carreras i Artau] cap a qüestions com la reforma universitària o l'escola jurídica o històrica de dret i a configurar la visió de la societat» i de qui també va heretar la concepció herderiana del *Volksgeist*.²²⁷⁴ Finalment, el mateix Torras i Bages, amb qui va tractar personalment i de qui va rebre també una veneració per Llorens i Barba i la pretesa escola del sentit comú.²²⁷⁵ Aquestes influències van fructificar prematurament en la redacció i publicació de dues obres: el *Concepto del Espíritu colectivo del Derecho* (1904) i, especialment, *La filosofía del derecho en el Quijote* (1905), en la qual es fa una interpretació etnicista del dret i s'usa el *Quijot* com a material d'estudi de la mentalitat espanyola.²²⁷⁶ D'aquesta darrera obra en va impartir un cicle de conferències a l'Ateneu Barcelonès en cinc sessions (11, 18 i 28 març, i 1 i 8 d'abril de 1905) que, retrospectivament, va qualificar del primer cicle d'un curs més ampli sobre les «Concepcions ètiques a Espanya».²²⁷⁷

Totes aquestes influències i aspiracions van desembocar l'any 1911, quan Carreras i Artau va guanyar la plaça de catedràtic d'Ètica de la Universitat de Barcelona. Poc després, va fundar l'Arxiu de Psicologia i Ètica hispana (1912) i l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya (1915).²²⁷⁸ Ambdós arxius eren una materialització dels debats etnogràfic i filosòfic nacionals, fos dels catalans o dels espanyols. L'arxiu d'ètica,

²²⁷² *Ibidem*, p. 31, n. 43.

²²⁷³ *Ibidem*, p. 52.

²²⁷⁴ *Ibidem*, p. 46.

²²⁷⁵ *Ibidem*, p. 58.

²²⁷⁶ Sobre aquestes dues obres, vegeu la ressenya i crítica de: SATUÉ, Manuel (2003) «Tomàs Carreras i Artau: renovació de la filosofia a Catalunya». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya. I: 1900-1923*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, pp. 127-129.

²²⁷⁷ Sobre les conferències impartides el 1905 a l'Ateneu Barcelonès, vegeu les notícies i ressenyes que en dona la premsa: «Corporacions y societats» (10/03/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 4; «Corporacions y societats» (28/03/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 3; «Corporacions y societats» (11/04/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

²²⁷⁸ Sobre aquesta segona institució, vegeu: CALVO, Lluís (1991) *El "Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya" y la Antropología Catalana*. CSIC. Hi ha capítols ben significatius sobre la influència de la filosofia de Llorens i Barba en la tasca de l'arxiu, de la mà, lògicament, del propi Tomàs Carreras i Artau.

afirmava el mateix Carreras i Artau, tenia per objectiu «el coneixement de nosaltres mateixos com a poble, com a part integrant de la comunitat hispana; la història dels nostres estats de consciència col·lectiva, idees, sentiments i pràctiques morals, de les nostres virtuts i defectes; la determinació de la llei viva, natural i pròpia de la col·lectivitat dels pobles hispànics».²²⁷⁹ Es tractava, doncs, d'estudiar les manifestacions més intel·lectuals i erudites de l'esperit nacional, investigant els grans representants de pensament a Espanya, inclosos els filòsofs, doncs. Contràriament, l'Arxiu d'Etnografia servia per a estudiar les manifestacions més concretes, quotidianes i populars del poble.²²⁸⁰ El mateix Carreras i Artau afirmava que l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya «ha nascut com un desenrotllament concret i més especialitzat dels treballs de l'Arxiu de Psicologia i Ética hispanes establert a la nostra Càtedra d'Ética», i en destacava la important contribució que hi va fer Josep Maria Batista i Roca (1895-1978).²²⁸¹

D'aquestes dues institucions, però, a nosaltres ens interessa la primera. Malgrat treballar amb un marc espanyol, no hi ha dubte que la base teòrica de l'Arxiu d'Ética es fonamentava en una historiografia nacionalista dels intel·lectuals, inclosos els filòsofs, tal com ho posa de manifest l'interès i publicacions que els hi va dedicar. No debades, el segon cicle de conferències de les seves «Concepcions ètiques a Espanya», impartit l'any 1911, va dedicar-lo ni més ni menys que a Joan-Lluís Vives, sobre el qual va impartir sis ponències a la Universitat de Barcelona.²²⁸² Segons consta al programa, i com era d'esperar, Carreras i Artau va tractar la concepció moral, jurídica i espanyolista del vivisme, però, significativament, també va dedicar una sessió sencera a «Vives y la tradición intel·lectual de Cataluña», en la qual esmentava la interpretació que

²²⁷⁹ SATUÉ, Manuel (2003) «Tomàs Carreras i Artau: renovació de la filosofia a Catalunya». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya. I: 1900-1923*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, p. 130.

²²⁸⁰ El fons d'ambdues empreses es conserva a l'arxiu de la Institució Milà i Fontanals d'Investigació en Humanitats de Barcelona. Vegeu: «Càtedra de Ética y Archivo de Psicología y Ética Hispanas» (s.d.). Extret de: <https://www.imf.csic.es/index.php/servicios/unidad-de-documentacion/fondo-tomas-carreras-i-artau/1-catedra-de-etica-y-archivo-de-psicologia-y-etica-hispanas> i «Arxiu d'Etnografia i Folklore e Catalunya». (s.d.). Extret de: <https://www.imf.csic.es/index.php/servicios/unidad-de-documentacion/fondo-tomas-carreras-i-artau/arxiu-d-etnografia-i-folklore-de-catalunya-aefc>

²²⁸¹ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1916) «Organització sistemàtica d'un arxiu de etnografia i folklore de Catalunya». *Estudios i Materials*, 1, p. 7.

²²⁸² «Curso Luis Vives en la Universidad» (04/03/1911) *Cataluña*, pp. 139-140.

n'havia ofert Torras i Bages i procurava demostrar com l'ètica i el dret vivistes encaixaven amb el caràcter etnològic dels catalans.²²⁸³

Encara més significatiu per a nosaltres, però, és el seu *tercer* cicle de conferències d'Ètica hispana, dedicat a Ramon Llull. Es tractava d'un acte emmarcat en el sisè centenari de la mort de Llull (1916), commemoració que va comptar amb un munt d'actes significatius a la ciutat de Barcelona organitzats per diverses institucions: llibres, articles, una exposició bibliogràfica i diversos cicles de conferències (a l'Ateneu Barcelonès i la Universitat de Barcelona).²²⁸⁴ El cicle de Carreras i Artau va ser impartit en deu sessions a la mateixa facultat de Filosofia i Lletres, els dijous a la tarda del 28 de gener al 8 d'abril de 1915.²²⁸⁵ La premsa deixa constància de la pretensió nacionalista de l'empresa i el «gran sentit patriòtic» de Carreras i Artau, qui, a part de contribuir al coneixement de l'obra lul·liana, pretenia també, en paraules del periodista, «d'aportar una contribució al renaixement de la ciència filosòfica catalana».²²⁸⁶ És significatiu que, a l'hora de tirar endavant aquests cursos, sembla que els seus actors pretenien conscientment posicionar la Universitat de Barcelona en el debat historicista i, constata de nou la premsa, «desmentir la rutina de que ha sigut acusada [la Universitat] i per a palesar que la seva existència no viu en un estat d'esmortuïment i de raquitisme».²²⁸⁷ Així doncs, una de les maneres com els nous catedràtics entenien que es podia obrir la Universitat a la resta de la societat era implicar-se en el debat de la filosofia nacional catalana que feia més de vint anys que es discutia als cercles eclesiàstics i culturals catalanistes.

²²⁸³ *Ibidem*.

²²⁸⁴ Per a una exposició sistemàtica d'aquests actes, amb les seves respectives referències bibliogràfiques, vegeu: CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al segle XV*. Institut d'Estudis Catalans, vol. 2, p. 428.

²²⁸⁵ El *Diari de Girona d'avisos i notícies* va ser el mitjà que va ressenyar les sessions del curs d'una manera més sistemàtica i generosa, atès que les impartia un «ilustrado y distingido gerundense». Vegeu: «Cultura y Arte» (22/01/1915) *Diari de Girona d'avisos i notícies*, p. 9; «Cultura y Arte» (16/02/1915), p. 6; «Cultura y Arte» (09/03/1915), p. 5; «Cultura y Arte» (30/03/1915), pp. 6-7; i especialment, el resum final que en va fer CAMPS I ARBOIX, J. de (21/04/1915) «Curs “Ramon Llull” a l'Universitat de Barcelona». *Diari de Girona d'avisos i notícies*, pp. 3-4.

²²⁸⁶ CAMPS I ARBOIX, J. de (21/04/1915) «Curs “Ramon Llull” a l'Universitat de Barcelona». *Diari de Girona d'avisos i notícies*, p. 3.

²²⁸⁷ *Ibidem*.

Com en el curs sobre Vives, a la majoria de les sessions Carreras i Artau va estudiar l'obra de Llull des d'un punt de vista «hispanic» i, en concret, centrar-se en la seva concepció del dret, l'ètica, l'astrologia i la mística. No debades, el va comparar amb Ramon de Penyafort, Joan de la Creu i Teresa de Jesús. Tanmateix, Carreras i Artau va reservar la novena sessió a relacionar Llull amb «la psicologia del poble català».²²⁸⁸ Segons la premsa, «fué una verdadera disertación sobre el idealismo catalán, cuyo carácter y fuentes más genuínas, históricas y actuales, señaló el conferenciante con abundantes y vivos ejemplos. Llull —dijo— es el “Don Quijote catalán”: “Llulismo” en su acepción más pura y “Quijotismo” son la expresión de dos grandes, pero diversos idealismos hispanos».²²⁸⁹ Com s'aprecia, Carreras i Artau va fer ús del coneixement i estudi del *Quijot* per distingir entre els pretesos caràcter filosòfic castellà i català, però definint ambdós d'«idealistes», allunyant-se, doncs, del paradigma realista de Torras i Bages i dels balmesians. Els vigatans ja havien afirmat que Llull era un idealista, d'això no hi ha dubte. Però equiparar l'idealisme lul·lià amb el caràcter general dels pensadors catalans, no.

Aquesta discrepància no va passar inadvertida pels interlocutors del nostre debat. Un Bové moribund va contestar-hi violentament, ni més ni menys. Ho explica el mateix Carreras i Artau en una nota a la seva posterior *Historia de la filosofía española*:

El Dr. Bové promovió esta polémica encontrándose en Teyá (Barcelona) —donde recibía la visita de su contrincante y amigo—, postrado en el lecho y en los últimos días de una crudelísima enfermedad, que le llevó al sepulcro. A pesar de que él antes había escrito que el lulismo “es un platonismo desarrollado, completo y cristalizado”, consideró injuriosa para el Beato la afirmación de que “Llull era el Don Quijote catalán”, aparecida en las reseñas de prensa de un curso universitario.²²⁹⁰

No era la primera vegada que topaven públicament. El 7 de febrer de 1915, Bové ja havia atacat Carreras i Artau a través d'una carta oberta a *El Correo Catalán* contra la pretesa afirmació del catedràtic, durant la segona de les seves conferències (4 de febrer), que calia recuperar l'*Ars Magna*, en comptes del Llull de l'ascens i descens de l'enteniment. La resposta corresponent havia arribat el dia 12 al mateix diari, enmig del curs a la

²²⁸⁸ *Ibidem*.

²²⁸⁹ «Cultura y Arte» (30/03/1915). *Diari de Girona d'avisos i notícies*, p. 6.

²²⁹⁰ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al segle XV*. Institut d'Estudis Catalans, vol. 2, p. 416, n. 79.

Universitat.²²⁹¹ Per la mateixa raó, a mesura que es succeïen les ressenyes d'allò que anava explicant Carreras i Artau al seu curs, Bové continuava la polèmica, malgrat el seu pèssim estat de salut. La polèmica sobre si Lull era un «Quijote catalán», en concret, va venir d'una segona carta oberta de Bové contra Carreras i Artau publicada al mateix diari el dia 15 d'abril de 1915, arran de la penúltima conferència del curs (impartida 26 de març). Es titula, significativament, «Vindicación de un Santo». Carreras i Artau va contestar-li al número següent (15 dies després), retreient a Bové que «tiene V. del quijotismo aquella noción vulgar» i que ell, en canvi, «hablé del *quijotismo* como de una categoría espiritual hispana [...] al modo de Menéndez Pelayo o del Dr. Torras».²²⁹²

La polèmica pot semblar anecdòtica, però representa un relleu secular en el debat nacional. Les investigacions historicistes, catalanistes i apologetiques dels sacerdots catòlics (per més “herètics” que fossin, com presumptament ho era Bové) van essent substituïdes per recerques presumptament científiques, acadèmiques i aconfessionals sobre el caràcter filosòfic català i els seus pensadors. No hi ha dubte que la tasca de Tomàs Carreras i Artau té un fons nacionalista, que, en el seu cas, harmonitza l'espanyolisme i el catalanisme, a diferència dels capellans que l'havien precedit. Però precisament, també es tracta d'un relleu *generacional*, que ha vist com el catalanisme aconseguia el poder i perdia el seu caràcter «folklòric» de la Renaixença en favor del presumpte civisme i europeïtzació del Noucentisme. A la Universitat, Tomàs Carreras i Artau representa aquest canvi o renovació, i, malgrat tenir les arrels en Pou i Batlle, i per tant en el mateix paradigma de Bové, se'n separa en favor d'una pretesa objectivitat del discurs i «l'academització» de l'estudi de la història de filosofia als Països Catalans. Això quedaria màximament reflectit quinze anys més tard, quan publicaria la seva *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya* (1931) que, desgraciadament, continua essent una obra de referència en l'estudi d'aquest àmbit, posant de manifest el poc avenç que s'ha fet des d'aleshores. Però en realitat, com acabem de veure, les investigacions de Carreras i Artau encara

²²⁹¹ Els articles de Bové són els següents: BOVÉ, Salvador (07/02/1915) «Carta abierta al profesor de este Universidad Dr. D. Tomás Carreras y Artau». *El Correo Catalán*; Ibídem, (15/04/1915) «Vindicación de un Santo». *El Correo Catalán*.

²²⁹² Els articles de Carreras i Artau són els següents: CARRERAS I ARTAU, Tomàs (10/02/1915) «Contestación a la carta abierta del M. I. Sr. Dr. D. Salvador Bové». *El Correo Catalán*; Ibídem, (29/04/1915) «Contestación y punto final a la segunda carta abierta del M. I. Sr. Dr. D. Salvador Bové... Sobre la santidad y el idealismo de Lull». *El Correo Catalán*. Sobre un resum de la polèmica, vegeu: ROURERA, Lluís (1986) *Escrits i polèmiques del lul·lista Salvador Bové (1869-1915)*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 105-108.

estaven estretament vinculades a les tesis etnològiques i historicistes que ell no feia altra cosa que introduir a la Universitat.

11.4.2. El curs de filosofia catalana de Bonilla y San Martín (1924)

A l'inici de la seva notable *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya* (1931), Tomàs Carreras i Artau afegeix una nota, en lletra molt petita, que pot passar fàcilment desapercebuda. A part de referir-se que el contingut del llibre havia estat parcialment exposat en una conferència el dia 27 de juny de 1929 a l'Ateneu Barcelonès, hi afirma el següent: «Abans de començar, el conferenciant dedicà un afectuós record a la memòria del professor Dr. Bonilla y San Martín qui en 1924 donà, a la Universitat de Barcelona, un curs de cinc conferències (no publicades) sobre “La Filosofia Catalana”».²²⁹³ Malgrat que el cicle de Bonilla y San Martín són el referent immediat de l'obra, no ha estat mai publicat ni estudiat. A la fundació Lucio Gil de Fagoaga de València, on es conserva el fons de Bonilla y San Martín, hi ha documentació inèdita del curs, i podria ser de gran interès el seu estudi sistemàtic. Tanmateix, per no excedir-nos, ens limitarem a les referències que ens dona la premsa de l'època, que és suficient per palesar, encara que sigui en esbós, la seva importància i continuïtat amb el debat nacionalista.

El cicle de conferències de doctor Adolfo Bonilla y San Martín, titulat *Filosofia catalana*, va ser impartit en llengua castellana a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Barcelona a les set de la tarda dels dies 18-22 de febrer de l'any 1924.²²⁹⁴ Les sessions van tenir un èxit rotund de públic. La premsa deixa constància que, després de l'excés de públic de la primera sessió a la Sala de Consells, es va haver d'habilitar una segona sala (la gran aula de Física) on van congregar «un auditori nombrosíssim, entre el qual es compta el més brillant de la nostra intel·lectualitat».²²⁹⁵ En un altre article, es deixa constància que «hi assistí gairebé tot el professorat de la Facultat de Filosofia i Lletres».²²⁹⁶ No debades, es tractava d'un encàrrec del professorat de Barcelona, principalment de Tomàs Carreras i Artau.²²⁹⁷

²²⁹³ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*. Catalònia, p. 14. La mateixa nota apareix a l'article de les esmentades conferències de l'Ateneu Barcelonès: CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1930) «Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya». Dins: SERRA HUNTER, JAUME, ET AL. *Conferències filosòfiques*. NAGSA, p. 140.

²²⁹⁴ «Crònica de cultura. Curs de conferències sobre “Filosofia Catalana”» (16/02/1924). *La Publicitat*, p. 6.

²²⁹⁵ *Ibidem*.

²²⁹⁶ «Crònica de cultura. Conferència del Doctor Bonilla Sanmartín» (19/02/1924). *La Publicitat*, p. 4.

²²⁹⁷ *Ibidem*.

En aquell moment, Bonilla y San Martín era el degà de la facultat *pendant* a Madrid, i havia estat reconegut com una eminència en la història de la filosofia a Espanya amb publicacions tant significatives com *Luis Vives y la filosofía del renacimiento* (1903), *Don Quijote y el pensamiento español* (1905) i, especialment, la seva *Historia de la filosofía española (siglos VIII-XII: judíos)* (1911). Ningú tenia cap dubte que representava el successor natural de Menéndez Pelayo, el seu mentor, mort dotze anys abans. La mateixa premsa catalanista en deixava constància, afirmant que «el senyor Bonilla i San Martín ha recollit l'herència del seu mestre, i és indubtablement l'home més preparat per a portar a terme aquella empresa de conjunt». Com Ménendez Pelayo, Bonilla y San Martín va mostrar sempre interès per la història de la filosofia als Països Catalans, com ho evidencia el prematur estudi sobre Vives i el cicle de conferències que estudiem ara. La premsa no es descuida de recordar la seva participació en el Primer Congrès Internacional de la Llengua Catalana (1906) i, com sabem nosaltres, que també s'havia involucrat directament en la Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz. I és que, com continua el periodista que hem citat més amunt, «el Dr. Bonilla és un antic amic de Catalunya (...) I els nostres estudiosos saben l'especial afecte i competència amb que ve ocupant-se de les coses de Catalunya».²²⁹⁸

Lògicament, però, el paradigma des del qual estudiava els filòsofs catalans era el de l'espanyolisme, raó per la qual la nostra història quedava subordinada als corrents d'estudi historicistes de la resta de l'estat. Tanmateix, les ressenyes que conservem del curs evidencien un estudi, si no catalanista, de la filosofia catalana com a una unitat en si mateixa, com un corrent a l'interior de la filosofia espanyola. Segons recull la premsa, «el doctor Bonilla prometé al final de la seva primera conferència de demostrar en les posteriors l'existència i la personalitat pròpia de la filosofia catalana».²²⁹⁹ I un altre periodista de *La Veu de Catalunya* n'arriba a citar les seves paraules textuais, amb què afirmava que «existeix un pensament filosòfic català, amb notes ben acusades que "li imprimeixen personalitat i permeten considerar-lo com una escola a part". A la demostració d'aquesta tesi va encaminat el curs de conferències».²³⁰⁰ De fet, a la darrera de les seves sessions, Bonilla y San Martín va esbossar un «assaig d'una determinació del caràcter de la filosofia catalana».²³⁰¹ Va caracteritzar aquesta mena de filosofia *subnacional* (a l'interior de l'espanyola) a partir de dos trets. En primer lloc, «la gran confiança en la raó», al·ludint especialment a l'empresa demostrar la fe "per raons necessàries" de Lull, Sibiuda, Cresques i, pretesament, pels contemporanis com Balmes i Comellas; i, en segon lloc, «la tendència

²²⁹⁸ «A la Universitat. "La Filosofia Catalana". Curs Bonilla i San Martín». (20/02/1924). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

²²⁹⁹ «Les conferències del doctor Bonilla a la Universitat» (22/02/1924). *La Publicitat*, p. 3.

²³⁰⁰ «A la Universitat. "La Filosofia Catalana". Curs Bonilla i San Martín». (20/02/1924). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

²³⁰¹ «Crònica de cultura. Curs de conferències sobre "Filosofia Catalana"» (16/02/1924). *La Publicitat*, p. 6.

a sortir de la pura teoria per treure conseqüències d'ordre social» que, malgrat que no disposem del text ni la justificació, la premsa deixa constància que Bonilla y San Martín considerava que era «la nota més profunda» de la filosofia catalana.²³⁰²

Val a dir, tanmateix, que Bonilla y San Martín restringia aquest pretès caràcter català als pensadors del Principat. En una d'aquestes conferències, ell mateix reflexionava sobre la qüestió, segons ens testimonia un periodista: «preguntant si hom pot inscriure entre els catalans, els valencians i els aragonesos (...) el doctor Bonilla i Sanmartín [sic] ho troba arbitrari, per tal com Aragó i València tenen també una personalitat».²³⁰³ No és cap sorpresa que des d'un paradigma espanyolista (per més plurinacional que sigui, com en el cas de Bonilla y San Martín i el seu mestre) els Països Catalans com a comunitat cultural no hi tinguin cabuda. No obstant això, ja hem discutit més amunt els problemes metodològics que suposa aquesta exclusió i que, en el seu cas, es posa de manifest en la incoherència d'incloure, malgrat tot, als pensadors de les Illes Balears. Que potser considerava que els filòsofs balears no tenien personalitat pròpia? I per què els aragonesos i valencians sí? Lògicament, la gran raó de fons és la de poder parlar del fundador del lul·lisme, del qual, si se'n prescindeix, la història de la filosofia catalana medieval queda estroncada. En qualsevol cas, aquesta decisió, que implicaria la possible construcció d'una filosofia aragonesa i valenciana per separat de la catalana, va portar a Bonilla y San Martín a afirmar que «Lluís Vives no enriqueix, doncs, aquesta època de la cultura catalana renaixentista», un decisió que per una part ben considerable dels interlocutors del nostre debat s'hagués considerat una aberració.²³⁰⁴

Com hem defensat que ocorre en tots els debats d'historiografia nacionalista de la filosofia, aquestes tesis pretenien ser contrastades *a posteriori* per la història de la filosofia del territori en qüestió. Per aquesta raó, Bonilla y San Martín va dedicar la resta de les seves sessions a exposar una història de la filosofia als Països Catalans que, malgrat tot, és més completa que les que donarien després altres autors. La primera sessió va dedicar-la a «Els orígens. La cultura filosòfica catalana a l'edat mitjana» fins al segle XII (és a dir, abans de Lull), i va esmentar un munt de teòlegs i pensadors que no havien estat esmentats abans en el nostre debat. Va parlar d'Olimpi de Barcelona, Desideri i Ripari, tots tres preveres que, conjuntament amb Pacià de Barcelona, conformaren un grup ben relacionat amb la intel·lectualitat cristiana del segle IV. Tanmateix, va considerar que el mèrit del «primer monument de la filosofia catalana» requeria sobre Licinià de Cartegenà (*c.*

²³⁰² «La Filosofia Catalana». Curs del Dr. Bonilla Sanmartín» (06/03/1924). *La Publicitat*, p. 5.

²³⁰³ *Ibidem*.

²³⁰⁴ *Ibidem*.

554-602) a qui, per raons que desconeixem, Bonilla y San Martín atribuïa una *falsa* nacionalitat catalana. D'època visigòtica, en canvi, només n'esmentava bisbes barcelonins que no considerava autors pròpiament, sinó productors. Finalment, d'aquests orígens prellul·lians es va esmentar noms més coneguts (Penyafort, Martí, Vilanova) amb l'excepció d'un nom tant inèdit com erroni, Pere Pasqual, un presumpte sant del segle XII que, segons la tradició, era d'origen valencià, condeixeble de Tomàs d'Aquino i presumpte autor d'un munt d'obres, com la *Bíblia Parva*, de què els estudis acadèmics actuals han qüestionat l'origen en una sola persona i als temps del mil dos-cents.²³⁰⁵ Així doncs, la documentació en què es basa Bonilla y San Martín és inexacte i, a causa d'això, reescriu poc la història de la filosofia als Països Catalans, encara que, a 1924, el seu discurs pogués pretesament enfortir el debat nacional.

La resta de sessions dedicades a història van aportar més aviat poques novetats, però, a diferència de la majoria dels interlocutors del nostre debat, les seves interpretacions són més lliures i circulen per viaranyos dispersos. De Lull, per exemple, a qui va dedicar tota la segona conferència, en va ressaltar les similituds amb certs pensadors jueus i especialment amb Ibn al-Arabí (1165-1240). Malgrat tot, no va poder eludir la comparació amb Tomàs d'Aquino, és clar, però almenys la innovació anterior és suficient per trencar el motlle del nostre debat. Precisament, a la seva tercera conferència Bonilla y San Martín va explorar «la influència oriental en el pensament català» fent referència a l'obra d'Hasdai Cresques (1340-1410), rabí i pensador barceloní, ni més ni menys que predecessor de Spinoza, que certament pot considerar-se una de les figures més notables de la nostra història filosòfica i dels més estudiats per acadèmics actuals de tot el món. Com hem explicat, l'elisió dels pensadors jueus catalans en el nostre debat era una tara dels estudis de l'època que ens ocupa, resultat, en gran manera, d'haver estat en mans de clergues catòlics. A Catalunya aquesta situació només havia estat compensada pels lleus esforços de Bové, que els havia inclòs en la seva *Filosofia Nacional de Catalunya* (1902) i, onze anys més tard, per Pere Coromines als seus *Estudis sobre'l pensament filosòfic dels jueus espanyols a l'edat mitjana* (1913) que, malgrat tot, són breus i imprecisos.

A la mateixa conferència, Bonilla y San Martín va fer esment d'Eiximenis i Sibiuda, i, en la tercera lliçó, va tractar el Renaixement. Ja hem explicat les raons que duen a excloure Vives del seu discurs. En contrapartida, va esmentar els noms més usats (Metge, Turmeda, March, Roís de Corella) i va afegir-ne d'inèdits al debat, com el lul·lista Joan Lluís Vileta (†1583), catedràtic de la Universitat Barcelona que, durant el Concili de Trento, va aconseguir eliminar les obres de Ramon Lull de l'Índex de llibres prohibits per la

²³⁰⁵ Sobre la polèmica entorn de Pere Pasqual, vegeu: RIERA, Jaume (1986) «La invenció literària de sant Pere Pasqual». *Caplletra. Revista Internacional de Filologia*, 1, pp. 45-60.

inquisició.²³⁰⁶ Malgrat aquesta innovació, fruit en part de no pertànyer directament a les discussions viciades del nostre debat, Bonilla y San Martín cau igualment en el tòpic de la pretesa decadència de l'edat moderna, afirmant, d'una banda, que en aquesta època «ja no hi ha filòsofs, sinó, tot lo més, poetes i frares que fan estudis teològics (...) llevat dels comentaristes d'Aristòtil i Llull» i, de l'altra, que «la Universitat de Cervera no basta a rompre aquesta decadència».²³⁰⁷ Finalment, va dedicar l'última sessió a l'època contemporània, considerant que Balmes és qui trenca amb la decadència anterior. També va parlar de Comelles, Piferrer i, com no podria ser d'una altra manera, de la pretesa escola del sentit comú, en concret de Martí d'Eixalà, Llorens i Barba i el seu condeixeble Pere Codina i Vilà (1826-1858), nom ben poc citat al debat de la filosofia nacional catalana.²³⁰⁸ Significativament, Bonilla y San Martín també va esmentar el nom inèdit de Salvador Mestres (†1879), catedràtic de la Universitat de Barcelona i presumpte seguidor de Balmes, segons el conferenciant.²³⁰⁹

Així doncs, no hi ha dubte que el cicle de conferències de Bonilla y San Martín va ser en el seu moment una contribució notable a l'estudi de la història de la filosofia als Països Catalans, aportant noms inèdits i atorgant una perspectiva acadèmica que anava normalitzant aquests estudis. La seva virtut era no haver participat directament en les discussions historicistes que s'havien succeït a Catalunya les dècades immediatament anteriors i seguint el paradigma del seu mestre Menéndez Pelayo com si res no hagués passat, especialment prescindint de les tesis de *La tradició catalana*. Ara bé, les lliçons *per se* no poden formar part integrant del nostre debat per una raó ben senzilla: perquè el seu historicisme no és el catalanista, ni usa la noció de Països Catalans, sinó l'espanyolista, per molt de marge que atorgués a les possibles filosofies subnacionals de l'estat. I malgrat això, la influència *indirecta* de Bonilla y San Martín és decisiva sobre professors de la Universitat de la Barcelona que el van convidar, tal com confessa Tomàs Carreras i Artau a la nota introductòria que hem citat a l'inici.

²³⁰⁶ Sobre Vileta, vegeu: TRIAS, Sebastià (2009) *Diccionari d'escriptors lul·listes*. UIB, pp. 452-453. Bonilla y San Martín esmenta dos noms inèdits més de pretesos filòsofs catalans que, per desgràcia, són difícils d'identificar amb la transcripció del nom tal com el dona: «Bernat Garre, coneixedor del grec» i «Joan Pando, al qual retien homenatge els poetes italians».

²³⁰⁷ «La Filosofia Catalana». Curs del Dr. Bonilla Sanmartín» (06/03/1924). *La Publicitat*, p. 5.

²³⁰⁸ Sobre Codina i Vilà, vegeu, per exemple: VILLAGRASA, Fèlix (2010). *Francesc Xavier Llorens i Barba. La Universitat de Barcelona i el pensament català del segle XIX*. Llibres de l'Índex, pp. 232 i ss.

²³⁰⁹ Sobre Mestres, vegeu: «Salvador Mestres» (s.d.) *Gran Enciclopèdia Catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/salvador-mestres>

11.4.3.L'etern recomençar: Jaume Serra Húnter i Francesc Mirabent (1925-1931)

A mitjans de la dècada de 1920, el debat de la filosofia nacional catalana estava ben viu a la Universitat de Barcelona. Als dos apartats anteriors hem mostrat com es va introduir i com buscava l'autoritat de ponents externs per tal de constituir-se. La línia més sòlida i conservadora del discurs, tot i que també la més acadèmica i fructífera, va liderar-la Tomàs Carreras i Artau, qui, fins i tot acabada la guerra, no va modificar la línia de recerca en la seva nova plaça com a catedràtic. Ho posen de manifest les seves principals publicacions durant el franquisme: *Luis Vives* (1942), *Balmes y la filosofía de la historia* (1947) i, sobretot, la seva monumental *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (1939-1942) que, com ell i el seu germà reconeixen a l'inici del llibre, no era altra cosa que la continuació de l'obra homònima que Bonilla y San Martín desgraciadament havia deixat inacabada per la seva mort prematura l'any 1926. Tanmateix, és significatiu preguntar-se: què rebien els estudiants de filosofia de la Universitat de Barcelona, de tot plegat? I quina era la seva recepció del debat historicista? Com interpretaven una discussió iniciada trenta-cinc anys enrere i que heretaven a través dels seus professors, tot val a dir, descontextualitzada?

Abans de res, cal assenyalar que, més enllà de les intervencions esporàdiques de Carreras i Artau i Serra Húnter, no hi havia una assignatura d'història de la filosofia als Països Catalans. Allò que més se li assemblava no arribaria fins a la república i amb l'autonomia universitària, quan el canvi de pla d'estudis va permetre introduir un curs d'*Història de les idees religioses a Catalunya* impartit per Carles Cardó (1884-1958), que era sacerdot catòlic, doctorat en teologia i canonge de la catedral de Barcelona.²³¹⁰ Així doncs, el monopoli educatiu de la nostra història filosòfica a la universitat la continuaria tenint, malgrat tot, un capellà.

No obstant això, a la Universitat de Barcelona va haver-hi, com a mínim, una segona forma de recepció del nostre debat que no passava pel lul·lisme de Carreras i Artau. Qui la va encarnar principalment va ser Jaume Serra Húnter, el catedràtic d'història de la filosofia de la institució, i el seu deixeble, Francesc Mirabent (1888-1957). La postura va quedar recollida a *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX* (1925), un llibret de Serra Húnter on la restricció al vuit-cents català no és tan sols una limitació metodològica, sinó substantiva. El llibre pertany de ple al gènere de la historiografia catalanista de la filosofia i, inclús, alguns

²³¹⁰ Sobre Cardó, vegeu: GIRÓ, Jordi (2003) «El pensament filosòfic de Carles Cardó». Dins: MONSERRAT, Josep, & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya (1924-1939)* INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, II, pp. 89-104.

estudiosos l'han considerat el llibre més important sobre la història de la filosofia als Països Catalans. El cert és, però, que per la seva brevetat, superficialitat i, sobretot, per la seva concepció historicista, se l'ha d'estudiar més aviat com una reacció conservadora (pràcticament, l'última) a l'interior del nostre debat.²³¹¹

Serra Húnter es mostra crític amb les filosofies nacionals. Hi afirma que amb elles «s'ha teoritzat amb la història com es fa amb un problema de física o una qüestió d'història natural» i, en concret, que «l'amor i l'interès patriòtic ens ha fet veure les coses d'una fàisó diferent de com elles són».²³¹² No obstant això, no rebutja completament la historiografia nacionalista de la filosofia, ni de bon tros. Més aviat pretén esmenar-li allò que considera les seves formes més radicals, a saber, «un excés de patriotisme», d'una banda, i, de l'altra, una «desconfiança pessimista», és a dir, l'abandó del projecte historicista en la seva totalitat. Aquest presumpte equilibri consisteix a tenir en compte dos factors, doncs. En primer lloc, evitar l'excepcionalisme. No aïllar el territori estudiat de les seves connexions amb altres, tampoc pel que fa al seu presumpte caràcter filosòfic. Ben segur que pertany a un conjunt major, susceptible de ser estudiat com un continu i no com a un cas isolat. En el cas català, aquesta amplitud consisteix a cercar «certes similituds ibèriques i primordialment [...] les relacions amb la gran família llatina». Així, continua, «a principis del segle XIX [...] en contemplar les simpaties doctrinals dels nostres homes, hi trobem quelcom que és prop de la ideologia llatina, i, dintre aquesta ideologia, la traducció inexorable de la personalitat nacional, síntesi de la tradició i de la renovació».²³¹³ Com pot veure's, no es tracta de negar l'existència d'un caràcter filosòfic diferencial català, sinó d'incloure'l en una personalitat filosòfica (i ètnica) de major abast com és la llatina.

Però no n'hi ha prou, amb aquesta contextualització ètnica. En segon lloc, cal tenir present que «els filòsofs de la nostra terra porten tots quelcom de la nostra ànima, però són també fills del temps, i això és el que els dóna la seva valor universal». De la mà d'un major context ètnic convé, doncs, aportar un major context *històric* a l'hora d'estudiar el pensament nacional de qualsevol poble. Aquest requisit pot semblar banal, però no ho és. Té raó Serra Húnter que de vegades alguns historicistes (com els nostres interlocutors) tendeixen a

²³¹¹ La denúncia ja la va publicar Antoni Mora al seu moment: «La indigència és tan gran, en aquest terreny, que precisament a Serra Húnter li ha caigut a sobre més d'un cop el distintiu d'"historiador de la filosofia catalana", tot just per haver escrit tres o quatre articles sobre el nostre passat filosòfic». MORA, Antoni (1986) «Filosofia i història a Catalunya: per on començar? (A propòsit de *Filosofia contemporània a Catalunya*, de N. Bilbeny)». *Enrabonar*, 13, p. 117.

²³¹² SERRA HÚNTER, Jaume (2010) «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX». Dins: *Escrits sobre la història de la filosofia catalana*. Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, p. 40.

²³¹³ *Ibidem*.

eludir els trets propis d'una època en favor dels trets presumptament perennes del caràcter nacional. Tant li fa que un filòsof escrigui a l'edat mitjana o la contemporània: pels historicistes que combat Serra Húnter, la perenne mentalitat nacional (*Volksgeist*) se sobreposa al perible i mutant esperit d'època (*Zeitgeist*). Ho hem pogut comprovar en el cas d'alguns dels interlocutors del nostre debat, en els quals devia estar pensant també Serra Húnter, segons els quals el caràcter filosòfic català determinava el pensament dels seus connacionals fins i tot en casos tant presumptament desarrelats com Vives. Contràriament, Serra Húnter afirma que «Llull és sobretot un home de l'edat mitjana. Sibüda, un precursor del Renaixement. Vives, un humanista que mira cap al psicologisme modern».²³¹⁴

Aquesta última afirmació sembla coherent amb el discurs, i sense massa conseqüències més enllà de la seva intenció correctiva. El cert és, però, que a l'interior mateix de la Universitat va trobar qui la va portar fins a l'extrem. Ens referim a Francesc Mirabent, qui s'havia llicenciat l'any 1920 i, dos anys després, havia entrat d'ajudant a la càtedra de Serra Húnter fins a participar, més tard, en les seves classes d'història de la filosofia (1924-1927), doctorar-se a Madrid (1927) i exercir de professor auxiliar de Lògica i Teoria del Coneixement a la Universitat de Barcelona (1927-1931).²³¹⁵ L'any 1927, Mirabent publicava un article titulat «Els estudis filosòfics a Catalunya» que pràcticament és la seva única contribució al debat. De fet, el tema principal de l'article no és ni el nostre. Mirabent hi reflexiona sobre la importància dels estudis universitaris per a la normalització de la filosofia a Catalunya i els beneficis que això aportaria a la cultura i la societat del país: «convé, doncs —hi afirma—, que la massa de Catalunya reaccionï contra un dels prejudicis més nocius per a la cultura superior del nostre poble: el de creure que la Universitat és una cosa totalment inútil, gairebé morta, sense eficàcia creadora ni valor directiu». Val a dir que els prejudicis dels seus coetanis contra la Universitat estaven plenament justificats, com el propi Mirabent reconeix: «dissortadament —continua— la Universitat no reuneix encara, per manca sobretot de mitjans econòmics i de llibertat d'iniciativa, les condicions que tots voldríem. Però, això, no és motiu per menysprear-la. Hauria d'ésser, en canvi, un estímul per ajudar-la i exigir-ne tot el que pot donar».²³¹⁶ No seria pertinent que exposéssim tot seguit el conjunt de les reflexions de Mirabent sobre aquesta qüestió que d'altra banda, eren compartides per, com a mínim, un

²³¹⁴ *Ibidem*.

²³¹⁵ Sobre Mirabent, disposem del volum que va editar la Càtedra Ferrater Mora en motiu del simposi que li va dedicar el desembre de 2014: VERGÉS, Joan (ed.) (2017) *L'obra de Francesc Mirabent*. Documenta Universitaria.

²³¹⁶ MIRABENT, Francesc (1927) «Els estudis filosòfics a Catalunya». *Revista de Catalunya*, 8(4), pp. 355-356.

condeixible seu, Joaquim Xirau, tal com el propi Carreras i Artau va fer notar.²³¹⁷ Només ens fixarem en aquella que afecta directament al nostre debat nacionalista i que Mirabent, seguint de prop al seu mestre, planteja dient: «tenim a Catalunya una tradició filosòfica?».²³¹⁸

Lògicament, la normalització dels estudis filosòfics és una tasca que ha de tenir en compte, argumenta Mirabent, si existeix o no una tradició autòctona o nacional. D'existir, «una tradició filosòfica és una substància viva, dinàmica, creadora, que fa possible la continuïtat d'una cultura». Per aquesta raó, és bo que «la cultura nacional s'orienti sota les directives d'una filosofia», i, en concret, sota la pròpia, perquè, sentència, «els pobles de plena tradició filosòfica, són els pobles on les lluites polítiques han assolit un punt de menor imperfecció».²³¹⁹ Ara bé, la tesi de Mirabent és ben contundent: «una veritable traïció filosòfica a Catalunya hem de cercar-la no més enllà del segle XIX», i això perquè «els filòsofs catalans que podríem dir-ne clàssics —Llull, Sibiuda, Vives— dintre de la diversitat dels seus matisos, no són pas per a nosaltres els filòsofs de la tradició nacional. O bé són homes que no han pogut sostreure's de la influència del seu temps o bé són homes que viuen en terres alienes plenes de les avideses renaixentistes».²³²⁰

Podem veure aquí com una de les tesis correctives de Serra Hünter, la de la necessitat de tenir en compte la força del context històric a l'hora de construir una filosofia nacional, en mans de Mirabent es transforma en una justificació per excloure'n la major part de la nostra història, aquells que anomena «clàssics». La raó, continua Mirabent, és que «una tradició filosòfica que pugui pensar avui en els destins culturals d'un poble ha d'ésser una tradició que provingui, tot el que més lluny, dels grans corrents del pensament modern» i assenyala dos noms primordials: Bacon i Descartes. Per tant, els clàssics filosòfics catalans tenen dos defectes capitals, segons aquest paradigma: (1) ser premoderns; i (2) estar totalment imbuïts per la filosofia del seu temps. El segon impossibilitaria l'emergència del caràcter filosòfic català en les seves obres i, en conseqüència, que puguin ser presos com a models d'una filosofia nacional. I el primer, els condemnaria a no tenir cap valor ni operativitat a l'hora de construir o renovar la cultura catalana contemporània.

Aquestes tesis poden semblar una versió extremista de les defensades per Serra Hünter, una excentricitat del deixeble. Però no ho creiem així. Contràriament, defensem que ja estan incloses implícitament a *Les*

²³¹⁷ Sobre la resta de l'article, pot veure's, parcialment, l'article de CUSCÓ, Joan (2017) «Francesc Mirabent. Estètica i estètiques a la Catalunya del segle XX». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) (2017) *L'obra de Francesc Mirabent*. Documenta Universitaria, pp. 27-52. Sobre la postura de Xirau, vegeu: CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Llibreria Catalònia, p 27, n. 1.

²³¹⁸ MIRABENT, Francesc (1927) «Els estudis filosòfics a Catalunya». *Revista de Catalunya*, 8(4), p. 353.

²³¹⁹ *Ibidem*, p. 353.

²³²⁰ *Ibidem*, pp. 353-354.

tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX i que Mirabent simplement les calca i les desenvolupa. En primer lloc, ja hem citat com Serra Húnter afirmava que Lull, Sibiuda i Vives (exactament els mateixos filòsofs que esmenta Mirabent com a «clàssics») eren autors del seu temps, i que no s'havia d'obviar aquest factor. En segon lloc, cal afegir com Serra Húnter conclou el seu llibre afirmant que «la nostra redempció cultural no pot ser obra de contemplatius que viuen de les glòries del passat» críticament obertament, doncs, als interlocutors del debat que pretenien identificar la filosofia catalana amb alguna doctrina (a saber, lul·lisme, vivisme, balmesianisme, etc.). Vegeu, doncs, que Serra Húnter també s'ocupa de la «redempció cultural» de Catalunya. Encara més, arriba a afirmar que «no ens han d'estranyar els entrebancs amb què topa la nova generació per orientar-se en la filosofia contemporània» i, especialment, per portar «el nostre pensament a la plenitud d'una filosofia nacional i moderna». Obertament, recomana a aquests joves, entre els quals es troba Mirabent, que «si no tenim encara filosofia, sigui aquest imperatiu categòric de la nostra cultura: creem-la».²³²¹ Serra Húnter, doncs, concep igualment l'existència d'una discontinuïtat i incompatibilitat entre el «classicisme filosòfic» català, ancorat a l'edat mitjana i el Renaixement, i la cultura catalana contemporània. Són massa d'època per poder aportar res a les condicions del present.

No obstant això, tant Serra Húnter com Mirabent no rebutgen en absolut la referència històrica a l'hora de renovar la cultura catalana. De fet, la cita anterior, en què Serra Húnter insta a crear una autèntica filosofia catalana, acaba amb un apunt: «creem-la, però mirant sempre a la història». A quina història es refereix, doncs? A l'única que accepta com a autèntica interlocutora amb el present: la història de la filosofia estrictament *contemporània* als Països Catalans. No és casualitat que el seu llibre estigui dedicat íntegrament al vuit-cents, per tant. Aquesta és l'única època que, de nou en les seves paraules, «he considerat útil de moment per estudiar la formació de la nostra consciència filosòfica actual», i no pas les medievals o renaixentistes.²³²² És així com el seu interès com el del seu deixeble es dirigeixen cap als filòsofs catalans decimonònics, però, com era d'esperar, no pas en tots, sinó només en aquells que s'emmotllen o participen de la presumpta «filosofia llatina» a la qual pertany, també presumptament, la filosofia catalana.

Ni Serra Húnter ni Mirabent defineix aquesta «filosofia llatina» a cap de les obres esmentades. Simplement, la contraposen al «germanisme», perpetuant la distinció entre pobles nòrdics i mediterranis (o septentrionals i meridionals). Per aquesta raó, la «filosofia llatina» que pretenen recuperar la troben als filòsofs catalans apartats dels corrents «exòtics» (el terme és de Serra Húnter), aquells que no van «deixar-se emportar per la força de les coses», referint-se a la introducció de les filosofies d'arrel germànica als Països Catalans.

²³²¹ SERRA HÚNTER, Jaume (2010) «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX». *Escrits sobre la història de la filosofia catalana*. Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, pp. 56-57.

²³²² *Ibidem*, p. 39.

Lògicament, identifiquen un enemic principal, amb grans reminiscències pel nostre debat: el positivisme. Segons Serra Húnter, és per culpa d'aquest «nou racionalisme» que van aparèixer a Catalunya els «corrents extremistes de la filosofia» i, en especial, «les tendències democràtiques i socialistes que rebroten a conseqüència de les condicions del nostre caràcter i de la preponderància de la vida industrial». Significativament, esmenta els noms de Pi i Margall, Pere Mata i Marià Cubí com a representants d'aquest presumpte racionalisme extrem del vuit-cents català.²³²³ Igualment, Serra Húnter carrega contra l'orientalisme, les «ciències ocultes» i el «cientisme» (referint-se implícitament al lliurepensament, la teosofia i l'espíritisme), els quals considera una altra conseqüència de la introducció del positivisme.²³²⁴ Paral·lelament, esmenta el sorgiment de la neoescolàstica com una *reacció* al positivisme, però alerta que «cap d'aquests corrents no s'empelta en la nostra ànima» a causa que «l'esperit dogmàtic reneix i l'escolàstica rígida no pot detenir l'avenç del positivisme».²³²⁵ De fet, l'anomena «ultra-escolàstica», mostrant-se ben crític amb ella i considerant-la un error extremista tant com el seu contrincant (de fet, la titlla de «dogmàtica»). Així doncs, malgrat compartir amb el paradigma de Torras i Bages (i amb gairebé tots els confessionals del nostre debat) l'hostilitat cap al positivisme i l'esquerra intel·lectual, Serra Húnter no s'afilia als corrents tomistes del noucentisme, ben vives al seu moment. Al cap i a la fi, no deixa de ser un laic.

Aleshores, quina és la filosofia que encarna el presumpte «llatinisme» als Països Catalans? Segons Serra Húnter, la del sentit comú o escocesa, «l'única escola que es nacionalitza», és a dir, «que sembla encaixar amb la nostra constitució espiritual».²³²⁶ Les raons que dona són poques. Es tracta, en les seves pròpies paraules, de «la introducció d'una filosofia del seny que defuig l'esperit dogmàtic, sense perdre la fe, com l'escèptic», d'una filosofia gens extremista que evitaria els errors de les dues doctrines esmentades més amunt i, especialment, el seu «racionalisme».²³²⁷ Els referents són prou coneguts per nosaltres: Martí d'Eixalà, Balmes i, sobretot, Llorens i Barba. És significatiu que ajunti de nou Balmes amb els professors universitaris del vuit-cents. Com sabem, als inicis del debat s'havia procedit d'aquesta manera, per exemple per part de Feu, a qui Serra Húnter, no debades, ret homenatge i confessa tenir-ne influència directa; però més tard, els clergues s'havien concentrat en l'apologia de Balmes com a pensador nacional i, fins i tot, havien arribat a renegar dels

²³²³ *Ibidem*, p. 51.

²³²⁴ *Ibidem*, p. 53.

²³²⁵ *Ibidem*, p. 56.

²³²⁶ *Ibidem*, p. 45.

²³²⁷ *Ibidem*.

universitaris. En qualsevol cas, Serra Húnter afirma que Balmes «pretén assenyalar una doctrina com a mitjà de restauració cultural» i que, en conseqüència, la seva filosofia, tot i estar amarada de neoescolàstica, té el seu valor i utilitat als anys vint.

Tanmateix, distingeix entre dos moments de desenvolupament de la filosofia del sentit comú a Catalunya. En primer lloc, la doctrina de Martí d'Eixalà i Balmes, que representarien una introducció de l'escola escocesa. En segon lloc, però, hi ha un moment d'esmena, en què Llorens i Barba, afirma, «elimina de tot el contingut de les obres de Martí les reminiscències o residus de la ideologia empírica» i permet el pas d'un psicologisme a un autèntic «idealisme espiritualista».²³²⁸ De nou, Serra Húnter fa ús del mite de Llorens i Barba, però aquesta vegada amb prou coneixement de causa, atesa la publicació de les *Lecciones de filosofía* (els apunts de Balari i Jovany) cinc anys abans.²³²⁹ De fet, aquesta lectura de Llorens i Barba i la filosofia del sentit comú com a *conciliadora* dels corrents filosòfics del seu temps no creiem que fos possible abans d'aquesta publicació. Abans, s'encasellava Llorens i Barba o al tomisme (Torras i Bages) o al racionalisme (Eugeni d'Ors). La lectura de les *Lecciones* posa de manifest el mateix desig d'equilibri que exposava Serra Húnter, i és plausible que *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX* s'hagin d'estudiar com una interpretació del vuit-cents català des de les tesis de Llorens i Barba. Sembla confirmar-ho la mateixa monografia que va dedicar a Llorens i Barba, però el cert és que només estudis especialitzats poden contrastar la nostra hipòtesi.

Sigui com sigui, i més enllà del seu valor filosòfic, *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX* suposen un retrocés de trenta-cinc anys en el nostre debat historicista. Com si tornés als seus orígens, fins i tot anteriors a Torras i Bages, Serra Húnter afirma altra vegada que la persecució d'una filosofia del sentit comú, i en especial la de Llorens i Barba, és l'única que permetrà portar «el nostre pensament a la plenitud d'una filosofia nacional i moderna alhora», deslliurant-nos del diletanisme i de l'exotisme».²³³⁰ Com si donés la volta, Serra Húnter passa per damunt de Torras i Bages, Collell, Clascar, Bové, Pou i Batlle, d'Ors, Ruiz, Parpal, Bernat i Duran, Pujols, Turró, Campreciós i, sobretot, per sobre del seu col·lega Tomàs Carreras i Artau i, com si res no hagués passat, renega de tota la filosofia premoderna catalana i es planta a defensar els professors universitaris que el precediren com a únics referents nacionals de la nostra filosofia, com Josep Leopold Feu el 1865. Lògicament, no defensa *exactament* el mateix, i no obstant això, la seva postura és molt

²³²⁸ *Ibidem*, p. 49 i 56.

²³²⁹ LLORENS I BARBA, Francesc (1920) *Lecciones de filosofía*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. 3 vol. Sobre la història de la publicació d'aquests apunts, vegeu de nou: SERRA, Xavier (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria.

²³³⁰ *Ibidem*, pp. 56-57.

similar. Ja no estem a la Renaixença, però Serra Húnter igualment afirma que cal renovar la cultura catalana (inclosa la filosòfica) com si hi estigués, prescindint de tots els esforços intel·lectuals que hem anat estudiant al llarg d'aquesta tesi doctoral.

No deixa de ser paradoxal que l'última de les manifestacions del nostre debat tanqui el cercle, com si tot plegat no hagués servit per res. La veritat, però, és una altra. La proposta de Serra Húnter i el seu deixeble Mirabent no va tenir massa èxit més enllà del cercle estrictament acadèmic, i no pas en tot. Carreras i Artau, per exemple, va respondre a la provocació de l'article de Mirabent a la seva *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, alertant del perill que una postura d'aquesta mena podia significar per Catalunya i plenament conscient que «l'actitud del Dr. Mirabent no constitueix una nota isolada. No fóra difícil descobrir les arrels i concordances en alguna de les càtedres filosòfiques de la meua Facultat».²³³¹ Tota la tasca de recuperació i normalització de la història de la filosofia als Països Catalans hi era posada en dubte: la recerca de més textos, més noms, el trencament del mite de la decadència, etc. Fins i tot, la possibilitat d'internacionalitzar el patrimoni filosòfic del país. Quina mena de filosofia nacional era aquella que tirava per la borda tota l'edat mitjana? Com es podien considerar moderns aquells qui prescindien de Lull o Sibiuda? I, al cap i a la fi, no era l'escola escocesa que tant volien reivindicar una reacció contra la modernitat filosòfica?

Fos com fos, és a aquests acadèmics que als nostres dies encara se'ls atorga el mèrit d'haver normalitzat els estudis de filosofia a Catalunya. Tot sovint, es fa referència al cicle de conferències que impartiren l'any 1929 a l'Ateneu Barcelonès com si allà hagués començat alguna cosa nova.²³³² No neguem el valor d'aquest cicle, ni de la presumpta Escola de Barcelona conformada al voltant, precisament, de Serra Húnter i els seus deixebles, en especial de Joaquim Xirau. Tampoc criticarem aquí del seu espiritualisme. Ara bé, allò que ens pertoca és incidir en el fet que la seva postura *en el debat sobre la filosofia nacional catalana* va significar un gran retrocés i va impedir que en els breus anys de l'autonomia universitària es poguessin conformar uns bons estudis sobre la nostra història filosòfica.

En certa manera, ho fa encara avui. El paradigma de Serra Húnter, si es pot dir així, va perpetuar-se a l'exili que va seguir la derrota de la Guerra Civil i la van heretar gran part dels intel·lectuals catalanistes de la transició. Només cal pensar en Eduard Nicol i la manera com caracteritza l'Escola de Barcelona a *El problema de la filosofia hispànica* (1961).²³³³ Es va deixar els filòsofs medievals en mans dels medievalistes, com pertoca,

²³³¹ CARRERAS I ARTAU, Tomàs (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Llibreria Catalònia, p. 26, n. 1 i ss.

²³³² JIMÉNEZ, Jordi (2020) «Les Conferències filosòfiques de l'Ateneu Barcelonès (1929): un intent de fer filosofia durant la dictadura de Primo de Rivera». *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, 30-31, p. 130.

²³³³ NICOL, Eduard (1998) *El problema de la filosofia hispànica*. Fondo de Cultura Económica.

no hi ha dubte, però no se'ls va considerar més des de l'àmbit filosòfic universitari. I per la mateixa raó, poc esforç es va posar, ni s'ha posat encara als nostres dies, en sistematitzar la història filosòfica catalana, normalitzar-la i transformar-la en una temàtica acadèmica susceptible d'ensenyar-se i investigar-se des de les nostres universitats. Ho posen de manifest les poques publicacions existents i, encara més, les *inexistents*. Falten un munt de monografies i traduccions, per no mencionar el grapat de textos que encara resten inèdits malgrat ser de coneixement públic des de fa anys. Al cap i a la fi, l'última obra o curs amb voluntat d'integrar tota la història de la filosofia als Països Catalans, encara que sigui en esbós, data de 1931, de la mà de Tomàs Carreras i Artau, no pas de Serra Húnter.

Conclusion (English)

1. Results

1.1. Reconstruction of the debate on Catalan national philosophy

Our research has allowed us to reconstruct the history of the debate on Catalan national philosophy. Without any epistemological commitment to this notion, we have been able to expose how this discussion developed between 1892 and 1918 (including some precedents and some significant consequences), which involved twelve main interlocutors who were connected by relations of mentorship, affiliation, or enmity. Their works create or perpetuate historiographical paradigms within what we have called "Catalanist historiography of philosophy", which is the application of Catalan nationalism to a broader genre, which we have dubbed "nationalist historiography of philosophy". Each of these paradigms inaugurated lines of use of the Catalan philosophical heritage, shaped by historicist practices which aim to construct or reinforce Catalan identity. The philosophers and works used varied depending on the period, the author's political ideology, and the available sources. However, we note that there have been Catalan philosophers who have been more used than others, as well as figures to whom less attention has been paid, others who have been explicitly excluded, and some who are not even mentioned.

To summarize this information, we have constructed a sociological diagram using Randall Collins' model. The diagram illustrates the participants in the debate as nodes within a network. The size of each node varies according to the degree of influence they exerted, which is indicated by the number of lines connecting them to other authors. Within this network, there are two types of lines: continuous lines signify friendly relationships, lineage, or mentorship, while dashed lines indicate hostility, disagreement, or criticism. Finally, the color of each node classifies each interlocutor into a particular paradigm within the debate.

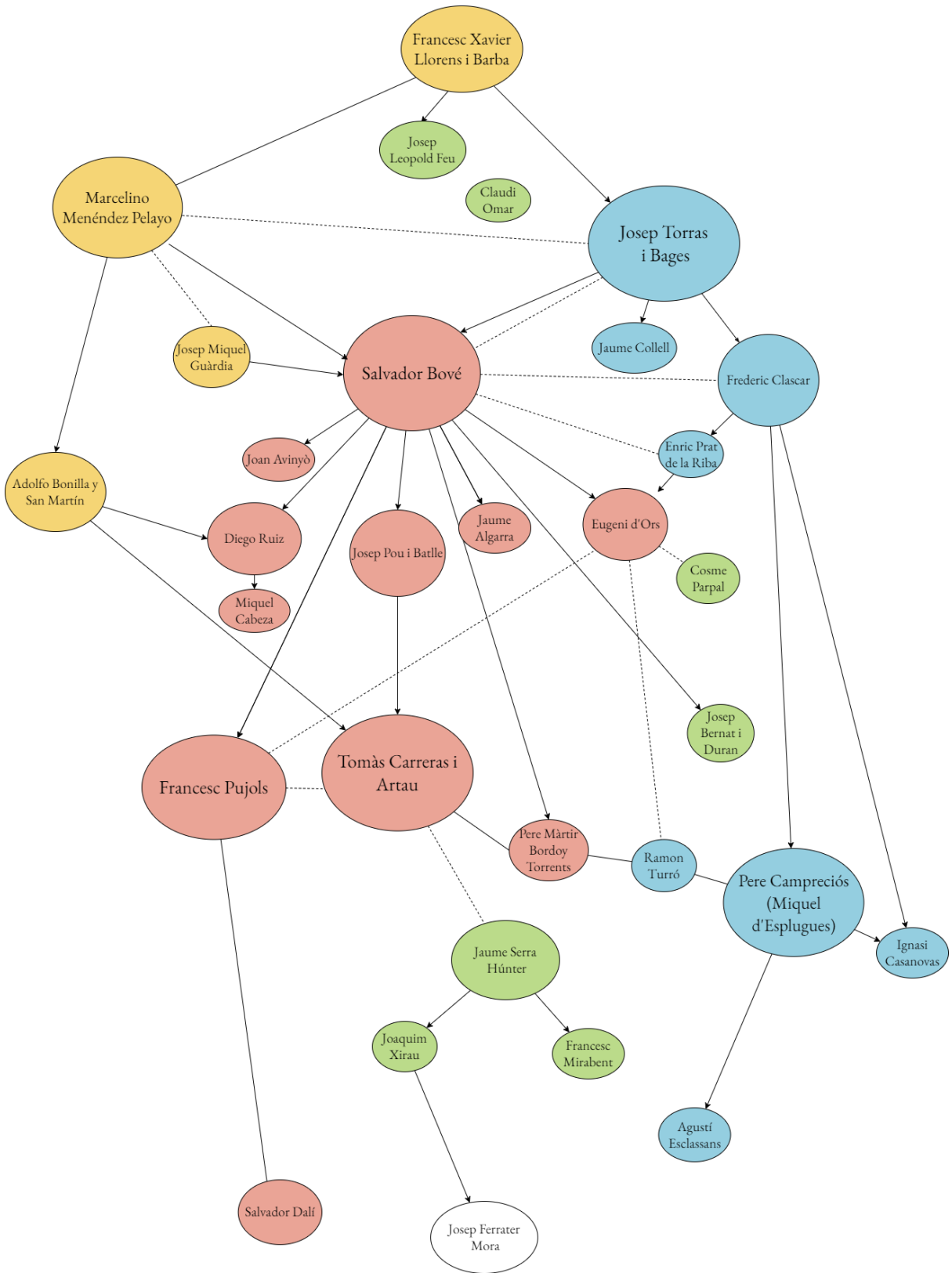


Figure 1: Sociological diagram of the debate on Catalan national philosophy

1.1.1. The Spanishist Paradigm

The authors represented as yellow nodes, such as Llorens i Barba, Menéndez Pelayo, and Bonilla y San Martín, participated mainly in debates on Spanish philosophy but also exerted significant influence on the Catalan philosophy debate. While Llorens i Barba introduced the genre of nationalist historiography of philosophy to Catalonia, he did not practice it himself. It is indisputable, however, that his framework was the Spanish philosophy. As a result, his ideas had a significant impact throughout Spain, particularly through his disciple Menéndez Pelayo. During the controversy over Spanish science at the beginning of the Bourbon Restoration, when intellectuals such as Josep Miquel Guàrdia denied the existence of Spanish philosophers, Menéndez Pelayo utilized the new paradigm to uncover and give nationalist value to Spain's philosophical heritage. His works undoubtedly served as immediate references for many Catalanists, who admired and envied such works, leading them to construct their own responses in the late nineteenth century.

Finally, Bonilla y San Martín merely followed in the footsteps of his master, Menéndez Pelayo, expanding and completing the Spanishist studies of philosophy. In the same spirit of encompassing the entire heritage of the state without discriminating against alternative identities, he sporadically contributed to the study of the history of philosophy in the Catalan Countries, particularly through his relationship with Diego Ruiz and Tomàs Carreras i Artau. Even in the 1920s, he defended a slight "particularism," but never adopted a Catalanist perspective and always rejected the idea of the Catalan Countries.

1.1.2. The paradigm of common sense in the nineteenth century

The green nodes represent the first authors that defended the existence of a national Catalan philosophy independent of Spanish philosophy. However, they lack a long term perspective. They focused on nationalizing Catalan philosophers, particularly academics, from the 19th century, creating what is known as the "Catalan school of common sense" paradigm. Significantly, this paradigm appeared three times during the period studied in our thesis. The first, between 1865 and 1883, was embodied by Josep Leopold Feu and Claudi Omar. Feu was a disciple of Llorens i Barba, and therefore, it is unsurprising that he revered his master and his circle, linking them, as Menéndez Pelayo would do, to Scottish philosophy. Omar, on the other hand, had no known connection to academia. However, both have relatively brief and unsystematic works that we have considered mere "predecessors" of the debate.

Their stance would not resurface until thirty years later, in the hands of later and, like them, less prominent interlocutors. By the time the actual debate was coming to an end, this position reemerged as a fossilized state of opinion. However, its return occurred at a time when the Catalanist debate on philosophy was just being introduced at the University of Barcelona through Carreras i Artau. Cosme Parpal was the first to defend this stance again, in 1914, and it is no coincidence that he did so for the first time from a chair he had won

to Eugeni d'Ors. In a way, it was a justification. On the other hand, Josep Bernat i Duran did not even have a philosophical background. His knowledge of the history of philosophy in the Catalan Countries came indirectly from Salvador Bové, and his book, of a popular nature, shows how the debate on Catalan philosophy had sedimented at its own pace among the public, especially among lay people, who had been fighting for years to seize this genre from the clergy's monopoly.

The eighteenth-century "common sense" paradigm reached its peak a decade after Parpal, and not by chance, in the hands of an interlocutor who held the same academic position as himself. Jaume Serra Húnter, professor of the history of philosophy at the University of Barcelona, once again rejected the notion of a historical overview that went back to the Middle Ages and instead focused on Martí d'Eixalà and Llorens i Barba as national thinkers. His disciples, Francesc Mirabent and Joaquim Xirau, would follow this perspective and engaged in discussions with Carreras i Artau. It was from this same line that Josep Ferrater Mora emerged as a later interlocutor of the debate.

1.1.3. The Thomist-Balmesian Paradigm

In contrast, the blue nodes are present throughout the diagram. They represent those who adhered to the neotomist paradigm established by Josep Torras i Bages in 1892, which marked the beginning of the debate. Unlike the advocates of a national philosophy centered on nineteenth-century university philosophers, Torras i Bages and his followers drew inspiration from Spanishist philosophical historiography, particularly from the works of Menéndez Pelayo, and feature a genuine long-term perspective. Their study of the history of philosophy in the Catalan Countries, from ancient times onwards, led them to take hold of the concept of "common sense" used by Llorens i Barba, and to transform it into a confessional virtue.

These authors made significant emphasis on medieval thinkers, and focused particularly on Ramon de Penyafort and the legal spirit of the Aragonese Crown. Their paradigm, constructed within ecclesiastical circles, emerged during a period of reunification within neoscholasticism and dismissed all Catalan philosophical originality, deeming it suspicious of heresy. The ideological struggle between Catholics and freethinkers had its reflex in the controversy surrounding Catalan national philosophy, characterized by their intolerance and apology of the Inquisition. This led them to regard most of the great names in the history of philosophy in the Catalan Countries as exceptions rather than the norm. The ideas of Torras i Bages were embraced by his friend Jaume Collell and quickly incorporated into the ranks of seminaries in Barcelona and Vic, but Torres i Bages only had one true disciple, Frederic Clascar.

Clascar is a complex figure in the debate, as he underwent at least three different phases. At first, he reinterpreted his master's paradigm and promoted Joan-Lluís Vives as the national philosopher, combining Torres i Bages paradigm with that of Menéndez Pelayo. However, when his friend Salvador Bové initiated

his neolullist offensive, Clascar retreated and fully aligned himself with his master, defending the most uncompromising form of Thomism. At this critical moment in the formation of political Catalanism, his ideas greatly influenced his friend Enric Prat de la Riba, who echoed him in the secular press. Eventually, Clascar sought to supplement and enhance Torras i Bages' paradigm by introducing some significant apologetic distinctions and, most importantly, by turning towards the veneration of Jaume Balmes as an alternative philosopher. This proposal was remarkably successful, particularly in Vic, where an entire campaign to catalanize Balmes through popular festivals and solemn events was launched. Once again, Jaume Collell played a prominent role in this movement.

The survival of this paradigm, incorporating the Balmesian turn, was made possible by Pere Campreciós (or Miquel d'Esplugues) and Ignasi Casanovas, who participated in the debate much later and during a period of decline in the discussion and transition from clergy to laypeople and university professors. Campreciós, through the foundation of the *Criterion* magazine, and Casanovas, for his efforts in recovering Balmes' work, were instrumental in this regard. For instance, their dispute with Ramon Turró, who attempted to reconcile the Balmesian with to positivism or scientism, demonstrated the popularity of this position. Furthermore, it is noteworthy that its association with Catholicism enabled this paradigm to persist even after the Civil War, when it was assimilated, refined, and nationalized by National Catholicism. Agustí Esclassans, who continued to champion this position during the post-war period, serves as an example of its pervivence.

1.1.4. The Neolullian Paradigm

The red nodes in the diagram represent the Neolullian current, which is the most diverse, original, and influential of the debate. It was originally proposed by Salvador Bové, a seminarian and direct disciple of Torras i Bages. Despite this, he ended up harshly criticizing his master and suggesting an alternative paradigm. The movement began when Bové won the Jocs Florals of Barcelona in 1896 with an essay on Ramon Sibiuda. The matter chosen diverged from Torras i Bages' criterion, who had accused Sibiuda of being heretic, rationalist, and a false Catalan. Bové not only took an interest in Sibiuda but also established him as an alternative reference to the prevailing Neothomism. Just as medieval Lullists had fought Aristotelianism and Averroism, contemporary Catalans could and had to find an intermediate path between neoscholasticism and freethinking. Unfortunately, this proposal cost him dearly. The ecclesiastical hierarchy of Barcelona and Vic attacked him in the press, including Frederic Clascar, which ended their friendship. Furthermore, Bové was denounced, condemned, and publicly banished by the bishop of Barcelona, leading to a momentary interruption of the Neolullian project. However, the paradigm would return with more force, in hands of Bové himself, who abandoned Sibiuda's Lullism to idolize the founding father, Ramon Lull.

Bové participated in and founded several magazines, published numerous books of Lullian apologetics, and had a profound influence on the Catalanist movement, especially among young laypeople. It is not

surprising that he is the node with the most relationships in the diagram. Although Joan Avinyó, a future historian of Lullism, was his direct disciple, his influence extended much further. Jaume Algarra, Eugeni d'Ors, Diego Ruiz, Tomàs Carreras i Artau, and Francesc Pujols based their work and ideas on Bové's teachings and spirit, especially after the publication of *La filosofia nacional de Catalunya* (1902), which gave a new Catalanist interpretation of the philosophical history of Catalonia. The work had a messianic character, as it advocated for a Catalan philosophy capable of solving all philosophical problems and achieving the liberation of humanity through Catalan autochthonous thought, identified almost exclusively with Lullism. Therefore, the philosophical modernity of the world required a contemporary purification and reinterpretation of Lull that, for historical reasons, was only possible in a Catalanist Catalonia capable of recovering and valuing its heritage and, above all, capable of becoming aware of its mission.

Bové, faced not only constant disagreements with the neotomist paradigm, but also significant criticism from his friend Josep Pou i Batlle, a professor at the seminary of Girona. Although Pou i Batlle agreed with many of Bové's arguments, he believed it imprudent to associate philosophical Catalanism solely with Ramon Llull. Pou i Batlle had a more complex theory of national philosophies that differed from Bové's Fichtean messianism. Thus, his ideas represent a mature point in this branch of the debate, as discussed in a speech given at the Certamen de Ciències Eclesiàstiques in 1907, which Bové himself organized. It is also noteworthy that Pou i Batlle had a strong influence on Tomàs Carreras i Artau, who openly admitted that he developed a passion for studying philosophy in the Catalan Countries because of Pou i Batlle.

In the same year as Pou i Batlle's speech, Diego Ruiz and his disciple Miquel Cabeza founded the first Catalan (and Catalanist) philosophy institution, and attempted to embody the contemporary Llull destined to save humanity. Eugeni d'Ors, who was initially an admirer and later a fierce enemy of Ruiz, was also influenced by Bové and attempted to lead this project as well. He confessed that his *Glossari*, thought, and imperialism were a neolullist enterprise that aimed to conquer Spain and Europe, much like Llull did in the Middle Ages. Additionally, d'Ors denied the value of nineteenth-century Catalan thinkers, challenging both the ecclesiastical and the common sense branches of the debate. This allowed him to be recognized by Enric Prat de la Riba and to actively participate in the Institut d'Estudis Catalans. However, as is well known, the orsian project was thwarted for multiple reasons.

The founders of the Societat Catalana de Filosofia, Pere Màrtir Bordoy i Torrents, who had already had contact with Bové in his youth, and Ramon Turró, who not only had a poor relationship with d'Ors but also published a monographic work on the thinker d'Ors most despised, Balmes, would eventually take over at the Institute.

The debate appeared to be closed, but there was still room for a self-proclaimed heir of Llull who, following Bové's project, claimed to bring glory to both future philosophy and the Catalan nation. This was Francesc Pujols, who presented the latest manifestation of the neo-Lullian paradigm with his *Concepte general*

de la ciència catalana (1918). Pujols' proposal was published at a later date due to the resurgence of nationalist historiography of philosophy around, caused by the First World War. When it seemed that Catalonia had overcome this genre, largely due to the triumph of political Catalanism, the war caused it to resurface in a context of danger.

Regardless, Pujols' proposal remains a unique and original case in this debate. Like Bové, Pujols emphasizes the Lullian method over other doctrinal and mnemonic content, and reinterprets the contributions of almost all Catalan philosophers. He argues that the *Ciència Catalana*, this alleged method, was discovered by Llull but unconsciously continued by almost all other authors and, particularly, by Sibiuda. In addition, Pujols considers the method a definitive solution to debates about other national philosophies (which he divides into northern and southern), and thus predicts and intends to promote Catalan philosophical dominance worldwide. Messianism was at its peak in this nationalist imperialism, and the overlap with Pujols' own philosophical system led him to found his own religion, called *Religió Catalana* which had a ritual where the main Catalan philosophers were venerated. Salvador Dalí, Pujols' direct disciple, followed this religious manifestation of the debate. In the 1970s, Dalí even erected a monument dedicated to Pujols, in front of the Teatre-Museu Dalí, where the ritual was performed.

1.2. Comparison of the Catalan case with other national philosophies

Once this debate has been reconstructed, we can also determine whether the Catalan case is an exception or a norm, among other national philosophies. To do so, we must apply the results that we have extracted from the first part of the thesis, dedicated to the study of this kind of discourses around the world.

In general terms, we can summarize these results in the following nine points:

- 1) National philosophies are historical accounts that aim to investigate the philosophy that originates in a specific territory or community.
- 2) One particular type of these historical accounts adds an ethnological element, suggesting that the community members, including philosophers, share an alleged common identity. This third type is referred to as "nationalist historiography of philosophy."
- 3) Nationalist historiography of philosophy serves to establish the identity of a community by creating a symbolic corpus of its cultural heritage that includes its philosophical history.
- 4) This symbolic corpus is constructed by intellectuals who belong to two communities of different nature: the national and the philosophical. This results in a convergence of nationalism and "philosophism" (the defense of the philosophical community and its canons) to achieve recognition from other communities.

- 5) Formally, these accounts are structured as specific doxographies that intentionally distinguish their respective canons to become a political discourse. We refer to this as the "politics of philosophy," as opposed to political philosophy.
- 6) Argumentatively, nationalist historiography of philosophy requires three different maneuvers. First, the postulation of historical unity among the philosophers to be included, based on territorial, linguistic, or nationalist criteria. Second, the determination of philosophical unity, which assigns them a significance beyond historical causality. This can be achieved through formal criteria (affiliation, origin, history) or doctrinal criteria (content, a new narrative). Finally, it is necessary to link or superimpose this unity with a national ethnological character, using three possible strategies, namely creating descriptive, causal, or normative links.
- 7) These accounts tend to arise in conditions of imperialism or colonialism, whether political, cultural, or both, particularly during times of war. As conditions improve, intellectuals from the same country abandon nationalist historiography in favor of scientific historiography. Since they no longer need to engage in political struggle or demands, recognition is more easily achieved by integrating themselves into the mainstream rather than separating themselves with specific doxographies.
- 8) The situation is not irreversible, and the same community can move from nationalist historiography to scientific historiography and then return to historicism, depending on the political conditions outlined above. When a community feels threatened again, it is very likely to revert to nationalist historiography.
- 9) This phenomenon occurs not only in European communities but also in communities worldwide. In recent centuries, communities that have suffered or are suffering from European colonization are particularly significant, where unfortunately, the demand to Westernize persists with greater force. The adoption of European philosophical forms reaches an extreme where it becomes necessary to desperately seek philosophical references where there may not be any, and may even lead to exercise violence against minority communities within postcolonial states.

Drawing from the previous observations, the history of the debate on Catalan national philosophy can be interpreted as follows.

In the mid-19th century, Llorens i Barba introduced this historiographical genre, but with a focus on the Spanish case. The 19th century was a tumultuous time for Spain, with various internal and external problems. Apart from the liberal revolutions and the failure of the First Republic that repeatedly questioned the state's traditionalist identity, colonial conflicts put the Spanish intellectual community on the defensive. *Regeneracionismo*, coinciding with the Bourbon Restoration, involved a reinvention of Spanish nationalism. Menéndez Pelayo contributed to this process by transforming the history of Spanish philosophy into a nationalist doxography, wherein Catholic and traditionalist values were defended through thinkers such as

Llull, Vives, and Suárez. Additionally, this approach combated freethinkers, republicans, and positivists, that were accused of not following national tradition.

In the Catalan Countries, this paradigm was well received. However, Catalanists felt excluded from it. After all, Catalan nationalism was initially a monopoly of freethinkers and positivists. Therefore, a parallel maneuver was initiated to construct a differential (ethnological) Catalan identity. Some claimed that Catalans were naturally inclined towards scientific thinking and positivism. However, this displeased the ecclesiastical sector of the country, which was gradually joining the Catalan movement. To counter Spanish nationalism and the positivist version of Catalan nationalism, Torras i Bages published *La tradició catalana*, a work that complemented other symbolic strategies of the Church to monopolize the construction of Catalan identity. The restoration of the Monastery of Ripoll and the epic poetry of Verdaguer were among its artistic expressions. Ultimately, Torras i Bages was catalanizing Menéndez Pelayo's maneuver at a crucial moment in the formation of the identity and socio-political organization of Catalan nationalism.

The discussion, which involved prominent figures such as Clascar and Bové, developed throughout the final years of the *Renaixença* and the events leading up to the success of politic Catalanism in 1906, marked by the electoral triumph of *Solidaritat Catalana*. The ecclesiastical circles showed great interest in recovering Catalonia's philosophical heritage, mainly in its Catholic aspect, which they considered an essential component of Catalan identity. However, as Catalan nationalism came to be predominantly led by laypeople, the significance of Catholicism in Catalan identity gradually declined. Bové served as a mediator between these two perspectives, advocating for the modernization of Llull's thought, which the future *noucentistes* used as an opportunity to get hold of the discussion over Catalan identity.

Eugeni d'Ors and Diego Ruiz are the most important figures of this third stage, which represents a stagnation of the debate due to the political success of Catalan nationalism. As stated in point 8 of this section, nationalist historiography of philosophy tends to shift towards a more scientific approach once greater freedom and recognition of the community identity are achieved. The institutionalization of philosophy during the *noucentista* period can be read this way. However, this same process of reversibility allowed Pujols to present his paradigm during the First World War, which marks the end of the Catalan national philosophy debate.

Therefore, Catalan nationalist historiography of philosophy follows the same pattern observed in the study of philosophical manifestations worldwide. It adheres to the principle of reversibility and features similar formal and doctrinal elements described in points 5 and 6. These discourses serve the same political purposes stated in points 3, 4, and 7 and are subject entirely to the vicissitudes of the history of Catalan nationalism.

2. Discussion and Final Reflection: The Current State of Studies on the History of Philosophy in Catalan Countries

What can explain the fact that the philosophical heritage of Catalonia is rarely considered in the construction of the country's national identity today? Answering this question requires looking beyond the chronological limits of our thesis, and exploring the debate after the Civil War. While we cannot undertake this task systematically at present, our research represents a first step towards addressing this question.

It is important to note that the following exposition has a singular status, as it sits between the state of the art and the object of study itself. The authors we mention have preceded us in some considerations, but at the same time, they have also played a role as an integral part of the most recent (or contemporary) consequences of our debate.

So, what happened after the Serra Hünter paradigm and its disciples (1925-1927), which is the last period we studied here? With the end of Primo de Rivera's dictatorship and the advent of the Second Republic, Catalan nationalism gained the political space it had always desired. More than ever before, it enjoyed a well-deserved autonomy and an almost unanimous institutional recognition of its identity, language, and culture. However, our research suggests that this situation could not benefit the debate on national philosophies; rather, it had the opposite effect. The recognition of Catalonia had led towards a proportional disappearance of any doxographic pretension in the field of philosophical heritage. In other words, it led to a "normalization" of studies on the history of philosophy in Catalonia. We can see this process embodied in the work of Tomàs Carreras i Artau. His *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya* (1931), the first part of which had been presented in the university conferences of the *Ateneu Barcelonès* two years before, consists precisely of a critique of the Catalan historiography of philosophy and, in particular, of each branch of the debate. It is, if you will, the only work that has properly addressed the same subject as our thesis.

However, Carreras i Artau's study contained errors that are unavoidable without a systematic investigation as ours. He divided the debate on Catalan national philosophy into three distinct branches: neo-lullian, *noucentista*, and common-sense thus excluding the neo-thomist branch, which is only briefly mentioned when discussing noucentism, as a point of comparison. He does not systematize this branch, and only mentions Torras i Bages. Secondly, he mistakenly identified Salvador Bové as the sole representative of the Neo-Lullist branch, which can be explained because of his proposed division between neo-lullism and the *noucentistes*, ignoring their sociological and doctrinal continuity. Thirdly, his characterization of this *noucentista*

branch is also ambiguous and only exemplified by d'Ors and Pujols, who held vastly different views, which makes it incongruous to unite them in one branch. Finally, Carreras i Artau defines the common-sense branch exclusively in terms of the works of Mirabent and Xirau, and merely suggesting Serra Húnter's influence. He also omits all the previous authors that leaned toward this direction, such as Feu, Omar, Parpal, and Bernat i Duran.

Despite these faults, Carreras i Artau's study was a step towards the normalization of studies on the history of philosophy in the Catalan Countries and, even more importantly, promised a brilliant scientific future and the abandonment of historicism. Unfortunately, the project was disrupted by the triumph of Spanish fascism and the outbreak of the Civil War, which meant a return to historicist postures. Francesc Pujols, once again, is a notable example, as he reintroduced and used his discourse on *Ciència Catalana* as war propaganda.²³³⁴ In fact, his discourse had already been born during the First World War, making it easy to adapt in the context of a new conflict. Apart from Pujols, however, it is quite possible that other discourses of this kind emerged during the Civil War, which would deserve a study in its own right.

With the victory of the rebel faction, historicist Catalan nationalism came to a close in Catalonia. National Catholicism took hold of the Catalan philosophical heritage, reinterpreting it as a manifestation of the traditional Spanish spirit and denied any differential traits such as those previously defended by Bonilla y San Martín. Nationalist historiography was revived during a critical moment of reconstruction of Spanish nationalism, applied in all fields, not just philosophy. For instance, Francoism appropriated the nationalist significance of the ruins of *Empúries*, as Francisco Gracia recently demonstrated in a monograph on the Republican prisoners' forced archaeological work.²³³⁵ And, as Ignasi Roviró also showed, the Catalanist interpretation of Balma gave way to a return to Balmaesism as a glory of the Spanish empire. Catalan intellectuals who had begun to cultivate a new normality during the Republic were forced either to accept the new scientific order, reversing the historiographical process, or to go into exile. The former was the case for Tomàs Carreras i Artau himself and, as we have discussed above, for Joan Tusquets, a regime's ideologue. Both continued their research on Catalan philosophers, especially medieval ones, but from within the Spanishist historiography of philosophy. This does not mean, however, that they did not contribute significantly to their fields of study, but rather that they had to reverse their tendencies in direct relation to the country's political situation.

²³³⁴ PUJOLS, Francesc; CANOSA, Francesc (ed.) (2022) *Els dies apocalíptics. Francesc Pujols en guerra*. Fonoll.

²³³⁵ GRACIA, Francisco (2022) *Esclaus a Empúries. Els batallons disciplinaris de treballadors a les excavacions entre 1940 i 1942*. Edicions de la Universitat de Barcelona.

What happened to the exiles, on the other hand? The precarious situation they had to endure forced them to revert to Catalanist historiography of philosophy. If Catalan identity was ever in danger, it was then. Driven by nostalgia, anger, and disbelief, exiled Catalanists rethought the Catalan ethnological character and, to a lesser extent, their philosophical identity. *Les formes de la vida catalana* by Ferrater Mora (1944) is a paradigmatic example of an ethnological discourse fully embedded into the nationalist production of exile, but it was by no means the only one. Another example is *The Spirit of Catalonia* by Josep Trueta (1946), published under the same conditions. A systematic investigation could bring to light more discourses of the kind, such as *La geografia espiritual de Catalunya* by Artur Bladé or Francesc Pujols' speculations in his *Descartes i Comte al pensament occità* where he reinterpreted and territorially extended the scope of his *Ciència Catalana*.

As can be seen, both sides became politicized once again. The circumstances of the war and its consequences prevented scientific neutrality, as the national identities of Spain and Catalonia respectively were understood to be in danger and in direct conflict.

In this context, it is not surprising that the gradual recovery of Catalan nationalism in the country could not be carried out from a position of neutrality. The Catalan nationalism of the late dictatorship also employed a historicist rhetoric, that is, one of combat. As history, language, and communal heritage were recovered through studies and courses (often clandestine), an historicist rhetoric of opposition to the Spanish regime was constructed in similar terms to the beginning of our debate during the *Renaixença*, but in a completely different context. Once again, monographic investigations would be required to properly understand the production of this period, but here we can point to some significant titles.

For example, in 1953, Miquel Querol published his *Escuela estética catalana contemporánea*, tracing a doctrinal continuity (in his case, restricted to the field of aesthetics and the theory of art) among Catalan thinkers from Llorens and Barba to Ramon Turró, including Torras i Bages, Maragall, d'Ors, etc. The form is exactly the same as that of any national history of philosophy, as he puts a Catalan way of thinking about beauty in relation to the presumed Catalan ethnological character. However, the context obliged him to write the work in Spanish and, logically, not to go beyond the aforementioned statement, restricting it to a mere provincial particularism without national connotations. Almost as if we were at the beginning of our debate, as if Querol had written his work in 1870.²³³⁶

²³³⁶ QUEROL, Miquel (1953) *Escuela estética catalana contemporánea*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ten years later, Jordi Berrio published his significant work *El pensament filosòfic català* (1966), the first monograph on the history of philosophy in the Catalan Countries since Carreras i Artau's. Berrio noted the difficulties he faced studying our philosophical history and took Carreras i Artau as his immediate reference. Nevertheless, he could not avoid the question regarding the existence of a «Catalan philosophy», in the national sense that we are studying here, to which he answered affirmatively. Berrio claimed that Catalan philosophy was a philosophy in which «no creiem que mai hi hagi hagut ruptura ni solucions de continuïtat tal com moltes vegades s'ha suposat, sinó (...) diferències de nivell en el to general de la vida del país».²³³⁷ His exposition spanned from scholasticism to Francesc Mirabent, and Berrio argued there was a philosophical unity among all these thinkers and centuries. Not surprisingly, at the beginning of the book, he feels also compelled to reflect on the social value of philosophy, at a time, we insist, in which it was urgent for Catalan nationalism to reorganize and combat the Francoist regime.

The transition to democracy in Spain marked a significant turning point for Catalonia, as it regained political autonomy and the freedom to engage with its cultural heritage. The period saw a decline in nationalist historiography of philosophy, with a shift towards more scientific approaches to the study of Catalan philosophical history. Moreover, historicism came under heavy criticism, reminiscent of the days of Carreras and Artau.

Despite the lack of historical perspective on this era, some notable examples of this trend can be identified. For instance, in 1978, Jordi Maragall published a brief monograph on philosophical thought during the 18th and 19th centuries. In the introduction, Maragall distanced himself from the «metaphysics» implied by a nationalist philosophy, citing Joan Fuster and Rodolf Llorens Jordana. Consequently, he concluded that «la filosofia catalana (més ben dit, a Catalunya) ha anat deixant d'ésser una filosofia nacional per esdevenir una filosofia universal, amb peculiaritats i trets característics, però universal».²³³⁸ Note the programmatic style of the quote. We believe that Maragall is describing a shift among Catalan intellectuals who, with the security of political autonomy, could afford to renounce doxology and aspire to the inclusion of Catalan cultural heritage within the international philosophical canon. Ferrater Mora's *honoris causa* speech at the Universitat Autònoma de Barcelona, delivered only one year later, should be understood in a similar vein.

²³³⁷ BERRIO, Jordi (1966) *El pensament filosòfic català*. Brugera, p. 7.

²³³⁸ MARAGALL, Jordi (1978) *El pensament filosòfic. Segles XVIII i XIX*. Dopesa, p. 12.

The changing times were further highlighted by Norbert Bilbeny's indispensable monograph on Joan Crexells and *Noucentista* philosophy, published in 1979. In the second chapter, titled «Notes sobre la filosofia catalana contemporània», Bilbeny criticized the nationalist adjectivization of Catalan philosophy as an ideological maneuver. He argued that «el criteri de classificació nacional d'una filosofia (que si bé és un criteri històric i didàctic no és, altrament, suficient) no és ni arbitrari ni convencional, sinó que es deu a un ordre idiomàtic i, en sentit ampli, a un ordre ideològic de vinculació amb cada realitat nacional».²³³⁹ In other words, Bilbeny approached the phenomenon with scientific detachment, as we have done in this thesis. He went on to divide the history of contemporary philosophy in Catalonia into three social spheres, which he claimed represented different ideological expressions and affiliations: publicist philosophy, university philosophy, and clerical philosophy. Bilbeny's research culminated in the book that remains the most comprehensive and influential monograph on the subject to this day: *Filosofia contemporània a Catalunya* (1986).

However, this first scientific study, which assumed a critical stance towards national philosophies, was strongly criticized by Antoni Mora in a review entitled «Filosofia i història a Catalunya: per on començar?» (1986). In this article, Mora defined national philosophy as «un subgènere, una mena de pseudo-historiografia filosòfica» that still predominated among Catalan historians and, he claimed, also in Bilbeny's work.²³⁴⁰ The critique was based on the persistence in Bilbeny's discourse of historicist prejudices such as the idea that the history of Catalan philosophy was a deficient material and difficult to study because stable philosophical currents or doctrinal axes could not be identified. Mora rightly pointed out that these were value judgments and that the task of the historian should rest on the objective study of materials, regardless of their historical coherence. Therefore, Mora claimed that «no seria sobrer, doncs, oblidar-se d'eixos i de constants, i intentar d'assajar un mètode adequat a allò que es vol estudiar».²³⁴¹ Notice how Mora's reply emphasizes the rejection of nationalist historiography of philosophy. It is not that Bilbeny uses it, but rather that he still retains some value judgments of ideological historiography that he himself criticized. Even the traits resulting from inertia must be overcome; this is the slogan of the anti-essentialist movement of that time.

In the same context, we must place Ramon Alcoberro's contribution, especially his reflection «El debat de la filosofia a Catalunya: entre filosofia i política» in the volume *El pensament a Catalunya* (1987). According

²³³⁹ BILBENY, Norbert (1979) *Joan Crexells en la filosofia del Noucents*. Dopesa, p. 62.

²³⁴⁰ MORA, Antoni (1986) «Filosofia i història a Catalunya: per on començar? (A propòsit de Filosofia contemporània a Catalunya, de N. Bilbeny)». *Enrabonar*, 13, p. 117.

²³⁴¹ *Ibidem*, p. 122.

to Alcoberro, who was already aware of the problem we are dealing with and the scientific situation of his time: «la construcció d'una filosofia nacional és una proposta i potser una temptació prou antiga, que rebrota periòdicament en noves versions».²³⁴² This does not mean that nobody was properly cultivating it in Catalonia at that time. His is a virtual enemy that embodies the fears and orientations typical of the 1980s, a time when Catalan identity was not being violently constrained. Alcoberro also correctly identifies the close relationship that has existed in the Catalan Countries between the study of philosophy and politics, and outlines a very significant history of this conflict or, as we have called it, nationalist use of philosophical heritage. However, he also denounces that «del mutu desconeixement i ignorància de la filosofia n'ha partit tota la cultura catalana», and therefore, once the impertinence of historicism is agreed upon, there remains the question of what to do with our philosophical history. He concludes: «si fer filosofia catalana serveix per a autocompadir-se d'una sort adversa, o per a justificar les mancances pròpies, aleshores no és difícil preveure'n el fracàs».²³⁴³ Philosophy has an emancipatory function, and in this sense, its incorporation into Catalan culture would be helpful, if done with normally, without essentialisms.

Regrettably, the situation described by Alcoberro persists to this day. The conflict between rejecting historicism and the need to study the philosophical heritage of Catalonia and include it in our culture has immobilized many intellectuals. It is certainly true that significant progress has been made in specific areas, such as the history of Lullism, as evidenced by the bibliographic sources of this doctoral thesis, which are indispensable for discussing our philosophy with a degree of expertise. The notable works of Pompeu Casanovas, Misericòrdia Anglès, Josep Monserrat, Conrad Vilanou, Joan Cuscó, Ignasi Roviró, among others, and especially the collection «Noms de la filosofia catalana» initiated by Josep Maria Terricabras and continued by Joan Vergés, are noteworthy examples of how knowledge of our philosophical history has been expanded through a fully scientific methodology.

However, the fact that no long-term monograph on the history of philosophy in Catalonia has been published since Bilbeny's work, which focused solely on the contemporary era, is indicative of a problem. Despite significant advances, an authentic "History of Philosophy in Catalonia," from beginning to end, and without historicist presuppositions, is yet to be published. Why? Let us insist, the fear of falling into historicism has prevented it. This, in turn, has aroused prejudice among our scholars, who have viewed some philosophers with suspicion, leading them to believe that their inclusion would result in a loss of scientific rigor. This is the case of what Alexandre Galí called the «*enfants terribles*»: Pujols, Domènech, Ruiz, Bové, etc.

²³⁴² ALCOBERRO, Ramon (1987) «El debat de la filosofia a Catalunya: entre filosofia i política». Dins: ALCOBERRO, Ramon *et al.* *El pensament a Catalunya*. El Llamp, p. 11.

²³⁴³ *Ibidem*, p. 24.

But is this not a return to a position as restrictive or more than with historicism? Authors are no longer excluded by denying their Catalanness, of course, as the historicists did, but by denying them scientific value. It is precisely this attitude that has prevented the philosophical heritage from being integrated into Catalan identity. Is it justifiable for a history of philosophy to use such unscientific criteria to discriminate against certain materials? How, then, can we break free from this impasse? What methodology should we adopt? How should we study our philosophy, and for what purpose?

One example that may help us reflect on these questions is Xavier Serra's recent publication, *Història social de la filosofia catalana* (2010). In the introduction to this work, Serra argues that his study aims to address the subsidiarity of Catalan philosophy in history, and as such, he chooses a social history over a strictly philosophical history. We strongly disagree with this interpretation. Once again, we see value judgments that should not belong to a scientific historian, much less as a starting point or working hypothesis. How can Serra assert that the history of philosophy in Catalonia is subsidiary? If it is due to the present state of research on this subject, then the reasoning becomes circular, since objective studies may well reveal a greater impact on global philosophical culture. Does not the current research on Lullism, for example, point in this direction? We cannot condemn an entire history *a priori*, even if future studies were to confirm Serra's thesis. What we need are studies that address both possibilities.

We completely agree with the sociological (or social, as he calls it) methodology used by Serra. Despite certain assumptions that taint some of his interpretations, his study is highly rigorous, and free of historicism, and constitutes a comprehensive study of the intellectual history of philosophy in the Catalonia, focusing primarily on the field of logic. This is where we find the great merit of his work and the answer we seek: first and foremost, do we not need to reconstruct our intellectual history? The method advocated by authors of the 1980s is not, ultimately, a history of this kind?

In this respect, we can quote the historiographical reflections of Richard Rorty, who argued that the condition of possibility for philosophical canons are previous intellectual histories from which scholars can draw materials to construct narratives and honorific usages. However, these canons tend to stagnate over time. The only solution is to return to the intellectual history to break the stagnation and provide new data that will reveal that the canon was nothing more than a conventional construction of an underlying real history. If we apply these criteria to the case of our philosophy, what can we conclude?

Our answer is as follows: we need to undertake two deconstructive maneuvers on the studies of philosophy in Catalonia. Firstly, we need to reject the existence of non-scientific content in this history such as «*enfants terribles*» or heterodox thinkers. This can only be achieved by disassembling the canon constructed by contemporary scholars, who have rightly aimed to be critical of historicism. However, nowadays, the canon has become stagnated and censors the study of certain authors and restricts philosophy in Catalonia to a narrow minority, primarily concentrated in the academic circles of the early 20th century, from which

the majority of contemporary scholars emerge. How can we dismantle this canon? With more and better intellectual histories. If it is shown that beyond the currently celebrated names there philosophical life, and that those who are now considered heterodox were, in some cases, just as or even more influential than their academic peers, the "scientific" doxology of our time will collapse under its own weight. This is one of the tasks left for the future.

Finally, there is a second deconstructive maneuver we need to undertake: discrediting once and for all the phantom of historicism. If contemporary scholars have stagnated the study of our philosophy, it has been precisely out of fear of being accused of nationalism. To study the history of philosophy in Catalonia is deemed unscientific and ideological. These criticisms have caused scholars to withdraw into an aggressive posture, limiting themselves to authors recognized by circles outside their own community, particularly Spanish ones. However, this is a misinterpretation of the facts. Studying our philosophical history is no less scientific than to study that of any other community, or the history of any other intellectual or cultural phenomenon restricted to a specific territory. Is it nationalist to study the megalithism of French Brittany? The historian may have an underlying nationalist motivation, but this does not necessarily affect the scientific quality of their object of study. The study does not become nationalist because of it. The territorial limits of an investigation are positive because they allow a phenomenon to be examined in greater detail. Consider the history of libertine thinkers in France, for example, to give a philosophical example. Who questions the scientific quality of Michel Onfray's studies?

We believe that the most valuable tool is precisely the one we have presented in this doctoral thesis: deconstructing the history of the debate on Catalan national philosophy. Ultimately, this study is an example of intellectual history, one which reveals the insufficiency and relativity of philosophical historicism. There have been as many currents and uses of philosophical heritage as there have been Catalan ideologies. Recognizing this enables the historian to take distance from the debate, not by criticizing it, but by comprehending it. By understanding the miseries of the discussion between Torras i Bages and Bové, for example, we can realize how malleable philosophical heritage is, allowing almost anything to be said at any time. Furthermore, understanding the exact argumentative workings of this historiographical genre allows us to avoid it. The fear of being historicist dissipates, as we can precisely identify if we are committing the fallacies studied earlier. There is no longer any doubt: we know what to avoid and how to avoid it. There is no longer any justification for being paralyzed by fear of historicism. With knowledge of the debate on Catalan national philosophy, we can take a step further, move beyond this impasse, and begin cultivating the intellectual history of Catalonia. Only then will it be possible to write an authentic "History of Philosophy in Catalonia" and to teach it in universities.

From now on, our academic goal is to bring to light the work of forgotten Catalan philosophers (such as Josep Torres Tribó, whose work we recently reedited)²³⁴⁴ and to study unexplored aspects of our heritage (such as the philosophical relationship between Pujols and Dalí).²³⁴⁵ But what do we hope to achieve with our task? We believe that the question remains trapped by historicism. There is no good reason to study the history of philosophy in the Catalan Countries more than any other. There is no doubt that those of us who dedicate ourselves to studying the history of philosophy have our own motivations, and, why not say it, they may be nationalist. We enjoy learning about and contributing new knowledge to our history. However, we insist that this personal motivations do not discredit our research, as long as it is carried out rigorously and scientifically. It is possible that in the future, these materials may be misused abusively by nationalists for political purposes rather than science. In fact, our model predicts that in times of political distress, historicist practices resurface. However, to avoid this misuse, we believe that there is only one cure: to remind them of the history of the debate we have examined, to make clear that they are making a scientific mistake and are not inventing anything new.

However, the paths to constructing Catalan identity can vary greatly. Who knows where they will lead and what will become of our heritage. The one thing we do know is that we are free to do with it as we please.

²³⁴⁴ PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (eds.), TORES TRIBÓ, Josep (2022) *Elogi de la mentida*. Cal·lígraf.

²³⁴⁵ PÉREZ, Max (2023). *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, fílòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

Cronologia

DEBAT SOBRE LA FILOSOFIA NACIONAL CATALANA

HISTÒRIA, CULTURA I FILOSOFIA ALS PAÏSOS CATALANS

1854 **Francesc Xavier Llorens i Barba, *Oración inaugural. Introducció als Països Catalans del gènere de la historiografia nacionalista de la filosofia.***

Neix Ramon Turró (Malgrat de Mar).

Juny: Pronunciament d'O'Donnell a Vicálvaro. Comença el Bienni Progressista.

Francesc Pi i Margall, *Reacción y revolución.*

Marià Cubí comença a publicar *La frenología y sus glorias. Lecciones de frenología.*

1855 Neix Pere Estasen (Barcelona).

1856 Neix Marcelino Menéndez Pelayo (Santander).

Juliol: Cop d'estat d'O'Donnell. Fi del Bienni Progressista. Barricades a Barcelona i València en defensa del progressisme.

1857

Maig: Mor Ramon Martí d'Eixalà.

1859

Maig: Restauració dels Jocs Florals de Barcelona.

Octubre: Comença la Primera Guerra del Marroc (1859-1860)

Setembre: Narcís Monturiol exhibeix públicament l'*Ictineu I* (primer submarí) al port de Barcelona.

1862 **Josep de Letamendi: «Ensayo de fisiología provincial» (*Revista de Catalunya*). Definició del caràcter etnològic català amb llarga tradició en el debat.**

Crisi a la indústria cotonera a causa de la Guerra Civil dels Estats Units (1861-1865).

1863 Josep Torras i Bages, alumne de Llorens i Barba a la Universitat de Barcelona.

Manuel Duran i Bas, *Consideraciones sobre la historia de la ciencia del derecho.*

Neix Gaietà Soler (Badalona).

1865 **Josep Leopold Feu: *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana* (Discurs a la Real Acadèmia de les Bones Lletres). Primer intrellocutor del debat.** Juny: Ministeri d'O'Donell.

1868 Neix Josep Pou i Batlle (Girona). Setembre: Revolució Gloriosa i inici del Sexenni Democràtic.
Octubre: Comença la Guerra dels Deu Anys contra Cuba.

1869 Neix Salvador Bové (Reus). Francesc Sunyer i Capdevila, *Dios*, primer manifest ateu dels Països Catalans.

1870 Josep Torras i Bages es trasllada a estudiar al seminari de Vic.
Neix Enric Prat de la Riba (Castellterçol).
Neix Pere Campreciós (Esplugues de Llobregat).
Març: Sublevació popular a Barcelona i Gràcia contra les lleves forçoses a la Guerra dels Deu Anys.
Novembre: Amadeu de Savoia, rei d'Espanya.
Desembre: Assassinat del general Joan Prim, president del Consell de Ministres.

1871 Menéndez Pelayo estudia a la Universitat de Barcelona els propers tres anys. Té Milà i Fontanals i Llorens i Barba com a professors.
Neix Joan Avinyó (Barcelona).

1872 Abril: Mor Llorens i Barba.
Neix Ignasi Casanovas (Santpedor).
Maig: Comença la Tercera Guerra Carlina (1872-1876)

1873 Neix Frederic Clascar (Santa Coloma de Farners).
Neix Norbert Font i Sagué (Barcelona).
Neix Ernest Vendrell (Barcelona).
Febrer: Primera República Espanyola.
Març: Proclamació de l'Estat Català de Baldomer Lostau.

1875	Neix Adolfo Bonilla y San Martín (Madrid).	Gener: Desembarcament d'Alfons XII a Barcelona. Agost: Martínez Campos ocupa la Seu d'Urgell. Fi de la Tercera Guerra Carlina a Catalunya. Mor Marià Cubí.
1876	Polèmica de la Ciència Espanyola contra els que neguen la inexistència d'una tradició de pensament a Espanya.	Juny: Aprovació de la Constitució de Cánovas del Castillo. Restauració Borbònica. Francesc Pi i Margall, <i>Las nacionalidades</i> .
1877	Pere Estasen, <i>El positivismo o el sistema de las ciencias experimentales</i>. Curs impartit a l'Ateneu Barcelonès on afirma que el caràcter filosòfic català és el positivista.	Manuel Milà i Fontanals, <i>Principios de literatura general</i> .
1878	Neix Cosme Parpal (Maó).	Març: Creació de l'Ateneu Lliure de Barcelona, arran de la prohibició del curs d'Estasen i altres representant del positivisme català. Jacint Verdaguer, <i>L'Atlàntida</i> .
1879	Neix Tomàs Carreras i Artau (Girona).	Fundació de l'Acadèmia de Sant Tomàs de Barcelona, promoguda pel bisbe Urquinaona, de caràcter filosòfic, científic i teològic.
1880	Menéndez Pelayo, <i>Historia de los heterodoxos españoles</i> . Campreciós entra a estudiar al Seminari de Barcelona.	Octubre-Novembre: Primer Congrés Catalanista, per iniciativa de Valentí Almirall. Pompeu Gener, <i>La Mort et le Diable</i> . Amalia Domingo, <i>El espiritismo refutando los errores del catolicismo romano</i> . Antoni Comellas i Cluet, <i>Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia</i> .

1881	Bové entra a estudiar al Seminari de Barcelona, on passarà a formar part del cercle de Torras i Bages. Neix Eugeni d'Ors (Barcelona). Neix Diego Ruiz (Málaga).	
1882	Neix Francesc Pujols (Barcelona).	Juny: Fundació del Centre Català.
1883	Claudi Omar: «De la creació de una escola filosòfica catalana» (<i>L'Esperit Català</i>).	Juny: Segon Congrés Catalanista. Antoni Comellas i Cluet, <i>Introducció a la filosofia</i> .
1884		Juny: Mor Antoni Comellas i Cluet. Juliol: Mor Manuel Milà i Fontanals. Fèlix Sardà i Salvany, <i>El liberalismo es pecado</i> .
1885	Clascar inicia els seus estudis al seminari de Vic.	Gener: Memorial de Greuges adreçat a Alfons XII pel Centre Català. Novembre: Mor Alfons XII.
1886	Valentí Almirall, <i>Lo catalanisme</i> . Corrobora la tesi positivista d'Estasen i l'estén al caràcter etnològic català. Zeferino González, <i>Historia de la filosofía</i> , on parla de Sibiuda i que serà criticada per Bové deu anys més tard.	Maig: Coronació d'Alfons XIII i crisi econòmica. Jacint Verdaguer, <i>Canigó</i> . Josep Morgades restaura el monestir de Ripoll.
1887	Menéndez Pelayo, <i>Ciencia española</i> . Campreciós entra a l'ordre del caputxins. Passarà a ser conegut pel seu nom religiós: Miquel d'Esplugues.	Novembre: Fundació de la Lliga de Catalunya com a escissió del Centre Català. Pompeu Gener, <i>Herejías</i> .
1888	Neix Francesc Mirabent (Barcelona).	

1889	Josep Miquel Guàrdia tradueix <i>Lo Somni</i> de Bernat Metge al francès.	Elías de Molins: <i>Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX</i> .
1890	Clascar queda orfe i es tasllada a Vilafranca del Penedès amb unes ties. Entra en contacte personal amb Torras i Bages i, per consell seu, passa a estudiar al seminari de Barcelona els propers cinc anys.	Juny: Establiment del sufragi universal masculí a Espanya.
1891	Bové és professor al Seminari de Barcelona.	Josep Lluas i Pujals, <i>Qüestions socials</i> . Pompeu Gener, <i>Los cent consells del Consell de Cent</i> .
1892	Maig: Josep Torras i Bages, <i>La tradició catalana</i>. Primer estudi de <i>longue durée</i> sobre la història de la filosofia als Països Catalans. Comença el debat pròpiament dit. Jaume Collell escriu una ressenya positiva de <i>La tradició catalana</i> i l'anomena « <i>Pandectas</i> del Catalanisme» (<i>La Veu de Catalunya</i>). Setembre: Crítica del marquès d'Olivart a <i>La tradició catalana</i> (<i>L'Avenç</i>), negant l'existència d'una filosofia nacional catalana. Octubre-Novembre-Gener: Topada entre Torras i Bages i Pompeu Gener a la premsa sobre la figura de Renan (<i>L'Avenç</i>).	Març: Bases per la Constitució Regional Catalana (Bases de Manresa).
1893	Febrer-Març: Rèplica a l'article del marquès d'Olivart signada amb el pseudònim "Escolástich" i titulada «Lo pensament català». (<i>La Veu de Catalunya</i>). Abril: Publicació de la revista <i>La tradició catalana</i> , dirigida per Gaietà Soler. Maig: Bové: <i>Lo Canonge Pau Clarís. Ensaig crítich</i> . Premi del Certamen Catalanista de la Joventut Catòlica.	Octubre: Comença la Guerra de Melilla. Novembre: Bomba del Liceu.

Octubre: Vetllada literària de Vilafranca del Penedès en honor a Torras i Bages i *La tradició catalana*.

1894 Maig: Bové, *Institucions catalanes*. Premi dels Jocs Florals de Barcelona; i «L'escola jurídica catalana: en Francesc Martí i Viladamor» (*La tradició catalana*).

Juny: Clascar, «En Lluís Vives» (*La tradició catalana*).

Tomàs Carreras i Artau comença els estudis de dret i filosofia a la Universitat de Barcelona.

Diego Ruiz arriba a Barcelona.

1895 Maig: Clascar, *Estudi de la filosofia a Catalunya en lo segle XVIII*. Premi dels Jocs Florals de Barcelona.

Maig: Bové, *Estudi sobre'l Bisbe d'Ossa En Vidal de Camyelles, consultor del Rey Don Jaume y sa significació jurídica*. Premi dels Jocs Florals de Barcelona.

Juny: Bové és ordenat prevere. És destinat a la parròquia de Sant Joan de Gràcia. Comença a preparar un assaig sobre Sibiuda i es posa en contacte amb Josep Miquel Guàrdia.

Pou i Batlle és ordenat sacerdot i comença a exercir de professor al Seminari de Girona.

Juny: Neix Joaquim Xirau (Figueres).

Juliol: Clascar, «Lluís Vives y les llengües vulgars» (*La Veu de Catalunya*).

1896 Gener: Bové entra en contacte epistolar amb Menéndez Pelayo.

Narcís Oller, president dels Jocs Florals, encarrega a Torras i Bages jutjar l'assaig de Bové sobre Sibiuda. S'hi nega per esments a la seva persona i és substituït per Celestí Ribera.

Maig: Execució d'anarquistes a Montjuïc.

Febrer: Comença la Guerra d'Independència de Cuba.

Octubre: Afer Odón de Buen, catedràtic de zoologia de la Universitat de Barcelona i introductor del darwinisme a Espanya. Inclusió del seu *Tratado elemental de Zoología* a l'índex de llibres prohibits i acomiadament. Grans aldarulls estudiantils.

Verdaguer comença a publicar els articles *En defensa pròpia*.

Juny: Atemptat del carrer dels Canvis Nous de Barcelona, seguida per l'onada de repressió del Procés de Montjuïc. Desarticulació efectiva del lliurepensament català.

Agost: Comença la insurrecció a Filipines.

Maig: Clascar i Norbert Font i Sagué, *Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual*. Premi dels Jocs Florals de Barcelona.

Maig: Bové, *Assaig crític sobre'l filosoph barceloní en Ramon Sibiuda*. Premi dels Jocs Florals de Barcelona.

Juny: L'*Assaig* de Bové és censurat favorablement per Esteve Pibernat, canonge del bisbat de Barcelona. Es publica en un tiratge a part.

Agost: Bové comença la traducció catalana del *Llibre de les criatures* de Sibiuda.

Novembre: Clascar contesta per carta a Prat de la Riba, qui li havia demanat l'opinió sobre l'*Assaig* de Bové. Clascar acusa a Bové de plagi i heretgia, i recomana a Prat que redacti un article.

Desembre: Gaietà Soler intenta publicar uns articles de crítica a l'*Assaig* de Bové a *La Veu de Montserrat*. El bisbe Morgades li ho impedeix, aconsellat per Torras i Bages.

Desembre: Clascar publica els seus articles de crítica sobre l'*Assaig* de Bové i en defensa del paradigma de Torras i Bages (*Revista de Catalunya*).

31 de desembre: Gaietà Soler denuncia Bové al bisbat de Barcelona.

1897 Gener: Es forma el tribunal censor de l'*Assaig* de Bové.

Gener: Joaquim Sellas publica una crítica de l'*Assaig* a *La Veu de Montserrat*.

Març: Bové redacta una contesta a Sellas que no s'arribarà a publicar.

Agost: Assassinat de Cánovas del Castillo.

4 d'abril: condemna eclesiàstica de l'*Assaig*. L'edicta de prohibició de l'obra es publica el dia 23 al *Bulletí del bisbat*, amb el text de retracció de l'autor. Retirada dels exemplars.

Abril: Prat de la Riba publica una crítica a l'*Assaig* de Bové a la *Revista Jurídica*.

Tomàs Carreras i Artau guanya el certamen de l'*Asociación Literaria de Gerona* i entra en contacte amb Pou i Batlle, que era membre del jurat.

Agost: Bové és destinat a la parròquia de Sant Julià d'Arbòs (Baix Penedès). Una part de la premsa catalanista ho denuncia com un desterrament.

Desembre: Bové és traslladat a la parròquia de Sant Genís de Torrelles de Foix (Alt Penedès). Adquireix l'edició Magnúncia de les obres de Ramon Llull i es posa a estudiar-les.

Mor Josep Miquel Guàrdia.

1898 Març: Clascar escriu a Bové suplicant-li que el perdoni per la seva intervenció a la polèmica i la prohibició de l'*Assaig*.

Abril: Bové és traslladat a la parròquia de Santa Maria de Bellver (Alt Penedès).

Juliol: Bové és traslladat a la parròquia de Santa Maria de Martorell (Baix Llobregat), on residirà els propers sis anys. Allà coneix un jove Francesc Pujols.

Setembre: Bové es gradua en batxiller i es llicencia en sagrada teologia a Tarragona, com a exigència de la seva condemna.

Novembre: es funda l'Agrupació Escolar Ramon Llull.

Abril: Guerra hispano-estatunidenca. Desastre de Cuba i perdua definitiva de les colònies espanyoles.

l'Assoació Escolar), on es defensa per primera vegada que Lull és el filòsof nacional de Catalunya.

Al mateix moment, Bové imparteix un curs sobre Lull a la mateixa Associació Escolar.

Gaietà Soler torna a denunciar Bové per l'*Homenatge* i publica uns articles de crítica a *Lo Missatger del Cor de Jesús*. Bové ho qualifica públicament de «misèries de vehinat».

Febrer: Algarra imparteix un curs titulat *La filosofia catalana y l'escola luliana. Historia d'aquesta escola fins al segle XVI*.

Abril: La polèmica per l'*Homenatge* es trasllada a la premsa. Entre d'altres, Clascar surt en defensa de Bové, però en contra d'Algarra.

El bisbe Casañas rebutjarà la denúncia de l'*Homenatge* i tot quedarà en un no res.

Octubre: es publica la *Revista luliana*, dirigida i finançada per Bové, on farà gran part de la seva divulgació.

Bové: *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya* (inèdit). Contesta als articles de Clascar contra Algarra i proposta messiànica de Catalunya com a nació filosòfica.

Francesc Ferrer i Guàrdia funda l'Escola Moderna.

Pompeu Gener, *Inducciones*.

Novembre: Mor Pi i Margall.

1902 **Març: conferència de Bové a l'Ateneu Barcelonès: *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Es publica com a llibre poc després.**

Abril: Pou i Batlle ressenya positivament l'obra de Bové (*Revista Vida*).

Diego Ruiz guanya una beca per anar a estudiar a Bolonya. Contacte amb Giossè Carducci.

Juny: Mor Jacint Verdaguer.

Josep Daurella, catedràtic de Lògica a la Universitat de Barcelona.

- 1903 Gener: Comença el Primer Congrés Universitari Català, presidit per Algarra.
- Maig: Vaga general a Barcelona.
- Es conformen els Estudis Universitaris Catalans.
- Febrer: En el Congrés, un jove Eugeni Ors defensa la necessitat d'introduir «ensenyances especulatives» a la futura Universitat Catalana. Bové i Antoni Casellas li presenten una esmena per crear càtedres de Teologia i Filosofia lul·lianes.
- Joan Maragall, *Elogi de la paraula*.
- Miguel Asín Palacios publica una crítica negativa a *La Filosofia Nacional de Catalunya* de Bové a la *Revista de Aragón*.
- Juliol: L'associació Catalunya Vella de Vic, presidida per Lluís Bertran Nadal, organitza una sessió apologètica a Balmes a la seva casa mortuòria. Collell hi llegeix un discurs sobre l'encaix de Balmes amb l'escolàstica. Neix el Noucentisme catòlic.
- Bonilla y San Martín: *Luis Vives y la filosofía del renacimiento*.
-
- 1904 Gener: D'Ors: «Fragments de la “Metafísica de l'Inquietud”» (*Universitat Catalana*). Crítica a la filosofia catalana del segle XIX, especialment contra Balmes.
- Pujols, *Llibre que conté les poesies de Francesc Pujols*.
Opera prima.
- Maig: Neix Salvador Dalí (Figueres).
- Març: Pou i Batlle pronuncia un sermó catalanista a Girona publicat amb el títol *Per Catalunya*.
- Juliol: Sessió apologètica de Balmes al temple romà de Vic. Clascar hi llegeix: *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*.**
- Diego Ruiz passa una temporada a París. Contacte amb Émile Boutroux.
-
- 1905 Març-Abril: Tomàs Carreras i Artau: *La filosofía del derecho en el Quijote*. Imparteix un curs sobre el tema a
- Novembre: Fets del ¡Cu-Cutl!
Gabriel Alomar, *El futurisme*.

l'Ateneu Barcelonès que qualifica del primer cicle «Concepcions ètiques a Espanya».

Maig: Cartell del Certamen de Ciències Eclesiàstiques, iniciativa de Bové, per a treballs de filosofia i teologia.

Juliol: Sessió apologètica de Balmes al temple romà de Vic. Josep Maria Baranera i llegeix el discurs *Balmes y la seva obra apologètica*.

Novembre-Desembre: Darrer número de la *Revista luliana* de Bové. S'anuncia la creació d'una Acadèmia Filosòfica Catalana.

Diego Ruiz torna a Espanya. Estada a Madrid. Coneix Eugeni d'Ors. Retorn a Barcelona i publicació de *Genealogía de los símbolos*.

1906 Gener: Diego Ruiz reclama públicament un retorn filosòfic a Ramon Llull. Conferència a l'Ateneu Barcelonès.

Març: Primer anunci a la premsa sobre la fundació de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics, iniciativa de Bové.

Març: Diego Ruiz publica *Llull, maestro de definiciones*. Glossa elogiosa d'Eugeni d'Ors.

Maig: Miquel Cabeza Samsó guanya el premi per estudiants de l'Agrupació Escolar Robert pel seu *Estudi Crítich de Ramon Llull*.

Juny: Cabeza publica un article d'elogi a Ruiz (*El Poble Català*). Tres dies després, Ruiz publica la contesta al mateix diari que posa la llavor per la Fundació Catalana de Filosofia.

Juliol: Sessió apologètica de Balmes al temple romà de Vic. Discurs de Francesc Albó.

Gener: Eugeni d'Ors comença a publicar el *Glossari*.

Març: Formació de Solidaritat Catalana.

Maig: Mateu Morral atempta contra Alfons XIII a Madrid.

Juny: Vaga general a Barcelona.

Octubre: Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana, a càrrec de Antoni Maria Alcover.

Prat de la Riba, *La Nacionalitat Catalana*.

Juliol: Primera reunió de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics.

Juliol: Manifest de Ruiz per a la futura Fundació Catalana de Filosofia (*El Poble Català*). Aquella mateixa setmana es celebra la primera reunió preparatòria.

Agost: Articles de Ruiz i Cabeza (*El Poble Català*) que posen de manifest tensions internes entre els organitzadors de la Fundació. Segona i tercera reunions.

Setembre: Festa del Prat de Dalt (Sant Feliu de Codines). Idolatrització de la masia on Balmes va escriure *El Criterio*. Collell hi pronuncia un discurs.

Setembre: Ernest Vendrell critica a la premsa l'empresa de l'Acadèmia de Bové i lloa la Fundació de Ruiz amb l'article «De la preparació a totes les coses catalanes» (*Catalònia*).

Desembre: Sessió inaugural de la Fundació Catalana de Filosofia a l'Ateneu Barcelonès. Participació de Bonilla y San Martín. Primera sessió, en forma de seminari, pocs dies després al local de l'Agrupació escolar Ramon Llull.

Desembre: Bové contesta Vendrell i proposa la fundació d'una Càtedra Balmesiana a Barcelona (*La Veu de Catalunya*).

1907 Gener: S'aproven els estatuts de l'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics i s'inaugura. Queda presidida per Modesto Hernández Villaescusa.

Febrer: Ramon Alomà imparteix el cicle *El sobrenaturalisme y'ls intellectuals* en el marc de l'Acadèmia.

Abril: Victòria electoral de Solidaridad Catalana.

Juny: Fundació de l'Institut d'Estudis Catalans. S'hi instal·len uns bustos de tres filòsofs catalans: Llull, Eiximenis i Vives, obra de Josep Clarà.

Agost: Fundació de Solidaritat Obrera.

Maig: Mor Ernest Vendrell.

Juny: Certamen de Ciències Eclesiàstiques, organitzat per Bové des de l'Acadèmia. Pou i Batlle hi llegeix el seu discurs *La Filosofia Catalana*.

Juliol: Sessió apologètica de Balmes al temple romà de Vic. Discurs d'Enric Pla i Deniel, *L'obra de Balmes en la història de la filosofia de la història*.

Juliol: Represa de les activitats de la Fundació Catalana de Filosofia de Ruiz. El mateix mes publiquen *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura*, resum de les classes de Ruiz. Comencen el comentari de l'Ètica de Spinoza, el *Discurs del mètode* de Descartes i les *Meditacions cristianes* de Malebranche.

Agost: L'Acadèmia Catalana d'Estudis Filosòfics fa una donació per erigir un monument a Milà i Fontanals. Desaparició de la institució.

Octubre: Represa de l'activitat de la Fundació Catalana de Filosofia, després d'estiu. Sessió inaugural del curs a l'Ateneu Barcelonès. Ruiz pronuncia el discurs *Bernat Metge i el problema de la immortalitat contingent de l'ànima humana*. Tanmateix, el curs no es va reprendre. Desaparició de la institució.

Campreciós funda *Revista de Estudios Franciscanos*. En un dels primer articles, critica *La Filosofia Nacional de Catalunya* de Bové.

1908 Maig: Bust a Milà i Fontanals al Parc de la Ciutadella de Barcelona (obra de Manuel Fuxà). Menéndez Pelayo hi fa un discurs. Pere Coromines, *La vida austera*.

Al mateix moment, es posa la primera pedra del monument a Milà i Fontanals de Vilafranca del Penedès, iniciativa de Torras i Bages.

Juny: Ruiz guanya les oposicions i pren possessió del càrrec de director del manicomi provincial de Girona, on es trasllada.

Agost: D'Ors participa al III Congrés Internacional de Filosofia a Heidelberg.

Bové: *El sistema científico luliano*. Sistema filosòfic propi encobert en la paraula de Lull.

D'Ors publica la glossa «S'hi parla de raça», on afirma que la seva tasca i pensament són lul·lians.

1909 Agost: D'Ors participa al VI Congrés de Psicologia de Ginebra.

D'Ors publica una glossa on ressenya elogiosament el *Sistema científico luliano* de Bové.

Juliol-Agost: Revolta popular a Barcelona coneguda com la Setmana Tràgica.

Octubre: Afusellament de Francesc Ferrer i Guàrdia. El seu procés comporta una mobilització internacional que fa caure el govern de Maura.

Maragall, *Elogi de la poesia*.

Mor Amalia Domingo.

1910 Setembre: Congrés Apologètic del Centenari de la mort de Balmes a Vic. A la mateixa ciutat, creació d'una Biblioteca Balmesiana.

Joaquim Miret i Sans redescobreix la tomba d'Anselm Turmeda a Tunis.

1911 Gener: D'Ors, «El renovamiento de la tradición intelectual catalana» (*La Cataluña*).

Març: Tomàs Carreras i Artau: catedràtic d'ètica a la Universitat de Barcelona. Funda l'Arxiu de Psicologia i Ètica hispana.

Ferrer i Guàrdia, *La Escuela Moderna: póstuma explicación y alcance de la enseñanza racional*.

Ernest Vendrell, *Escrits* (pòstums).

Imparteix el segon cicle d'Ètica hispana a la Universitat de Barcelona, dedicat a la filosofia de Vives. Dedicava una sessió a la relació de Vives amb la tradició intel·lectual catalana.

Clascar s'incorpora com a bibliotecari de la Secció Filològica de l'IEC. Passa a dedicar-se a la traducció de la Bíblia en català.

Ramon Turró entra a la Secció de Ciències de l'IEC.

Traducció al català de *El Criterio*, obra de Collell i amb notes de Clascar, qui abandona el debat de la filosofia nacional.

Bové: *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento*. Última obra. Intent de conciliació entre el tomisme i el lul·lisme.

Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española (siglos VIII-XII: judíos)*.

1912 Gener: Número extraordinari de la revista *Cataluña* sobre filosofia catalana. Primera atologia de textos sobre la història de la filosofia als Països Catalans.

Maig: Mor Menéndez Pelayo.

Jaume Serra Húnter, catedràtic d'història de la filosofia a la Universitat de Barcelona.

Turró, *Orígens del coneixement: la fam* i «La Criterologia de Jaume Balmes».

Octubre: Neix Josep Ferrater Mora.

1913 Torras i Bages no vol entregar els apunts de les classes de Llorens i Barba a Tomàs Carreras i Artau.

1914 Cosme Parpal guanya la plaça de catedràtic de psicologia a la Universitat de Barcelona. Eugeni d'Ors, la perd. Fundació de la Mancomunitat de Catalunya, presidida per Prat de la Riba.

D'Ors comença un seminari privat o esotèric de filosofia a l'IEC. Hi assisteixen Alexandre Galí, Joan Crexells, etc.

Agost: L'estat espanyol es declara neutral en el conflicte de la Primera Guerra Mundial.

Cosme Parpal, *Antecedentes de la escuela filosófica catalana.*

1915 Gener-Abril: Tomàs Carreras i Artau funda l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya.

Imparteix el tercer cicle d'Ètica hispana a la Universitat de Barcelona, dedicat a Llull. A la darrera sessió relaciona Llull amb la psicologia del poble català.

Febrer-Abril: Polèmica entre Bové i Carreras i Artau a *El Correo Catalán*. Bové, convalescent i moribund, crítica a Carreras i Artau per haver afirmat que calia recuperar l'*Ars Magna* (i no superar-la) i per haver titllat Llull de «Don Quixot català».

Juny: Mor Bové.

1916 Febrer: Mor Torras i Bages.

Josep Bernat i Duran, *Ànima Catalana.*

Sisè centenari de la mort de Ramon Llull. Actes, exposicions i publicacions de tot tipus exploren a Llull com a pensador català. D'Ors li dedica varies glosses i textos.

D'Ors publica *Prolegomena laurentiana. Col·lecció de documents per a la reconstrucció de la filosofia de Xavier Llorens i Barba* (Arxius de l'Institut de Ciències).

Abril: Triomf electoral de la Lliga Regionalista de Catalunya.

Juliol: Assemblea de parlamentaris a Barcelona demanant l'obertura de les Corts i la reforma constitucional.

1917 Juliol: Mor Prat de la Riba.

D'Ors publica *La metafísica de Francesc Xavier Llorens i Barba* (recull de documentació inèdita).

Crisi espanyola. Revoltes obreres per l'encariment de la vida i la fallida d'alguns sectors.

1918	<p>Pujols, <i>El Concepte general de la ciència catalana.</i></p> <p>Setembre: Joan Crexells ressenya favorablement el <i>Concepte</i> de Pujols.</p>	<p>Gener: Comença la pandèmia coneguda com la grip espanyola (1918-1920).</p> <p>Desembre: Projecte d'Estatut d'Autonomia.</p>
1919	<p>Febrer: Mor Clascar.</p>	<p>Febrer-Abril: Vaga de la Canadenca.</p> <p>Abril: Decret que assegura la jornada laboral de vuit hores.</p>
1920	<p>Defenestració d'Ors.</p> <p>Es publiquen les <i>Lecciones de Filosofia</i> de Llorens i Barba gràcies als apunts de Josep Balari.</p> <p>Mirabent es llicencia a la Universitat de Barcelona. Durant els seus estudis entra en contacte amb Serra Húnter.</p> <p>Aniceto Olano, basc, estudia filosofia a la Universitat de Barcelona els propers dos anys. Entra en contacte amb Parpal, Serra Húnter i Carreras i Artau i participa en la laboratori de psicologia de Barcelona de la Mancomunitat sota la iniciativa de Georges Dwelshauvers i d'Ors.</p> <p>Jubilació de Pou i Batlle com a catedràtic.</p> <p>Novembre: Mor Pompeu Gener.</p>	<p>Fallida del Banc de Barcelona. Inici d'una crisi econòmica.</p> <p>Comença l'època del pistolisme.</p> <p>Novembre: Assassinat de Francesc Layret.</p>
1921		<p>Març. Assassinat de Dato, president del Consell de Ministres.</p> <p>Juliol: Desastre d'Annual i Monte-Arruit.</p>
1922		<p>Juny: Escissió de la Lliga Regionalista i fundació d'Acció Catalana per Nicolau d'Olwer.</p> <p>Macià funda Estat Català.</p>

Santiago Valentí Camp, *Ideòlogos, teoritzants y videntes*.

1923 Gener: Fundació de la Societat Catalana de Filosofia, presidida per Turró i Bordoy Torrents. A final d'any, publicació d'un únic *Anuari*.
Setembre: Cop d'estat de Miguel Primo de Rivera, capità general de Catalunya. Inici del Directori Militar.

Casanovas funda la Biblioteca Balmesiana de Barcelona i promou la publicació de les obres completes de Balmes i Torras i Bages.

Març: Mor Parpal.

1924 Febrer: Bonilla y San Martín imparteix un curs de *Filosofia catalana* a la Universitat de Barcelona.
Turró, *La disciplina mental*.
Prudenci Bertrana, *Jo! Memòries d'un metge filòsof*.
Novel·la basada en l'estada de Ruiz a Girona com a director del manicomi provincial.

1925 Gener: Fundació de *Criterion*, la primera revista de filosofia en català, dirigida per Campreciós i amb oberta orientació tomista. Tindrà una secció dedicada a la història de la filosofia als Països Catalans.
Juliol: Suspensió de la Mancomunitat de Catalunya.
Desembre: Pas al Directori Civil.

Jaume Serra Húnter, *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX*.

Josep Milà i Camps, president de la Diputació de Barcelona i director de la comissió liquidadora de la Mancomunitat, dirigeix la segona decoració mural del Saló de Sant Jordi de l'actual edifici de la Generalitat de Catalunya. Múltiples artistes retraten filòsofs catalans.

Joan Avinyò, *Historia del lul·lisme*.

1926 Juny: Mor Turró.
Juny: Fi de la Guerra del Marroc.
Fracàs de la conspiració de la Nit de Sant Joan (Sanjuanada).

		<p>Novembre: Fets de Prats de Molló, planificats per Francesc Macià.</p> <p>Desembre: Mor Joan Crexells.</p> <p>Pujols, <i>Història de l'hegemonia catalana en la política espanyola al segle XIX</i>.</p> <p>Cristòfor de Domènech, <i>Carnet d'un heterodox</i>.</p>
1927	<p>Mirabent es doctora a Madrid. A partir d'aleshores, professor auxiliar a la Universitat de Barcelona (fins a 1931).</p> <p>Publica l'article «Els estudis filosòfics a Catalunya» (<i>Revista de Catalunya</i>), on afirma que no hi ha una autèntica tradició filosòfica catalana més enllà del segle XIX.</p> <p>Pujols, <i>La visió artística i religiosa d'en Gaudí</i>. Entra en contacte amb Salvador Dalí.</p>	<p>Juliol: Fundació de la Federació Anarquista Ibèrica (FAI) a València.</p> <p>Joaquim Xirau, <i>El sentido de la verdad</i>.</p> <p>Setembre: Mor Josep Daurella.</p>
1928	<p>Comença el cicle de Conferències de l'Ateneu Barcelonès on participen els filòsofs catalans de la Universitat de Barcelona.</p> <p>Tomàs Carreras i Artau, <i>Orígenes de la filosofia de Raimundo Sibiuda</i>.</p> <p>Joan Tusquets, <i>Assaigs de crítica filosòfica</i>, on s'hi inclouen estudis sobre filòsofs catalans.</p>	<p>Joaquim Xirau, catedràtic de Filosofia a la Universitat de Barcelona.</p> <p>Josep Torres Tribó, <i>Elogi de la mentida</i>.</p> <p>Salvador Dalí, <i>Manifest groc</i>.</p>
1929		<p>Març-Abril: Aldarulls a la Universitat de Barcelona i altres de l'estat. Tancament dels centres.</p> <p>Juny: Exposició Internacional de Barcelona.</p>
1930		<p>Gener: Dimissió de Primo de Rivera. Govern del general Berenguer (Dictablanda).</p> <p>Agost: Pacte de Sant Sebastià.</p>

Novembre: Vaga general a Barcelona.

Pere Màrtir Rosell i Vilar, *La Raça*.

1931 Tomàs Carreras i Artau, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*.

Pujols, *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Història* (escrit per Josep Pla). Topada amb Campreciós per la fundació de la Religió Catalana.

Març: Fundació d'Esquerra Republicana de Catalunya.

Abril: Proclamació de la República després de les eleccions municipals. Macià declara la República Catalana. Tres dies després es converteix en Generalitat de Catalunya.

Agost: Plebiscit del projecte d'Estatut d'Autonomia de Catalunya (Estatut de Núria).

1932 Casanovas, *Balmes: la seva vida, el seu temps, les seves obres*; i Josep Finestres. *Estudis biogràfics*.

Març: Mor Collell.

Gener: Decret de dissolució de la Companyia de Jesús.

Gener: Sublevacions anarquistes arreu dels Països Catalans i vaga general a València.

Agost: Pronunciament fallit del general Sanjurjo (Sanjurjada).

Setembre: s'aproba la Llei de Bases de la Reforma Agrària.

Octubre: Fundació d'Unió Democràtica.

Agustí Esclassans, *Primer llibre del sistema*.

1933

Gener: Revolta anarco-sindicalista arreu d'Espanya. Fets de Casas Viejas.

Juny: Decret que atorga autonomia a la Universitat de Barcelona.

Novembre: Victòria electoral de la dreta espanyola. Comença el Bienni Negre.

1934 **Olano, conegut amb el nom religiós de Miguel de Alzo, publica *La filosofia basca* basada en la historiografia nacionalista de la filosofia que ha**

Octubre: Fets d'Octubre. Sublevació de la Generalitat de Catalunya i declaració de l'Estat

heretat de la seva estada a la Universitat de Barcelona.

Català. Empressonament del govern i suspensió de l'Estatut de Núria.

Josep Ferrater Mora comença la llicenciatura de filosofia a la Universitat de Barcelona.

Serra Húnter, *Sentit i valor de la nova filosofia*.

Alexandre Deulofeu, *Catalunya i l'Europa futura*.

1935 VII centenari de la promulgació de les *Decretals* de Gregori IX. Surt un número extraordinari de la revista *Catalunya Social* dedicada a Ramon de Penyafort (iniciativa original de Clascar l'any 1912).

Dalí, *La conquete de l'irrationnel*.

1936 Cinquè centenari de la mort de Ramon Sibiuda. La revista *Criterion* li dedica alguns articles.

Febrer: Victòria electoral del Front d'Esquerres. Alliberament i restabliment del govern Companys.

Juliol: Assassinat dels principals col·laboradors de *Criterion* per part de la FAI: Martí de Barcelona, Martí Albanell i Ignasi Casanovas.

Juliol: Aixecament militar al Marroc. Comença la Guerra Civil i la Revolució.

Mirabent, *De la bellesa*.

Quadre sintètic

Interlocutor	Obra principal	Definició del caràcter filosòfic català	Filòsof nacional
Josep Leopold Feu	<i>Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana</i> (1865)	Sentit comú, psicologisme i espiritualisme cristià	Francesc Xavier Llorens i Barba
Claudi Omar	<i>De la creació de una escola filosòfica catalana</i> (1883)	-	-
Josep Torras i Bages	<i>La tradició catalana</i> (1892)	Seny/pragmatisme, assimilacionisme i romanitat	Ramon de Penyaafort
Frederic Clascar (1)	<i>Estudi sobre'l caràcter del poble català</i> (1895)	Seny i observació psicològica	Joan-Lluís Vives
Salvador Bové (1)	<i>Assaig crític sobre'l filosòf barceloní en Ramon Sibiuda</i> (1895)	Seny, just medi i psicologisme	Ramon Sibiuda
Salvador Bové (2)	<i>La Filosofia Nacional de Catalunya</i> (1902)	Psicologisme, metafísica, harmonia i crítica	Ramon Llull
Frederic Clascar (2)	<i>Estructura mental i significació filosòfica de Balmes</i> (1904)	Sentit comú (seny) i escepticisme	Jaume Balmes
Josep Pou i Batlle	<i>La Filosofia Catalana: sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitat de sa restauració</i> (1907)	Eclecticisme, observació antropològica i sentit pràctic	-

Diego Ruiz	<i>Llull, maestro de definiciones</i> (1906); Fundació Catalana de Filosofia (1906-1908)	-	Ramon Llull
Eugeni d'Ors	Glosses; <i>El renovamiento de la tradición intelectual catalana</i> (1911)	-	Ramon Llull
Cosme Parpal	<i>Antecedentes de la escuela filosófica catalana</i> (1914)	Psicologisme i observació	Ramon Martí d'Eixalà
Josep Bernat i Duran	<i>Ànima catalana</i> (1916)	Pragmatisme, assimilació i cristianisme	Ramon Llull-Jaume Balmes
Francesc Pujols	<i>Concepte general de la ciència catalana</i> (1918)	Psicologisme, observació i anàlisi (+mètode català/lul·lià: anàlisi, síntesi i deducció).	Ramon Llull
Jaume Serra Húnter /Francesc Mirabent	<i>Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX</i> (1925); <i>Els estudis filosòfics a Catalunya</i> (1927)	Llatinisme	Francesc Xavier Llorens i Barba

Bibliografia

- A.B. (12/12/1896) «Libros Nuevos. Assaig crítich sobre philosoph barceloní en Ramón Sibiude». *La Unión Católica*, p. 36.
- ALCOBERRO, Ramon (1987) «El debat de la filosofia a Catalunya: entre filosofia i política». Dins: IBÍDEM *et al. El pensament a Catalunya*. El Llamp, pp. 11-24.
- (2007) «Sunyer i Capdevila: un cásico del materialismo en la Catalunya del ochocientos». Dins: SUNYER I CAPDEVILA, Francesc. *Dios. El primer manifesto ateo del pensamiento catalán del siglo XIX*. Cedel, pp. 3-38.
- (2012) «Per llegir el *Concepte general de la ciència catalana*». Dins: PUJOLS, Francesc. *Concepte general de la ciència catalana*. Andana, pp. I-XI.
- ALGARRA, Josep (1901) «Necesitat d'una restauració luliana». *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç, pp. 65-69.
- ALMIRALL, Valentí (1979) *Lo catalanisme*. Edicions 62.
- ALOMÀ, Ramon (1910) *El sobrenaturalismo y los intelectuales*. Ed. Librería Católica Internacional-Luis Gili.
- ALONSO-NÚÑEZ, José Miguel (1994) «La metodologia històrica de Paulo Orosio». *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 45(136), pp. 373-379.
- ALTURO, Jesús (2007) «El cardenal Salvador Casañas i Pagès segons el record del doctor Fèlix Sardà i Salvany en els anys d'estudiants al seminari de Barcelona». *Analecta sacra tarraconesa. Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, 80, pp. 219-230.
- (2008) «Un *Hymnus in honorem sanctae Caeciliae virginis et martyris* compost l'any 1880 i el seu autor». *Faventia*, 31(1-2), pp. 243-251.
- ALZO, Miguel de (1934) *Filosofía vasca*. Donostia: Euskaltzaleak.
- ANGLÈS, Misericòrdia (1991) «Balmes en l'obra de Josep Pla». *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 40 (103), pp. 43-50.
- (1998) *El pensament de Francesc Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*. Institut d'Estudis Catalans.
- (2007) «El lloc de Turró en la tradició filosòfica catalana: una lectura de l'article *Criteriologia de Jaume Balmes*». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Ramon Turró, científic i pensador*. Documenta Universitaria.
- ARQUÉS, Rossend (1992) «Ramon Llull, mirall Orsià i Noucentista». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale, Sezione Romanza*, XXXIV, pp. 113-132.
- ARREIRO, Xosé Luis (1992) *O pensamento galego. Na história (Aproximación Crítica)*. Servicio de publicaciones e intercambio científico.
- ARROYO, Salvador (2002) «L'àngel del campanar del Vendrell: artesans, argenters i dauradors-1784». *De Penedès*, pp. 23-42.
- ARTAL, Francesc. «Algarra Postius, Jaime» (s.d.) *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/21961/jaime-algarra-postius> [Consultat el 12/03/21]
- ARTAMENDI, José Antonio (1978) «Pensadores vascos». *Cultura vasca II*, pp. 137-204.
- ASÍN PALACIOS, Miguel (02/1903) «Notas». *Revista de Aragón*, pp. 138-139.

Association for the study of the history of philosophies and social thought of China's ethnic minorities (s.d.) Extret de: <http://www.mpsc.org.cn/about.asp?id=15>

AULADELL, Joaquim (2015) «Pujols, publicista». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria , pp. 299-314.

AULARD, Alphonse. (1909). *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême*. Félix Alcan editeur.

AVINYÓ, Joan & BOVÉ, Salvador (s.d.) «Dates biogràfiques de Mossèn Salvador Bové». Dins: *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat, Fons Avinyó, Ms. 895.

— (s.d.) *Cartes de Mn. Salvador Bové a Mn. Joan Avinyó*. Biblioteca de Montserrat.

AVINYÓ, Joan (27/05/1902) «Bibliografia. La Filosofia Nacional de Catalunya». *La Renaixença*, pp. 278-280.

— (14/08/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya (2)». *La Renaixença*.

— (11/10/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya. (3)». *La Renaixença*.

— (13/10/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya. (4)». *La Renaixença*.

— (25/12/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya. (5)». *La Renaixença*.

— (1925) *Història del lul·lisme*. Llibr. i Tip. Catòlica.

— (1934) *Un fervorós lul·lista modern: semblança biogràfica del Dr. Salvador Bové*. s.n.

— (1935) *Miscel·lània luliana. Homenatge al beat Ramon Lull en ocasió del VII centenari de la seva naixença*. Franciscana.

— (1943) «Un fervorós lul·lista modern: semblança del Dr. Salvador Bové». *Estudis franciscans*.

AZOUVI, François & BOUREL, Dominique (1991) *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*. Vrin.

AZURMENDI, Joxe (2020) *Pentsamenduaren historia Euskal Herrian. Eskolaren eta gogoetaren lana gizaldiz gizaldi*. Jakin.

BALCELLS, Albert & PUJOL, Enric (2003) *Història de l'Institut d'Estudis Catalans. (1907-1942)*. Afers.

BALCELLS, Albert (2011) *Els estudis universitaris Catalans (1903-1985). Per una Universitat Catalana*. Institut d'Estudis Catalans.

BALMES, Jaume (1911) *El Criteri*. Imprempta Barcelonesa [traducció i pròleg de Jaume Collell].

— (1948) «Filosofia fundamental». Dins: *Obras completas*, vol. III. Torre de Babel.

BARANERA, Josep Maria (1905) *Balmes y la seva obra apologètica-social*. Estampa de la viuda de R. Anglada.

BARANOVA, J. (ed.). (2000). *Lithuanian philosophy: persons and ideas* (Vol. 17). CRVP.

BARBEITO, María Pilar (2000) *Pedro Juan Núñez, humanista valenciano*. Biblioteca Valenciana.

BARCIA, Camilo (1928) *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*. Tip. Cuesta.

BARDINA, Joan (1905) *Carta rebuda de l'Acadèmia catalana d'Estudis Filosòfics*. Fons personal de Joan Maragall. Biblioteca de Catalunya. Extret de: <https://mdc.csuc.cat/digital/collection/epistolari/id/2974/rec/1> [Consultat el 03/11/2022]

BARRERA, Florentino (2008) *El Auto de Fe de Barcelona*. Vida infinita.

BARTH, Frederick (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Little Brown.

BASIL DE RUBÍ, Pere (1982) «Neoescolasticisme del Pare Miquel d'Esplugues i dels seus col. laboradors. Als 75 anys de la revista "Estudios Franciscanos"». *Estudios Franciscanos de Barcelona*, 83, n° 373, pp. 37-78.

- BATLLORI, Miquel (2003) «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya*. Inecha-Societat Catalana de Filosofia, I, pp. 63-79.
- BENEDICTO, Juan Ignacio (2014). «Jaime Balmes y *El Pensamiento de la Nación* en el debate sobre la Monarquía moderada de Isabel II». Dins: DÍEZ, Pilar; MARTÍNEZ, Pedro Antonio; SOTO, Álvaro (eds.) *El Poder de la Historia: Huella y legado de Javier M^a Donézar Díez de Ulzurrun*, pp. 259-278.
- BERNAT I DURAN, Josep (04/11/1892) «Declaració sabateresca». *La Tomasa*, p. 625.
- (16/12/1892) «La rifa de Nadal». *La Tomasa*, p. 708.
- (1899) *Teatre Català: instalat en el de Romea, temporada de 1898 a 99: empresa, autors, actors, decorat, publich*. Tip. de Francesch Badia.
- (28/01/1900) «Ramon Llull». *La Creu del Montseny*, pp. 38-39.
- (11/02/1900) «Shakespeare Hamlet». *La Creu del Montseny*, p. 61.
- (1901) «Lo Beat Ramon Llull, poeta religiós». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç, pp. 85-86.
- (1909) *Expressió social del teatre*. Vda. Josep Cunill.
- (1916) *Ànima Catalana. Literatura catalana del segle XIX*. Imp. Antoni Virgili.
- (1924) «Los teatros regionales catalán y valenciano». Dins: DÍAZ, Narciso & LASSO, Francisco. *Historia del teatro español: comediantes, escritores, curiosidades escénicas*. Montaner y Simón, pp. 323-418.
- (1929) *Quan el cor parla*. Bonavía.
- BERRIO, Jordi (1966) *El pensament filosòfic català*. Bruguera.
- BERTRANA, Prudenci (2017) *El Vagabund*. Ela Geminada.
- BILBENY, Norbert (1979) *Joan Crexells en la filosofia del Noucents*. Dopesa.
- (1985) *Filosofia contemporània a Catalunya*. Edhasa.
- (2016) «Joan Crexells, noucentista». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Joan Crexells, obra i pensament*. Documenta Universitaria, pp. 13-29.
- BLACKWELL, C. W., & WELLER, P. (eds.) (2013). *Models of the History of Philosophy: From its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*. Springer, vol. 1.
- BLACO, Luis. (s.d.) «Francisco Cañadas Cozalbo». Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/22392/francisco-canadas-gozalbo> [Consultat el 17/03/2021]
- BLADÉ, Artur (1970) *El senyor Moragas. «Moraguetes»*. Pòrtic.
- (1982) «Concepte filosòfic de Francesc Pujols». Dins: *Francesc Pujols pels seus amics. Conferències amb motiu del primer centenari del naixement del filòsof*. Fundació Gala-Salvador Dalí, pp. 29-56.
- (2004) *Geografia espiritual de Catalunya. El pensament de Francesc Pujols*. Llibres de l'Índex.
- (2006) *Francesc Pujols per ell mateix*. Brau.
- BLAGA, Lucian (1943) «Despre viitorul filosofiei românești?». *Saeculum. Revista de filosofie*, 1, pp. 1-15.
- BOADAS, Agustí (2009) «Joan Duns i els escotistes catalans». *Enrabonar*, 42, pp. 47-63.
- BOHIGAS, Jordi (2007) «Ciència i cultura en el seminari diocesà: 1900-1936». Dins: *Església, societat i poder a Girona. Segles XVI-XX*. Ajuntament de Girona.
- BONET, Joan & MARTÍ, Casimir (1990) *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Vicens Vives.

- BONET, Joan (2002) «Morgades i Torras i Bages, els creadors del nacionalisme català». *Del Penedès*, 7, pp. 7-15.
- BORDAS, Miquel (2017). «El pensamiento político de Josep Torras i Bages». *Revista Internacional de Filosofía teórica y práctica*, 1, pp. 27-50.
- BORDOY TORRENTS, Pere M. (03/03/1901) «Defensa del *Homenatge al doctor arcangelich* contra mossèn Gayetà Soler (1)». *Lo pensament català*, I, 44, pp. 361-363.
- (10/03/1901) «Defensa del *Homenatge al doctor arcangelich* contra mossèn Gayetà Soler (2)». *Lo pensament català*, I, 45, pp. 369-374.
- (18/03/1901) «Defensa del *Homenatge al doctor arcangelich* contra mossèn Gayetà Soler (3)». *Lo pensament català*, I, 46, pp. 378-380.
- (24/03/1901) «Defensa del *Homenatge al doctor arcangelich* contra mossèn Gayetà Soler (4)». *Lo pensament català*, I, 47, pp. 390-393.
- (07/04/1901) «Defensa del *Homenatge al doctor arcangelich* contra mossèn Gayetà Soler (5)». *Lo pensament català*, I, 49, pp. 406-409.
- BOVÉ, Salvador & CASELLAS, Antoni (1903) *Les doctrines lulianes en lo Congrés Universitari Català: discursos pronunciats en dit Congrés*. Fidel Giró.
- BOVÉ, Salvador (08/09/1892) «Lo plant d'en Casanova». *La Veu de Catalunya*, p. 449.
- (25/09/1892) «Lo plant d'en Casanova». *Lo Catalanista*, pp. 5-6.
- (28/02/1894) «L'escola jurídica catalana. Sigle XVII. En Francesch Martí y Viladamor (1)». *La tradició catalana*, II, 4, pp. 50-53.
- (15/03/1894) «L'escola jurídica catalana. Sigle XVII. En Francesch Martí y Viladamor (2)». *La tradició catalana*, II, 5, pp. 75-77.
- (31/03/1894) «L'escola jurídica catalana. Sigle XVII. En Francesch Martí y Viladamor (3)». *La tradició catalana*, II, 6, pp. 91-94.
- (15/07/1894) «L'escola jurídica catalana. Sigle XVII. En Francesch Martí y Viladamor (4)». *La tradició catalana*, II, 10, pp. 147-150.
- (15/08/1894) «L'escola jurídica catalana. Sigle XVII. En Francesch Martí y Viladamor (5)». *La tradició catalana*, II, 11-12, pp. 163-167.
- (04/01/1896) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo», v. XIII, 565. Extret de: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-4-janer-1896-818982/html/> [Consultat el 17/03/2021]
- (28/11/1896) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo», v. XIV, 122. Extret de: la *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-barcelona-28-noviembre-1896-819972/html/> [Consultat el 23/03/2021]
- (1896) «Assaig crítich sobre'l filosoph en Ramón Sibiude». Dins: *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 225-429.
- (01/02/1897) «Carta de Salvador Bové a Marcelino Menéndez Pelayo» v. XIV, 167. Extret de: *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Extret de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-de-salvador-bove-a-marcelino-menendez-pelayo-gracia-1-febrer-1897-820107/html/> [Consultat el 09/09/2022]
- (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude (1)». *Revista de Catalunya*.
- (16/03/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude. Al Sr. Dr. Joaquím Sellas». Fons Salvador Bové. Seminari Conciliar de Barcelona, caixa 19. Inèdit.

- (04/1897) «Vindicació den Ramon Sibiude (2)». *Revista de Catalunya*.
- (1897) *Assaig crítich sobre'l filosofh barceloní en Ramón Sibiude*. La Renaixença.
- (19/11/1899) «Exposició del sistema científich lul·lià (1)». *La Creu del Montseny*, I, 35, pp. 413-415.
- (26/11/1899) «Exposició del sistema científich lul·lià (2)». *La Creu del Montseny*, I, 36, pp. 432-435.
- (17/12/1899) «Exposició del sistema científich lul·lià (3)». *La Creu del Montseny*, I, 39, pp. 466-68.
- (07/01/1900) «Exposició del sistema científich lul·lià (4)». *La Creu del Montseny*, II, 42, pp. 4-6.
- (08/04/1900) «Exposició del sistema científich lul·lià (5)». *La Creu del Montseny*, II, 55, pp. 159-161.
- (17/06/1900) «Aprobacions del sistema y de les doctrines del beat Ramón Llull (III)». *Lo pensament català*, I, 7, pp. 53-56.
- (21/01/1900) «Exposició del sistema científich lul·lià (6)». *La Creu del Montseny*, II, 44, pp. 23-25.
- (25/01/1900) «La concepció filosòfica del beato R. Llull». *La Creu del Montseny*, II, 45, pp. 30-32.
- (25/03/1900) «Exposició del sistema científich lul·lià (7)». *La Creu del Montseny*, II, 53, pp. 135-136.
- (18/03/1901) «Un nou adversari del beat Ramon Llull». *Lo pensament català*, I, 46, pp. 385-388.
- (11/1901) «Quatre mots». *Revista luliana*, p. 1.
- (1901) «Lo culte al B. Ramon Llull i sa antiguitat». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç, pp. 4-6.
- (1901) «Lo sistema científic lul·lià, o sia l'*Ars Magna*, no té res que veure ab la càbala o tradició especulativa dels hebreus». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*, pp. 52-61.
- (1901) «Utilitat de l'*Ars Magna* luliana». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*, pp. 14-27.
- (1901) «Va esser inspirat per déu lo sistema lul·lià?». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*, pp. 70-83.
- (1901) «Deixebles de l'escola luliana». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*, pp. 29-48.
- (1901) *Orientació filosòfica que ha d'emprendre Catalunya*. Fons Salvador Bové. Caixa 21. Arxiu del Seminari Conciliar de Barcelona. Inèdit.
- (06/1902) «Estudi sobre'l filosofh Lluís Vives». *Revista Luliana*, pp. 205-223.
- (1902) *La Filosofia Nacional de Catalunya*. Fidel Giró.
- (1903) «Lo papa de la filosofia escolàstica». *Revista Luliana*, pp. 146-150.
- (14/01/1905) «El veritable nom de casa del Beat Ramòn. Carta oberta al doctor mossen Joseph Pou y Batlle, catedràtich de Filosofia al Seminari de Girona». *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- (01/07/1906) *Carta rebuda de Salvador Bové a Joan Maragall*. Fons personal de Joan Maragall. Biblioteca de Catalunya, p. 1. Extret de: <https://mdc.csuc.cat/digital/collection/epistolari/id/3431/rec/3> [Consultat el 19/03/2021]
- (27/12/1906) «Càtedra Balmesiana». *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- (1908) *El sistema científic luliano. Ars Magna. Exposición y Crítica*. Tip. Católica.
- (1911) *Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento. Platón y Aristóteles armonizados por el Beato Raimundo Lulio*. Felipe Guasp.

- (1912) *Al margen de un discurso: el R.P. Sabino M. Lozano, O.P., en el Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vich*. Tip. José Burés.
- (07/02/1915) «Carta abierta al professor de este Universidad Dr. D. Tomás Carreras y Artau». *El Correo Catalán*.
- (15/04/1915) «Vindicación de un Santo». *El Correo Catalán*.
- BRASS, Paul R. (1991) *Ethnicity and nationalism: theory and comparison*. Sage publications.
- BROADIE, Alexander (2010) *A History of Schottish Philosophy*. Edinburgh University Press.
- BUCK-MORSS, Susane (2009). *Hegel, Haiti, and universal history*. University of Pittsburgh Press.
- BUSQUETS, Anton (25/04/1901) «Homenatge a n'en Lluís». *Joventut*, pp. 284-285.
- CABAÑAS, Luis (1944) *Cuarenta años de Barcelona*. Memphis.
- CABEÇA, Miquel (11/08/1906) «Parlem de lulisme». *Catalònia: revista literària setmanal*, 3, p. 4.
- (01/09/1906) «En Diego Ruiz». *Catalònia. Revista literària setmanal*, 6, pp. 1-2.
- CABEZA, Miquel (18/06/1906) «Un filòsof lullista». *El Poble Català*, p. 2.
- CABRÉ, Rosa & DOMINGO, Josep Maria (eds.) (2007) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*. Eumo.
- CACHO, Vicente (ed.) (1984) *Els modernistes i el nacionalisme cultural (1881-1906)*. La Magrana.
- CALAFATE, Pedro (1999) *Historia do pensamento filosófico português*. (Vol. 5). Caminho.
- CALVO, Lluís (1991) *El "Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya" y la Antropología Catalana*. CSIC.
- (1994) *Tomàs Carreras i Artau o el tremp de l'etnologia catalana*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (1997) *Historia de la antropología en Cataluña*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CAMARASA, Josep Maria (1997) *Ramon Turró. Un modernista al laboratori*. Institut d'Estudis Catalans.
- CAMPI, Roser (2007) «La provocació d'Ernest Renan: positivisme, anticlericalisme i nacionalisme (1868-1914)». Dins: Cabré, Rosa (ed.) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*, pp. 99-190.
- CAMPRUBÍ, Martí (17/04/1902) «Gazeta bibliogràfica. La Filosofia Nacional de Catalunya». *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- (18/04/1902) «La Filosofia Nacional de Catalunya». *El Correo Catalán*.
- CAMPS I ARBOIX, J. de (21/04/1915) «Curs "Ramon Lluís" a l'Universitat de Barcelona». *Diari de Girona d'avisos i notícies*, pp. 3-4.
- CANALEJAS, Francisco (1870) *Las doctrinas del doctor Iluminado, Raimundo Lulio, 1270-1315*. Imp. de la Sociedad Española de Crédito.
- CAPPELEN, Hermen, et al. (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press.
- CARDÓ, Carles (1959) *La moral de la derrota i altres assaigs*. Ariel.
- CARO, Julio (1970) *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Seminarios y Ediciones.
- CAROD-ROVIRA, Josep-Lluís (2016) *Història del protestantisme als Països Catalans*. Tres i Quatre.
- CARRERAS I ARTAU, Joaquim (1956). «Un maestro barcelonés de Menéndez Pelayo: Javier Lloréns y Barba». *Revista de Filosofía*, 15(58), pp. 445-463.

- (1962) «Notes sobre el jurista barceloní Ignasi Sanpunts i Barba». Dins: *Micel·lània Borrell i Soler. Recull d'estudis oferts a la memòria d'Antoni M^a Borrell i Soler per la Societat Catalana d'Estudis jurídics i econòmics i socials, filial de l'Institut d'Estudis Catalans*. Institut d'Estudis Catalans, pp. 115-123.
- CARRERAS I ARTAU, Tomàs (10/02/1915) «Contestación a la carta abierta del M. I. Sr. Dr. D. Salvador Bové». *El Correo Catalán*.
- (1916) «Organisació sistemàtica d'un arxiu de etnografia i folklore de Catalunya». *Estudis i Materials*, 1, p. 7.
- (29/04/1915) «Contestación y punto final a la segunda carta abierta del M. I. Sr. Dr. D. Salvador Bové... Sobre la santidad y el idealismo de Llull». *El Correo Catalán*.
- (1930) «Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya». Dins: SERRA HUNTER, Jaume, *et al. Conferències filosòfiques*. NAGSA, pp. 141-205.
- (1931) *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*. Llibreria Catalònia.
- (2001) *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV*. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona. 2 vol.
- (2001) *La meua Girona. Memòries de Tomàs Carreras i Artau*. Institut d'Estudis Gironins.
- CASACUBERTA, Margarida *et al.* (2011) *El debat teatral a Catalunya. Antologia de textos de teoria i crítica dramàtiques. Del Modernisme a la Guerra Civil*. Institut del Teatre.
- CASANOVAS, Ignasi (1932) *Josep Finestres. Estudis biogràfics*. Biblioteca Balmes.
- (1942) *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*. Ed. Balmes.
- CASANOVAS, Pompeu (2009) «Política i filosofia en Cristòfor de Domènech (1914-1927)». Dins: CASANOVAS, Pompeu (ed.) *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*. Societat Catalana de Filosofia, pp. 43-70.
- CASASSAS, Jordi (1986) *L'Ateneu Barcelonès. Dels orígens als nostres dies*. La Magrana, p. 103.
- (ed.) *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya. Materials per a un assaig d'història cultural del món català contemporani (1808-1975)*. Pòrtic.
- CASTELLANOS, Jordi (1978) «Josep Pijoan i els orígens del Noucentisme». *Els Marges*, 14.
- CASTRO, Frederico de (1891) *Discurso leído en la apertura del año académico de 1891 á 1892 en la Universidad literaria de Sevilla*. Imp. calle Almucena.
- CATALÀ, Jaume (24/04/1897) «Edicto». Dins: *Boletín Oficial del Obispado de Barcelona*, pp. 98-100.
- (01/05/1897) «Edicto». Dins: *La Vanguardia*, p. 2.
- CATANA, Leo (2008) *The historiographical concept "System of Philosophy". Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Brill.
- CHENG, Anne (1997) *Histoire de la pensée chinoise*. Seuil.
- CIRICI, Alexandre (1982) «El concepte de bellesa de Francesc Pujols». Dins: *Francesc Pujols pels seus amics. Conferències amb motiu del primer centenari del naixement del filòsof*. Fundació Gala-Salvador Dalí, pp. 105-122.
- CLASCAR, Frederic & FONT I SAGUÉ, Norbert (1896) «Estudi sobre'l caràcter del poble català en les seves tres manifestacions: literària, artística e intel·lectual». *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 165-224.
- CLASCAR, Frederic (12/11/1893) «Lo pensament polítich de la Iglesia». *La Veu de Catalunya*, pp. 547-49.
- (01/06/1894) «En Lluís Vives». *La tradició catalana*, 7, pp. 100-103.

- (29/06/1895) «Lluís Vives y les llengües vulgars». *La Veu de Catalunya*, pp. 310-312.
- (24/11/1896) «Carta de Frederic Clascar a Enric Prat de la Riba». Fons Prat de la Riba de l'Arxiu Nacional de Catalunya. FONS ANC1-137, pp. 1 i 4.
- (1896) «En Ramon Sibiude». *Revista de Catalunya*, pp. 77-96.
- (22/03/1898) «Carta de Frederic Clascar a Salvador Bové». Inèdit. Dins: *Correspondència rebuda per Salvador Bové (1869-1915), historiador i lul·lista*. Biblioteca de Catalunya, 18.
- (13/04/1901) «Carta oberta a mossèn Salvador Bové ab motiu del Homenatge al doctor arcangèlich, el gloriós màrtir beat Ramon Lull». *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- (16/07/1901) «Homenatge al Beat Ramon Lull. Cartas al reverent doctor Salvador Bové (1)». *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- (24/07/1901) «Homenatge al Beat Ramon Lull. Cartas al reverent doctor Salvador Bové (2)». *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- (1904) *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*. Estampa de la Viuda de R. Anglada.
- (1908) *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*. Francesc X. Altés.
- (1918). *Estudi sobre la filosofia a Catalunya al segle XVIII*. Publicacions de La Revista.
- COLLELL, Jaume (29/05/1892) «La tradició catalana». *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- COLLINS, R. (2002). *The sociology of philosophies*. Harvard University Press.
- COLOMER, Eusebi (1997) *El pensament als Països Catalans durant l'edat mitjana i el Renaixement*. Institut d'Estudis Catalans-Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- COLOMER, Oriol (1991) *El pensament de Torras i Bages*. Claret.
- (1996) *Josep Torras i Bages (1846-1916). Cent cinquanta aniversari*. Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell.
- COSTA-ROSSETTI, Julius (1886) *Philosophia moralis seu institutiones ethicae et juris naturae secundum principia philosophiae scholasticae*. Feliciani Rauch.
- COURTINE, Jean-François (2001) «Un peuple métaphysique». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 39-61.
- CRÉPON, Marc (1989) «L'idée de "philosophie nationale"». Dins: JACOB, André (ed.) *Encyclopedie philosophique universelle*, vol. 4, pp. 254-265.
- (1996) *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*. Payot.
- (2001) «Présentation». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 3-4.
- CREXELLS, Joan (16/09/1918) «Concepte general de la ciència catalana, per Francesc Pujols». *La Revista*, pp. 333-334.
- CUSCÓ, Joan (1999) *Francesc Xavier Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2008) *Francesc Pujols, filòsof heterodox*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2017) «Francesc Mirabent. Estètica i estètiques a la Catalunya del segle XX». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) (2017) *L'obra de Francesc Mirabent*. Documenta Universitaria, pp. 27-52.
- (ed.) (2012) *Francesc Pujols i la filosofia*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- D'ORS, Eugeni (15/02/1903) «L'Experiment d'un Congressista». *Catalunya*, 3, pp. 126-129.
- (01/01/1904) «Fragments de la “Metafísica de l'Inquietut”». *Universitat Catalana: butlletí mensual d'educació nacional, orgue de les entitats escolars i docents catalanes*, I, pp. 10-11.
- (07-12/01/1911) «El renovamiento de la tradición intelectual catalana». *La Cataluña*, pp. 2-7.
- (12/1916) «Els grans impacients de l'unitat». *Quaderns d'Estudi*, any II, vol. 1, 3.
- (1921) «Un sacerdote». Dins: *El Nuevo Glosario*. Caro Raggio.
- (1950) «Filosofia de batalla». Dins: *Obra completa catalana. Glossari 1906-1910*, I, p. 937.
- (1950) «S'hi parla de la raça». Dins: *Obra completa catalana. Glossari 1906-1910*, vol I, pp. X.
- (1982) «A Ramon Llull». Dins: *Glossari (selecció)*. Edicions 62. .
- (1996) *Glossari 1906-1907*. Quaderns Crema, II.
- (1997) *El secreto de la filosofía*. Tecnos.
- (2003) «Josep Carner, mestre en Gai Saber». *Glossari 1910-1911*. Quaderns Crema, p. 140.
- (2005) «Els remerciaments». Dins: *Glossari 1912-1913-1914*. Quaderns Crema, p. 53.
- (2005) «Monuments». Dins: *Glossari 1912-1913-1914*. Quaderns Crema, p. 334.
- DALMAU, Antoni (2015) *Per la causa dels humils. Una biografia de Tarrida del Màrmol (1861-1915)*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- DERUETIE, Serge (2015) «À quand un monument à la mémoire de Jean Meslier?» *Cahiers internationaux de symbolisme*, 140, pp. 65-90.
- DEULOFEU, Alexandre (2012) *Articles i altres escrits. Els darrers mots*. Centre Excursionista Empordanès, pp. 688-739.
- Diari de sessions del Parlament de Catalunya* (06/09/2017) XI legislatura, cinquè període, sèrie P, 80. Ple del Parlament, sessió 42, primera reunió, p. 85. Extret de:
<https://www.parlament.cat/document/dspcp/233748.pdf> [Consultat el 20/04/2023]
- DÍAZ-PLAJA, Fernando (1973) *Francófilos y germanófilos. Los españoles en la guerra europea*. Dopesa.
- Disputa de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià* (1985) Columna.
- DOMINGO, Pedro (1970) *Turró, hombre de ciencia mediterráneo*. Pòrtic.
- DUDDY, Thomas (2002) *A history of Irish thought*. Psychology Press.
- DURAN I BAS, Manuel (1889) *San Raimundo de Peñafort*. Imp. S. de Núñez.
- EIXIMENIS, Francesc (2021) *Regiment de la cosa pública*. Barcino.
- ELIAS, Jorge (10/03/1957) «El viaje de Gaudí a Gerona en 1901». *Los Sitios de Gerona*, p. 5.
- ERMINI, Filippo (02/1897) «Mossen Salvador Bové. Assaig crítich sobre'l philosoph barceloní en Ramón Sibiude». *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie*, 13, fasc. 50, p. 321.
- ESCLASSANS, Agustí (1950) *La filosofia de Josep Torras i Bages*. Biblioteca Ritmològica.
- (1952) *La meva vida*. Sdelecta.
- ESCOLÁSTICH (12/02/1893) «Lo pensament català (1)». *La Veu de Catalunya*, p. 81.
- (19/02/1893) «Lo pensament català (2)». *La Veu de Catalunya*, p. 92.
- ESCULIES, Joan & MARTÍNEZ, David (2014) *12.000! Els catalans a la Primera Guerra Mundial*. Ara Llibres.

- ESPINO, Antonio (2001). «La biblioteca de don Joaquim Setantí. Las lecturas de un tacitista catalán». *Bulletin hispanique*, 103(1), pp. 43-73.
- ESPLUGA, Xavier (2018) «Pere Galès: un protestante de Ulldesona profesor en Ginebra». Dins: BOEGLIN, Michel, et al. (eds.) *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*. Casa de Velázquez, pp. 291-304.
- ESPLUGUES, Miquel (1907). «La edición catalana de las obras de Ramón Llull». *Revista de Estudios Franciscanos*, I, pp. 691-695.
- (1916) *Semblances. En Maragall. El Cardenal Vives. El Bisbe Torras*. Ibérica.
- (01-03/1925) «La primera revista catalana de filosofia». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 1, pp. 5-18.
- (01-03/1926) «El tomisme de *Criterion*». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 4, pp. 7-26.
- ESTASEN, Pere (1877) *El positivismo o el sistema de las ciencias experimentales*. Janés Hermanos.
- FARNÉS, Sebastián (02/05/1902) «Lulismo». *La Vanguardia*, p. 4.
- FARRAN I MAYORAL, Josep (1926) *Diàlegs crítics*. Societat Catalana d'Edicions.
- FELIU, Eduard (1999) «La continuació medieval del judaisme a Catalunya». *Qüestions de vida cristiana*, 193, pp. 68-99.
- FERNÁNDEZ, Carlos Arturo (2004) «Hípólito Taine: la obra de arte como hija de su tiempo». *Artes, la revista*, IV, 6, pp. 49-63.
- FERNÁNDEZ, Mariano (1991) «El Centre Catòlic i el seu antagonisme amb la Unió Liberal». *Lauro: revista del Museu de Granollers*, pp. 25-31.
- FERRATER MORA, Josep (1980) «Reflexions sobre la filosofia a Catalunya». Dins: *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*. Edicions 62, p. 119-131.
- «Filosofía americana». *Diccionario de Filosofía*. Extret de:
<https://www.diccionariodefilosofia.es/es/diccionario/1/1478-filosofia-americana.html> [Consultat el 12/04/2023]
- FIGUEROLA, Jordi (2001). «Símbols religiosos i símbols polítics: la restauració del monestir de Ripoll i l'estratègia política de l'església catalana de la restauració». Dins: ANGUERA, Pere (ed.) *Símbols i mites a l'Espanya contemporània*. Centre de Lectura de Reus, pp. 191-210.
- FONTANELLA, Francesc (1899) *Obras poéticas del "Fénix catalá"*. [Estudi introductor de Josep Bernat i Duran]. Tip. Atlántida.
- Franciscalia en la convergència centenària del trànsit del Poverello (1226), de la seva canonització (1228) i de l'autoctonia de l'ordre caputxí (1528)*. (1928) Editorial Franciscana.
- FUENTES, Maximiliano (2014) *España en la Primera Guerra Mundial: una movilizació cultural*. Akal.
- FULCARÀ, Maria Dolors (1976) *Girona i el modernisme. Contribució a la història dels ambients politico-culturals del començament de segle*. Instituto de Estudios Gerundenses.
- GABANCHO, Patricia (2017) *Amalia i els esperits: la vida de la cèlebre espiritista a la Barcelona de l'Exposició Universal de 1888*. Arpa.
- GABRIEL, Pere (1988) «Sous i cost de la vida a Catalunya a l'entorn dels anys de la Primera Guerra Mundial». *Recerques: història, economia, cultura*, pp. 61-91.
- GALÍ, Alexandre (1986) *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya. Congresos i moviment científic i filosòfic* Vol. XIX. Fundació Alexandre Galí.

- GALLISSÀ, Antoni (1896) «Memoria del secretari del consistori». Dins: *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 59-66.
- GALMÉS, Salvador (07-10/1934) «L'edició de les obres originals del Mestre». *La Nostra Terra*, pp. 407-410.
- GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito (1848) *Vida de Balmes, extrato y análisis de sus obras*. Soc. de Operarios del Arte.
- GARCÍA, Antnio (1963) «Valor y proyección histórica de la obra jurídica de San Raimundo de Peñafort». *Revista española de derecho canónico*, 18(52), pp. 233-252.
- GARCÍA-NAVARRO, Sebastián (1973) *Antonio de Andrés (siglo XIV) Estudio bibliográfico-crítico de sus obras*. Tesi doctoral dirigida per Francisco Canals Vidal. Universitat de Barcelona.
- GARRIGA, Carles (1981) *La restauració clàssica d'Eugeni d'Ors*. Curial.
- GAZTAMBIDE, José Goñi (1960) «Orígenes de la Universidad benedictina de Irache». *Studia monástica*, 2, pp. 309-344.
- GENER, Pompeu (11/01/1893) «Carta a un antig condeixeble». *L'Avenç*, p. 2.
- GENSLER, Marek (1998) *The making of a "Doctor Dulcifluus": Antonius Andreae and his position in formation of Scotism*. Universitat de Barcelona.
- GERION (09/06/1951) «Angulo de la Ciudad. El modernismo en Gerona». *Los Sitios de Gerona*, p. 4.
- GILSON, Étienne (2018) *John Duns Scotus: Introduction to His Fundamental Positions*. Bloomsbury.
- GINEBRA, Rafael (21/08/2021). *Cartes a Josep Morgades*. Comunicació personal.
- GIRÓ, Jordi (2003) «El pensament filosòfic de Carles Cardó». Dins: MONSERRAT, Josep, & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya (1924-1939)* INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, II, pp. 89-104.
- GIRÓN, Álvaro (2014). «¿Ciencia liberadora? Librepensamiento, darwinismo y religión en el Círculo de la luz». Dins: *El nacimiento de la libertad en la península ibérica y Latinoamérica. Actas del XVI Congreso Internacional de AHILA*, pp. 539-551.
- GISPERT, Lluís (15/02/1903). «La Filosofia Nacional de Catalunya». *Catalunya*, 3, pp. 129-134.
- GODOY, Anotnio (2020) *Diego Ruiz, Abel Gudrá y el enigmático diván Las Andaluzas*. Hojas Monfies.
- GOLOMB, Jacob & WISTRICH, Robert S. (2022) *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the uses and abuses of a Philosophy*. Princeton University Press.
- GOMET, Eladi (13/12/1896) «Llibres rebuts. Assaig crítich sobre philosoph barceloní en Ramón Sibiude». *La Ven de Catalunya*, p. 800.
- GONZÁLEZ, Enrique (1987) *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Generalitat Valenciana.
- (1992) «La lectura de Vives, del siglo XIX a nuestros días». Dins: VIVES, Joan Lluís. *Opera omnia*. Edicions Alfons el Magnànim, I.
- GRACIA, Francisco (2018). *La construcción de una identidad nacional. La. Arqueología, patrimonio y nacionalismo en Cataluña (1850-1939)*. Edicions Universitat Barcelona.
- (2022) *Esclaus a Empúries. Els batallons disciplinaris de treballadors a les excavacions entre 1940 i 1942*. Edicions Universitat de Barcelona.
- GRACIA, Jorge (1992) *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*. State University of New York Press.
- (2005) «History and Historiography of philosophy». Encyclopedia.com. Extret de: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/history-and-historiography-philosophy> [Consultat el 17/08/2022]

- (2010). «Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. El caso de la filosofía latinoamericana». *Análisis filosófico*, 30(1), pp. 17-34.
- GRAEVER, David & WENGROW, David (2021) *The dawn of everything. A new history of humanity*. Penguin.
- GRAU, Ferran (2012) «La renovació de l'ensenyament de la retòrica en la Universitat de València en 1552 i 1553». *Studia philologica valentina*, 14, pp. 309-322.
- GRIEG, Eduard (1890-1900) *La Patria Nova*. Música manuscrita. Fons històric de partitures de l'Orfeó Català. Topogràfic: C03.01.01.82.
- GUÀRDIA, Josep Miquel (13/12/1896) «Carta de Josep Miquel Guàrdia a Salvador Bové». Dins: BOVÉ, Salvador (1902) *La filosofia nacional de Catalunya*. Fidel Giró, p. 118.
- GUDIOL, Josep (1910) «La Biblioteca balmesiana». *La Catalunya*, pp. 576-579.
- GUÉROULT, Martial (1969) «The History of Philosophy as a Philosophical Problem». *The Monist*, 52, n.º. 4, pp. 563-587.
- GUIRAO, Antoni (1998). «La Catalunya. Ideologia i poder a la Catalunya noucentista». *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 1, pp. 64-66.
- (2002) «El procés nacionalitzador a La Catalunya». *Cercles. Revista d'Història Cultural*, 5, pp. 104-115.
- HARTUNG, Gerald & PLUDER, Valentin (eds.) (2015) *From Hegel to Windelband. Historiography of philosophy in the 19th century*. De Gruyter.
- HINOJOSA, José (s.d.) «Canals, Antoni». *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/33669/antoni-canals> [Consultat el 24/04/2023]
- HOBBSAWM, Eric (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- HOMS, Eladi (21/03/1908) «Llibres catalans. Del poeta civil i del cavaller, per Diego Ruiz». *Crònica de Valls*, 144, p. 2.
- HROCH, Miroslav (1985) *Social preconditions for national revival in Europe*. CUP.
- IBSEN, Henrik (25/03/1899) «La Casa de nina: drama en tres actes d'Enrich Ibsen» [traducció de Josep Bernat i Duran]. *Atlàntida*, pp. 5-8.
- Il·lustració Catalana* (08/09/1911), pp. 1-6.
- IRÍBAR, M. R. A. (2007) «Universidad de "Sancti Spiritus" de Oñate: fuentes y líneas de investigación». *Universidades hispánicas: modelos territoriales en la Edad Moderna*. Universidad de Salamanca, pp. 97-161.
- ISRAEL, Jonathan (2005). *"Les lumières radicales." La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Éditions Amsterdam.
- JARDÍ, Enric (1967) *Eugeni d'Ors. Vida i obra*. Aymà.
- (1985) *Quatre escriptors marginats. Jaume Brossa, Diego Ruiz, Ernest Vendrell i Cristòfor de Domènech*. Curial.
- JERMAN, F. (1991). «The History of Philosophy in Slovenia: a Brief Sketch». *Slovene Studies Journal*, 13(1), pp. 53-56.
- JIMÉNEZ, Jordi (2020) «Les Conferències filosòfiques de l'Ateneu Barcelonès (1929): un intent de fer filosofia durant la dictadura de Primo de Rivera». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 30-31, pp. 121-132.
- JIMÉNEZ, José (ed.) (1978) *Epistolario de Juan Luis Vives*. Ed. Nacional.
- JUBERT, Joaquim (2007) *Diego Ruiz, Prudenci Bertrana i La locura de Álvarez de Castro*. Biblioteca Fundació Valvi.
- JUBO (08/01/1949) «Francisco Pujols, filósofo de la Torre de las Horas». *Destino*, p. 14.

- JUFRESA, Montserrat (2007) «Aproximació a l'obra de Josep Miquel Guàrdia (1830-1897)» Dins: CABRÉ, Rosa & DOMINGO, Josep Maria (eds.) *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*. Eumo, pp. 353-368.
- JUNOY, Josep Maria (04/07/1925) «*Criterion*. Revista catalana de filosofia». *La Veu de Catalunya*, p. 7.
- JUNYENT, Josep Maria (09/11/1959) «Aquellos tiempos del teatro. Un recuerdo a los prestigiosos críticos de aquella época». *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, p. 35.
- JUYENT, Eduard (1992) *Diplomari i escrits literaris de l'Abat i Bisbe Oliba*. Institut d'Estudis Catalans.
- KAI, Jin (30/09/2014) «The Chinese Communist Party's Confucian Revival. Xi Jinping's emphasis on Confucius has a modern-day political purpose». *The Diplomat*. Extret de: <https://thedi diplomat.com/2014/09/the-chinese-communist-partys-confucian-revival/> [Consultat el 25/04/2023]
- KANT, Manuel [sic] (1876) *Crítica de la razón práctica precedida de los Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Francisco Iravedra-Antonio Novo.
- KLAUTE, Egbert (2013) *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851-1955*. Berghahn Books.
- KORTADI OLANO, Edorta (2002) «Anizeto Olanó». Dins: *Bidegileak*. Servicio de publicaciones del Gobierno Vasco.
- KOYRE, Alexander (1976) *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle*. Gallimard.
- LA TORRE, Antonio de (1926) «Don Comse Parpal y Marqués». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, pp. 305-358.
- La Veu de Catalunya* (23/06/1895), p. 303.
- LABORDA, Adela (2017) «“Por Dios y por España”. La decoración del salón de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya (1925-1927)». *Acta Artis: Estudis d'Art Modern*, 4-5, pp. 181-197.
- LANGE, Federico [sic] (1903) *Historia del materialismo*. Biblioteca Científico-filosófica.
- LANGE, Friedrich (1876) *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn.
- LAPORTA, J. (31/07/1890) «Crónica general». *La Il·lustració catalana*, p. 218.
- Laurie, Henry (1902) *Scottish philosophy in its national development*. James Maclehose pub.
- LE FÈVRE, Yves (1914) *La Bretagne et la pensée bretonne: conférence faite au Théâtre Municipal de Morlaix le 7 décembre 1913*. La Pensée Bretonne.
- LEE, Ming-huei (2021) «Mou Zongsan: Between Confucianism and Kantianism». Dins: LIU, Xiaogan (ed.) *Dao Companion to Contemporary Confucian Philosophy*. Springer, pp. 255-275.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2007) *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Prometeo.
- LEOPOLD FEU, Josep (1862) «Algunas consideraciones sobre la centralización científica». *Revista de Catalunya*, pp. 297-308.
- (1865) *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana*. Real Acadèmia de les Bones Lletres.
- LETAMENDI, José de (01/1862) «Ensayo de fisiología provincial». *Revista de Catalunya*, 1, pp. 47-53.
- LINAGE, Antonio (1993) «La Universidad de Irache en Benedictinismo». Dins: *Príncipe de Viana. Anejo [Ejemplar dedicado a: Conferencias y comunicaciones sobre Historia Moderna y Contemporánea]*, 15, pp. 211-217.
- LINS, Ivan (1964) *História do positivismo no Brasil*. Editôra nacional.
- LISSORGUES, Yvan (2011) «Una polémica sobre la “Filosofía española”: José Miguel Guardia contra Marcelino Menéndez Pelayo». *La ciència espanyola*, pp. 195-221.

- LITTRÉ, Émile *et al.* (1885) «Raimond Lulle». Dins: *Histoire littéraire de la France*. Imp. National, 29, pp. 1-385.
- LLANO, Fernando (2016). «Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria». *Derechos y libertades*, II, 34, pp. 91-114.
- LLOPIS, Artur (20/12/1964) «Los armeros». *La Vanguardia*, p. 55.
- LLORENS I BARBA, Francesc Xavier (1854) *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855 dijo en la Universidad de Barcelona*. Imp. Tomás Gorehs.
- (1916) *Prolegomena lautentiana*. Arxius de l'Institut de Ciències. Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Barcelona.
- (1920) *Lecciones de filosofía*. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. 3 vol.
- (1933) *Iniciació a la filosofia*. Barcino.
- LLORENS I JORDANA, Rodolf (2007) *Com han estat i com som els catalans*. Pòrtic.
- LLOVERA, Josep Maria & BORDOY TORRENTS, Pere M. (1923) «Memòria de les tasques realitzades per la Societat Catalana de Filosofia durant l'any 1923». Dins: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, pp. 5-11.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juan (1984) *Federico de Castro y Fernández (1834-1903). Filósofo e Historiador de la Filosofía*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- M. y C. (14/01/1905) «Gazeta bibliogràfica. Estructura mental i significació filosòfica de Balmes, per Frederic Clascar». *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- M.S.C (21/08/1930) «Por esos teatros. Estreno de la comedia en tres actos “La répica” de J. Bernat Durán». *El Diluvio*, p. 42.
- MACEDO, Paulo de (2012). «O mito de Francisco de Vitoria: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol?». *Revista de Direito Internacional*, 9(1), pp. 1-13.
- MADURELL, Josep Maria (1951) «La edición del tratado de filosofía del P. Jacinto de Olp». *Estudios franciscanos*, 52, pp. 387-389.
- MAGAREY, David (1964) *Emperor and Nation in Japan. Political Thinker of the Tokugawa Period*. University of Washington Press.
- MAKIN, Al. (2016) «Are there any Indonesian philosophers? Dealing with a common question and possible answers». *Ulumuna. Journal of Islamic Studies*, 20, 1, pp. 1-28.
- MANZO, Silvia & WAKSMAN, Vera (2016) *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Prometeo.
- MARAGALL, Jordi (1978). *El pensament filosòfic. Segles XVIII i XIX*. Dopesa.
- MARFANY, Joan-Lluís (1996) *La cultura del catalanisme. El nacionalisme català en els seus inicis*. Empúries.
- (2017) *Nacionalisme espanyol i catalanitat: cap a una revisió de la Renaixença*. Edicions 62.
- MARÍN, Dolors (2009) *La Semana Trágica. Barcelona en llamas, la revuelta popular y la escuela moderna*. La Esfera de los Libros.
- (2018) *Espiritistes i llunrepensadores. Dones pioneres en la lluita pels drets civils*. Angle.
- MARQUÈS, Josep Maria (2003) «La diòcesi de Girona i la cultura, al segle XX. Fets i qüestions». Dins: ALBERTÍ, Jordi (ed.) *Germunabit. L'expressió religiosa en llengua catalana al segle XX*. Arquebisbat de Barcelona.
- MARTÍ, Frederic (01-03/1926) «Notes i documents per a la Història de la Filosofia a Catalunya. X. Cristòfor Ramoneda». *Criterion*, II, 4, pp. 71-90.

- MARTÍ, Jordi (ed.) *Josep Lluçs i Pujals. Obra teòrica completa*. Descontrol.
- MARTÍNEZ, Arnau (12/01/1905) «Estructura mental i significació filosòfica de Balmes, per Frederic Clascar». *Juventut*, pp. 36-37.
- MARTÍNEZ, Pedro (1993) «La transición del mundo antiguo al medieval en la Historiografía. La primera historia universal Cristiana: Las *Historiae adversum paganos* de Paulo Orosio». Dins: *De la antigüedad al medioevo siglos IV-VIII*. Fundación Sánchez-Albornoz, pp. 143-158.
- (2002) *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Universidad de Murcia.
- MAS I CASANOVAS, Josep (1901) «Himne al doctor arcangèlic lo beat Ramon Llull». Dins: *Homenatge al doctor arcangèlic lo gloriós màrtir de Crist beat Ramon Llull*. L'Avenç, pp. 92-98.
- MAS I SOLENCH, Josep M^a (2005) *Frederic Clascar i Sanou. Entre l'ortodòxia i la política*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MAS, Claudi (15/12/1896) «Crònica literaria». *L'Atlàntida*, p. 4.
- MASDÉU, Fina (2016) *Plàcid Vidal: memorialista singular d'obra viscuda*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral.
- MASOLIVER, Alejandro (s.d.) «Antonio Raimundo Pascual Fleixes». *Real Academia de la Historia*. Dins: <https://dbe.rah.es/biografias/33660/antonio-raimundo-pascual-fleixes>.
- MASSOT, Josep (2003) *Església i societat a la Catalunya contemporània*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2005) «Frederic Clascar, traductor de la Bíblia». Dins: *Escriptors i erudits contemporanis. Cinquena sèrie*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2012) *Frederic Clascar i Sanou. Semblança biogràfica*. Institut d'Estudi Catalans.
- MEHL, Édouard (2019). *Descartes en Allemagne, 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*. Presses universitaires de Strasbourg.
- MEILLASSOUX, Quentin (2006) *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- MENCHETA (09/05/1932) «En favor de la Universidad vasca». *El Siglo Futuro. Diario católico tradicionalista*, p. 3.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (12/12/1896) «Carta de Marcelino Menéndez Pelayo a Salvador Bové». Dins: *Correspondència rebuda per Salvador Bové (1869-1915), historiador i lul·lista*. Biblioteca de Catalunya, 30, pp. 1-2.
- (1943) *Historia de las ideas estéticas en España*. Espasa Calpe.
- (1948) «De los orígenes del criticismo y el escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant». Dins: *Ensayos de crítica filosófica*. Santander.
- MENSA, Jaume (2016) «Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 31, pp. 825-942.
- MERCIER, Désiré-Joseph (1901) *Los origenes de la psicología contemporánea*. Sáenz de Jubera.
- METGE, Bernat (1889) *Le Songe*. [Trad. de Josep Miquel Guàrdia] Aphonse Lemerre-Álvaro Verdaguer.
- (2006) *Lo Somni*. Barcino.
- MILÀ I FONTANALS, Manuel (1877) *Principios de Literatura general y española*. Imp. Barcelonesa.
- MIRABENT, Francesc (1927) «Els estudis filosòfics a Catalunya». *Revista de Catalunya*, 8(4), pp. 384-357.
- MIRET I SANS, Joaquim (1910) «Una visita a la tomba del escriptor català Fra Anselm Turmeda en la ciutat de Tunis». *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 180, pp. 4-9.

- MIRÓ, Abel (2018) «La Ciutat de la Bellesa. Regionalisme i bellesa en el pensament de Josep Torras i Bages». *Ausa*, 28(181-2), pp. 879-900.
- (2018) *Les arrels tomistes i agustinianes de l'estètica de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. *Miscel·lània tomista. En commemoració del sisè centenari de la canonització de Sant Tomàs d'Aquino (1924)* Convent de Framenors Caputxins.
- MONÉS, Jordi (2001/2002) «El Congrés de 1903». *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 5, pp. 132-143.
- MONTSERRAT, Cebrià de (1925) «La *teologia naturalis* de Ramon de Sabunde (1)». *Criterion*, 1, pp. 48-59.
- MORA, Antoni (1986) «Filosofia i història a Catalunya: per on començar? (A propòsit de *Filosofia contemporània a Catalunya*, de N. Bilbeny)». *Enrabonar*, 13, p. 117-126.
- (2003) «Les lluites del pare Miquel d'Esplugues. Uns episodis de filosofia (i) política». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu. *Pensament i filosofia a Catalunya. II: 1924-1939*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, pp. 11-32.
- (2009) «“Criterion”. Una revista de filosofia catòlica i catalana». Dins: CASANOVAS, Pompeu (ed.) *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*. Societat Catalana de Filosofia, pp. 31-42.
- Mossé ben Nahman i el seu temps. Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994*. (1994) Ajuntament de Girona.
- MRÓZ, Tomasz (2016) «“Polish Philosophy” or “Philosophy in Poland”?». *Selected Issues in the History of Polish Philosophy*. Vilnius University, pp. 13-38.
- (2018). «Reply to the Paper “National Philosophy as a Subject of Comparative Research”». *Sententiae*, 37(1), pp. 130-135.
- NADAL, Joaquim (04/03/2022) «Actualitat de Francesc Eiximenis». *Diari de Girona*. Extret de: <https://www.diaridegirona.cat/opinio/2022/03/04/actualitat-francesc-eiximenis-63414974.html> [Consultat el 16/08/2022]
- NADAL, Lluís B. (1911) *Crònica de les Festes del Centenari den Balmes*. Gazeta Montanyesa.
- NAHMAN, Mossé ben (1993) *El Llibre de la Redempció i altres escrits*. Universitat de Girona-Universitat de Barcelona.
- NICOL, Eduard (1998) *El problema de la filosofia hispànica*. Fondo de Cultura Económica.
- NOVÝ, L., GABRIEL, J. & HROCH, J. (eds.). (1994). *Czech philosophy in the XXth century* (Vol. 4). CRVP.
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (2004) *Movimientos nacionalistas en Europa. Siglo XX*. Síntesis.
- OLIVAR, Jordi (2015) «Architectus Mundi: Deísmo y Materialismo Científico en Bonaventura Carles Aribau y la Sociedad Filosófica de Barcelona (1815-1820)». *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*, 6(11), pp. 1-17.
- OLIVART (06/1892) «La tradició catalana. Carta oberta a mossèn Josep Torras i Bages (1)». *L'Avenç*, pp. 186-189.
- (09/1892) «La tradició catalana. Carta oberta a mossèn Josep Torras i Bages. (2)». *L'Avenç*, pp. 266-272.
- (10/1892) «La tradició catalana. Carta oberta a mossèn Josep Torras i Bages. (3)». *L'Avenç*, pp. 307-312.
- OLLER, Narcís (1962) *Memòries literàries. Història dels meus llibres*. Aedos.
- OLOTTIS, Berenguer de (22/08/2013) «Josep Maria Baranera i Pasqués (Vic 1873-Taradell 1920), pbro, primer catedràtic de Economia Política del Seminari de Barcelona: una biografia pendiente». *Germinans germinabit*.

Extret de: <https://germinansgerminabit.blogspot.com/2013/08/b-josep-maria-baranera-i-pasques-vic.html> [Consultat el 06/07/2022].

OLWER, Lluís Nicolau d' (1958) *Caliu. Record de mestres i amics*. Institut Català de Cultura.

OMAR, Claudi (19/08/1883) «De la creació de una escola filosòfica catalana (3)». *L'Esperit Català*, pp. 1-4.

OROSIUS, Pau (1889) *Historiae adversum paganos*. Lipsiae.

P. B. (09/10/1892), «Moviment regionalista», *La Veu de Catalunya*, p. 487.

PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (2019) *Una introducció necessària al pensament de Francesc Pujols*. Andana.

PALACIOS SÁNCHEZ, Juan Manuel (1974) «Kant en español». *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 9, pp. 195-202.

PARK, Peter K. (2013) *Africa, Asia, and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*. Suny.

PARPAL, Cosme (1914) *Antecedentes de la escuela filosòfica catalana*. Imp. Cosmas y Portavella.

— (1920) *Análisis de la educación moral del hombre: un manuscrito inédito de Martí de Eixalà*.

PELÁEZ, Manuel J. (s.d.) «Cosme Parpal Marquès». *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/8023/cosme-parpal-marques> [Consultat el 23/04/2023]

PENALVA, Vicente (2014) *El orientalismo en la cultura española en el primer tercio del s. XX. La sociedad teosòfica española (1888-1940)*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesi doctoral.

PENYAFORT, Ramon (1999) *Suma de penitència, cartes i documents*. Pòrtic.

PERAN, Martí (1988) *Francesc Pujols i l'art del nou-cents. Una aportació a la història del pensament a Catalunya*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesi doctoral.

PERARNAU, Josep (ed.) (1999). *Feliu d'Urgell: bases per al seu estudi*. Facultat de Teologia de Catalunya.

PEREIRA, Mozart (1998) *O positivismo no Brasil. 200 anos de Augusto Comte*. AGE editoria.

PEREZ I JORBA, Joan (08/1916) «Anant pel "Sussex" a Londres». *Revue catalane. Ane de la société d'études catalanes*. Perpinyà, 118, p. 154.

PÉREZ, Víctor (2015) «La significació diabòlica d'Ors al *Concepte general de la ciència catalana* de Francesc Pujols». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) (2015) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 105-113.

PÉREZ, Max (2015) «L'heretgia de Jaume Balmes: la incorruptibilitat de l'ànima dels animals i la palingenèsia de Francesc Pujols». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Documenta Universitaria, pp. 385-428.

— (2016) *Les onades del mar de la història. Cinc mirades a la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu*. Brau.

— (2022) «La Filosofia vasca de Aniceto Olano (1896-1966), alias Miguel de Alzo. Un ejemplo de historiografía nacionalista de la filosofía». *Eikasía Revista de Filosofía*, 108, pp. 205-223.

— (2023) «La Fundació Catalana de Filosofia de Diego Ruiz (1906-1908)». *Comprendre: revista catalana de filosofia*, 25(1), pp. 7-28.

— (2023). *L'al·lucinogen de Dalí. Francesc Pujols, filòsof de Salvador Dalí*. La Mira-Fonoll. [En premsa]

PHILIP, John. «Francisco García» (s.d.) *Diccionario Biográfico electrónico*. *Real Academia de la Historia*. Extret de: <https://dbe.rah.es/biografias/20986/francisco-garcia>

- PIAIA, Gregorio & SANTINELLO, Giovanni (eds.) (2011) *Models of the History of Philosophy. From the Cartesian Age to Brucker*. vol. II Springer.
- (2015) *Models of the History of Philosophy. The Second Enlightenment and the Kantian Age*. vol. III Springer.
- PIBERNAT, Esteve (24/06/1896) «Censura». Dins: *Prohibición del libro “Assaig crítich sobre'l filosoph barceloní en Ramón Sibiude”*, Arxiu “censures” de l'Arxiu Diocesà de Barcelona, 31, pp. 3-4.
- (05/01/1897) (s.n.). Dins: *Prohibición del libro “Assaig crítich sobre'l filosoph barceloní en Ramón Sibiude”*, 31, pp. 9-10.
- PIMENOV, Alexei (2020) *German nationalism and Indian political thought. The influence of Ancient Indian philosophy on the German Romantics*. Routledge.
- PINYOL, Ramon (1991) «Les revistes literàries dirigides per Verdager: una aproximació». *Annari Verdager*, pp. 107-146.
- PIULATS, Octavi (2006). *Egiptosophia: relectura del Mito al Logos*. Kairós.
- PLA I DENIEL, Enric (1907) *L'obra den Balmes en la historia de la filosofia y en la filosofia de la història*. Imp. catòlica de Sant Joseph.
- PLA, Josep (1931) *El sistema de Francesc Pujols. Manual d'Hiparxiologia*. Catalònia.
- (1968) «Francesc Pujols. Notes». Dins: *Tres biografies. Obres completes*, 10. Destino, pp. 359-592.
- (1971) *Tres senyors. Obres completes*. Destino.
- PLA, Xavier (2015) «Francesc Pujols-Josep Pla. Monòlegs, diàlegs i una correspondència inèdita». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 149-185.
- PLANAS I FELIU, Joan (1910) *Semprevives: poesies*. La Veu de l'Empordà.
- PLANELLA, Joan (30/06/1925) «Una nova revista. Filosofia, dogmatisme i abulia». *La Publicitat*, p. 4.
- PLANS, Anna & VILÀ Mireia (1998) «Inventari de l'*Scrinium* balmesià de la biblioteca episcopal de Vic». *Ausa*, XVIII, 140-141, pp. 105-126.
- PLAYÀ, Josep (2015) «Francesc Pujols i Salvador Dalí, una relació de pel·lícula». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 133-148.
- PORCEL, Baltasar (2006) «Salvador Dalí: de la monarquia catòlica a l'hiperrealisme metafísic». Dins: DALÍ, Salvador. *Obra completa. Entrevistes*, VII, Destino, pp. 1453-1474.
- POPPER, Karl (1944) *The Poverty of historicism*. Routledge.
- POU I BATLLE, Josep (1900) *Instaurare omnia in Christo. Serrnó que en la sòlemne funció religiosa dedicada per la Confraria de St. Jordi ... al excels Patró de Catalunya*. Pacia Torres.
- (23/02/1902) «Qui té rahó? (1)». *Vida*, pp. 2-4.
- (26/02/1902) «Qui té rahó? (2)». *Vida*, pp. 3-5.
- (27/04/1902). «Nota. Revista Luliana». *Vida*, pp. 111-112.
- (29/05/1902) «Qui té rahó? (3)». *Vida*, pp. 3-7.
- (15/06/1902) «Qui té rahó? (4)». *Vida*, pp. 2-6.
- (30/06/1902) «El perquè de les tribulacions de mossèn Cinto». *Vida*, pp. 175-181.
- (15/07/1902) «Qui té rahó? (5)». *Vida*, pp. 3-6.
- (30/08/1902) «El Beat Ramon Lull y la filosofia nacional de Catalunya (1)». *Vida*, pp. 245-248.

- (15/09/1902) «El Beat Ramon Lull y la filosofía nacional de Catalunya (2)». *Vida*, pp. 260-263.
- (15/10/1902) «L'ensenyansa en les nacions avensades». *Vida*, pp. 2-5.
- (10/11/1904) «Lo Il·lm. Sr. Bisbe de Oriola y la ortodoxia de les doctrines lul·lianes (1)». *Lo Geronés*, p. 1.
- (26/11/1904) «Lo Il·lm. Sr. Bisbe de Oriola y la ortodoxia de les doctrines lul·lianes (2)». *Lo Geronés*, pp. 1-2.
- (1904) *Per Catalunya: Sermó predicat en la Seu de Girona el Dilluns Sant del any 1904, durant l'Hora Santa de la Cofraria de S. Jordi*. Imp. Rahola.
- (1907) *La Filosofia Catalana sa existencia, sos caràcters, sa decadencia y necessitate de sa restauració*. Imp. d'en Tomàs Carreras.
- (06/07/1908) «Una obra important». *La Ven de Catalunya*, p. 2.
- (21/07/1908) «Carta de Josep Pou i Batlle a Josep Dachs i Carné». Fons Enric Prat de la Riba. Arxiu Nacional de Catalunya. Referència: ANC1-137-T-3422.
- (14/07/1912) «Al margen de un Discurso». *Diari de Girona*, p. 4.
- (11/12/1925) «Correspondència entre Josep Pou i Batlle i la comissió de l'Estudi de la Masia Catalana». Fundació Concepció Rabell-Estudi de la Masia Catalana. Arxiu Nacional de Catalunya. Referència: ANC1-1145-T-2573.
- (1925) *L'Ideal de la relligiosa: ab sos deures y recompenses: tret del verset XVI del segon capítol del sagrat llibre dels Cantichs*. Carreras.
- PRAT DE LA RIBA, Enric (1998) «Crítica sobre el libro *Assaig crític sobre el filòsof barceloní, en Ramon Sibiuda*». Dins: *Obra completa*, I, pp. 399-402.
- PRATS, Joaquim (1993) *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*. Pagès.
- Primer Congrés Internacional de la Llengua Catalana* (1908). Estampa d'En Joaquim Horta.
- Primer Congrés Universitari Català: 1903*. (1905) Estampa d'En Joseph Cunill.
- PRUÑONOSA, Josep Vicent *et al.* (2007) «Pere Galès, un home del Renaixement». *Revista del Centre d'Estudis d'Ulldecona*. 23, pp. 69-78.
- PUIG, Jaume de (1990) «Valoració crítica del pensament de Sibiuda al llarg del temps». *Arxiu de textos catalans antics*, 9, pp. 275-368.
- (1997) *La filosofia de Ramon Sibiuda*. Institut d'Estudis Catalans.
- (2015) «Francesc Pujols i Ramon Sibiuda. Edició de l'Hiparxiologi». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 35-89.
- PUIG-BOADA, Isidre *El pensament de Gaudí*. Dux.
- PUJOLS, Francesc; PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (eds.) (2018) *Pròleg de la Matemàtica de la Història d'Alexandre Deulofeu*.
- (2021) *La meua carn que tu encenies. Memòries sentimentals de Francesc Pujols*. La Mira-Fonoll.
- PUJOLS, Francesc; CANOSA, Francesc (ed.) (2022) *Els dies apocalíptics. Francesc Pujols en guerra*. Fonoll.
- PUJOLS, Francesc (07/07/1961) «El mes de los ángeles». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 482, p. 7.
- (10/09/1961) «Los tres destinos de España». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 484, pp. 6-7.
- (15/10/1961) «Tradición y Misión de Occitania». *Revista Gran Vía de actualidades, artes y letras*, 485, pp. 7-8.

- (1983) *Articles*. Quaderns Crema.
- (2003) *Hiparxiologi o ritual de la religió catalana*. Llibres de l'Índex.
- (2012) *Concepte general de la ciència catalana*. Andana.
- (2012) «El model de la Hiparxiologia». Dins: CUSCÓ, Joan (ed.) *Francesc Pujols i la filosofia*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 68-72.
- (2021) *Descartes i Comte en el pensament occità*. Andana.
- (2021) *L'evolució i els principis immutables. La religió i la moral*. Andana.
- QUEROL, Miquel (1953) *Escuela estética catalana contemporánea*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RAHOLA, Carles (1909) *Guyau, el filòsof de la solidaritat humana*. Imp. Palé i C^a.
- (1926) «Una autobiografia del doctor Diego Ruiz». *Revista de Catalunya*, IV-III/19, pp. 22-25.
- Recordança de les noces d'or de la primera missa de Mn. Joseph Pou i Batlle, 1895-1945* (s.d.). Biblioteca Dicoesa del Seminari de Girona.
- REICHENBACH, Hans (1951) *The Rise of Scientific Philosophy*. University of California Press.
- REIHMAN, Gregory M. «Malebranche's Influence on Leibniz's Writings on China». *Philosophy East and West*, 2015, pp. 846-868.
- RENAU, Xavier (1984) *Gent nostra: Pujols*. Nou Art Thor.
- RIBA, Jordi (2005) «La recepció de Jean-Marie Guyau (1854-1888) en el pensament català contemporani». *Afers*, 20(50), pp. 195-209.
- RIERA, Jaume (1986) «La invenció literària de sant Pere Pasqual». *Caplletra. Revista Internacional de Filologia*, 1, pp. 45-60.
- RIERA, Joan (2007) «La escuela catalana de fisiología y la obra de Augusto Pi y Sunyer». *Revista española de Investigaciones Quirúrgicas*, 10, n^o 4, pp. 237-246.
- RIUS, Mercè (1991) *La filosofia d'Eugeni d'Ors*. Curial.
- RODRÍGUEZ, C. B. (1995). «El pensamiento filosófico en el País Vasco: Ayer y hoy. Una primera aproximación». Dins: HEREDIA, Antonio (ed.) *Mundo hispánico-Nuevo mundo: visión filosófica. Salamanca, del 28 de septiembre al 2 de octubre de 1992: actas del VIII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana*. Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 415-442.
- RODRÍGUEZ, Teresa (2016). «El modelo biográfico de Diogenes Laercio y la "vita platonis" de Ficino». *Praxis Filosófica*, 43, pp. 57-75.
- ROLDÁN, Enrique (s.d.) «Melchor Ferrer Dalmau». Extret de: <http://dbe.rah.es/biografias/28173/melchor-ferrer-dalmau>
- RORTY, Richard (1984). «The historiography of philosophy: four genres». Dins: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B & SKINNER, Q. (eds.) *Philosophy in history: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, pp. 49-76.
- ROURA, Jaume (1980) *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (1988) «Positivisme, materialisme i evolucionisme». *Bulletí de la Societat Catalana de Pedagogia*, 1, pp. 69-98.
- ROURERA, Lluís (1986) *Escrips i polèmiques del lul·lista Salvador Boré (1896-1915)*. Institut d'Estudis Catalans.
- ROVIRÓ, Ignasi (2016). «La catalanització d'El criteri». *Ausa*, 27(178), pp. 779-809.

- (2017) «Francesc Xavier Llorens: la filosofia nacional de Catalunya». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, pp. 111-148.
- RUCABADO, Ramon (19/01/1935) «El sant del dret i de la moral». *Catalunya Social*, 695, p. 36.
- RUDENKO, Sergii & YOSYPENKO, Serhii (2018) «National philosophy as a subject of comparative research». *Sententiae*, 37(1), pp. 120-129.
- (2018) «History of Ukrainian Philosophy: Teaching and Evaluation Methodology». *Future Human Image*, 10, pp. 85-91.
- RUIZ I CALONJA, Joan & VICENS VIVES, Josep (eds.) (1963) *Panorama del pensament català contemporani*. Vicens Vives.
- RUIZ SIMÓN, Josep Maria (1999) *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*. Quaderns Crema.
- (2015) «“Com les figues a l'agost”: Francesc Pujols i la solució catalana al problema espanyol». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 235-275.
- RUIZ, Diego (20/01/1906) «Els Arxius llatins». *El Poble Català*, p. 1.
- (29/07/1906) «Programa y Manifest». *El Poble Català*, p. 1.
- (11/08/1906) «Les bases aprovades». *La Ven de Catalunya*, p. 2.
- (1906) *Llull, maestro de definiciones. Nueva disertación sobre los principios del método de los sistemas*. Barcelona: La Academia Hermanos Serra.
- (1907) *De l'entusiasme com a principi de tota moral futura. Preparació a l'estudi de l'estètica*. Biblioteca de la Fundació Catalana de Filosofia.
- (1908) *Del poeta civil i del Cavaller*. L'Avenç.
- (1908) *Nieto de Carducci. Confidencias, memorias y cartas de un endiablado de nuestros días*. Fidel Giró.
- (1914) *Mi doctrina y el pensamiento de mi raza*. Ponchy.
- (1937) *Contes d'un filòsof*. Quaderns literaris.
- RUYRA, Joaquim (07-12/1935) «Ramon Turró i el P. Esplugues». *Criterion: revista trimestral de filosofia*, 40-41, p. 292.
- SAGARRA, Josep Maria (06/12/1952) «Crítica teatral. Antepalco». *Destino*, p. 21.
- SALÓ, Jaume (28/02/2017) «Mn. Pou, Mn. Alcover i Gaudí de visita a la Catedral de Girona». Extret de: <https://bibliotecagirona.gencat.cat/web/.content/Documentspdf/Momiesdiposit/2017-02-28-Mn-Pou-Alcover-Gaudi-a-Girona.pdf>
- SÁNCHEZ, Miguel Ángel (2011). «Jaime Balmes: conocimiento y acción». *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 60(142), pp. 225-240.
- SANTASUSAGNA, Joaquim (1982) «El fervorós lul·lista Salvador Bover». Dins: *Reus i els reusencs en el renaixement de Catalunya*. Associació d'Estudis Reusencs, pp. 325-332.
- SANTOVEÑAS, Antonio (1992) «Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia». *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, 12, pp. 235-254.
- SARANYANA, J. I. (2020). «Un "historicista" que estimava la llibertat. Torras i Bages repensa l'univers catalanesc». *Ausa*, 29(185), pp. 485-500.
- SARRÓ, Ramon (1963) *El sistema mecánico-antropológico de José de Letamendi*. Real Academia de Medicina de Barcelona.

- SATUÉ, Manuel (2003) «Tomàs Carreras i Artau: renovació de la filosofia a Catalunya». Dins: MONSERRAT, Josep & CASANOVAS, Pompeu (eds.) *Pensament i filosofia a Catalunya. I: 1900-1923*. INEHCA-Societat Catalana de Filosofia, pp. 123-138.
- SCHOLEM, Gershom (2001) *Los orígenes de la Cábala. La Cábala en Provença y Gerona*. Vol. II. Paidós.
- SELLAS, Joaquim (30/01/1897) «Bibliografia. Assaig crítich sobre'l fiosoph barceloní en Ramon Sibiude». *La Veu de Montserrat*, XX, 5.
- SERRA DE MANRESA, Valentí (2000) «Franciscanisme cultural i modernisme teològic els framenors caputxins de Catalunya». *Analecta Sacra Tarraconensia*, 73, pp. 391-427.
- (2008). «Un segle d'aportacions al franciscanisme de la revista "Estudios Franciscanos"(1907-2007)». *Estudios Franciscanos*, 109, n° 445, pp. 225-254.
- (2015) «La represa dels estudis lul·lians». *Revista Catalana de Teologia*, v. 40, 2, pp. 639-56.
- (2016) «L'aportació del Canonge Salvador Bové (†1915) als estudis lul·lians». *Estudios franciscanos: publicació periòdica de Ciencias Eclesiásticas de las Provincias Capuchinas Ibéricas*, v.117, 461, pp. 631-646.
- (2020) «Aportacions del caputxí Miquel d'Esplugues a l'espiritualitat i la cultura catalana (1870-1934)». *Revista Catalana de Teologia*, 45(2), pp. 509-514.
- SERRA HÚNTER, Jaume (2010) «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX». Dins: *Escrís sobre la història de la filosofia catalana*. Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.
- SERRA, Valentí (2012) «Etapas i continguts de la formació espiritual i acadèmica dels framenors caputxins de Catalunya des de la fundació a l'exclaustració (anys 1578-1835)». *Revista Catalana de Teologia*, 37, n° 2, pp. 619-620.
- (2016) «El bisbe Torras i Bages i l'Església del seu temps. El ressò eclesial i social del llibre *La tradició catalana*». Dins: CRISPÍ, Marta (ed.) *Torras i Bages. Home de l'eternitat*. Bisbat de Vic.
- SERRA, Xavier (2010) *Història social de la filosofia catalana*. Afers.
- (2015) «Francesc Pujols, humorista». Dins: TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria, pp. 277-298.
- (2017) «L'agitada posteritat del filòsof Llorens i Barba». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Pensament i llegat de Francesc Xavier Llorens i Barba*. Documenta Universitaria, p. 13-47.
- SETANTÍ, Joaquim (10/02/1900) «Triall dels aforismes de Joaquim Setantí (1)» [traducció de Joaquim Casas-Carbó]. *Catalònia*, pp. 49-50.
- (17/02/1900) «Triall dels aforismes de Joaquim Setantí (2)» [traducció de Joaquim Casas-Carbó]. *Catalònia*, p. 58.
- (24/02/1900) «Triall dels aforismes de Joaquim Setantí (3)» [traducció de Joaquim Casas-Carbó]. *Catalònia*, pp. 66-67.
- (1909) *Avisos d'amich*. Henrich y Co.
- SHIELDS, Christopher (2021) «Francisco Suárez». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Extret de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/suarez/> [Consultat el 08/08/2022].
- SIBIUDA, Ramon (1992) *El llibre de les criatures*. Edcions 62.
- (1995) *Llibre de l'home caigut i redimit (Llibre de les criatures, capítols 223-230)*. Fundació Enciclopèdia Catalana.
- SIGUAN, Miguel & KIRCHNER, Montserrat (2001) «Georges Dwelshauvers. Un psicòlogo flamenco en Cataluña». *Anuario de Psicología*, 32 (1), pp. 89-108.

- SMITH, Anthony (1988) *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell.
- SOLÀ, Fortià (1993) *Biografia de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SOLÀ, Montserrat (2018) «L'estudi de la masia catalana o com "obrir" un armari». *Caramella*, 23, pp. 107-113.
- SOLER I MIQUEL, Josep (1898) *Escritos*. L'Avenç.
- SOLER, Gaietà «Denuncia». Dins: *Prohibición del libro "Assaig crítich sobre'l filsofih barceloní en Ramón Sibiude"*. Arxiu "censures" de l'Arxiu Diocesà de Barcelona, 31, pp.12-15.
- STAËL, Anne-Louis (1908) *De l'Allemagne*. Flammarion.
- STEWART, Matthew (2009) *El somni de Monturiol. L'extraordinària història de l'inventor del submarí que volia salvar el món*. Graó.
- STOCK, Ady Van den (2022) «The Minorities of Chinese Philosophy: ideology and identity in the academic discipline of "ethnic minority philosophy"». *Modern China*, 48(3), pp. 535-567.
- TERRADES, Ignasi (1990) *Revolución y religiosidad. Textos para una reflexión en torno a la Revolución francesa*. Alfons el Magnànim.
- TERRENA, Guiu (2014) *Confutatio errorum quírundam magistrorum*. Bibliotheca philosophorum Medii Aevi Cataloniae.
- TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) (2015) *Realitat i veritat en Francesc Pujols*. Documenta Universitaria.
- THORAVAL, Joël (1994) «De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?». *Esprit*, 201, 5, pp. 5-38.
- TORNS, Teresa (1989). «Els orígens de la sociologia a Catalunya i la figura de Santiago Valentí i Camp». *Papers: revista de sociologia*, 31, pp. 175-184.
- TORRAS I BAGES, Josep (11/12/1892) «L'Ernest Renan y en Pompeu Gener». *La Veu de Catalunya*, pp. 589-594.
- (1961) «La glòria del martiri». Dins: *Torras i Bages i Joan Maragall. Un diàleg començat abans de conèixer-se i que transcendí a la mort* Ariel.
- (1981) *La tradició catalana*. Edicions 62.
- (1984) «Què és la maçoneria?». Dins: *Obres completes*, I, pp. 72-125.
- (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Notes íntimes». Dins: *Obres completes*, III, pp. 569-572.
- (1987) «En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d'una filosofia». Dins: *Obres completes*, III, pp. 556-569.
- (1994) *Epistolari de Josep Torras i Bages*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- TORRES, Fèlix (1836) *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*. J. Verdaguer.
- TORRES TRIBÓ, Josep; PADRÓS, Alba & PÉREZ, Max (eds.) (2022) *Elogi de la mentida*. Cal·lígraf.
- PALÀ, Albert (2018) *Viure l'anticlericalisme. Una història cultural del lliure pensament català (1868-1923)*. Afers.
- TRIAS, Sebastià (1985) *Història del pensament a Mallorca*. Moll.
- (2009) *Diccionari d'escriptors lul·listes*. Edicions Universitat de Barcelona.
- TUCKER, Aviezer (2004) *Our knowledge of the past: A philosophy of historiography*. Cambridge University Press.
- TURMEDA, Anselm (1928) *Disputa de l'Ase*. Els Nostres Clàssics.
- (1978) *Autobiografia i atac als partidaris de la creu*. Curial.
- TURRÓ, Ramon (1923) «Introducció». *Annari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, pp. 13-16.

- TUSQUETS, Joan (07-09/1926) «L'obra filosòfica de Ramon Turró». *Criterion*, 6, pp. 255-275.
- (1928) *Assiags de crítica filosòfica*. Nova Revista.
- UCEDAY-DA, Enric (2003) *El imperialisme catalán. Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la conquista moral de España*. Edhasa.
- VALDEPEÑAS, B. H. R., & del OLMO IBÁÑEZ, M. (2019). «¿Existe una filosofía hecha por vascos?: Una propuesta epistemológica». *Eikasia*, 88, pp. 53-83.
- VALDIVIA, Josep (1992) *Don Miguel Asín Palacios: mística cristiana y mística musulmana*. Hisperión.
- VALENTÍ CAMP, Santiago (1922) *Ideòlogos, teorizants y videntes*. Minerva.
- VALENTÍ I FIOL, Eduard (1972) «El programa antimodernista de Torras i Bages». *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, pp. 9-32.
- (1973) *El primer modernisme literari catalán y sus fundamentos ideològics*. Ariel.
- VALL, Xavier (2012) *Pompeu Gener i el nacionalisme regeneracionista (1887-1906): la intel·lectualitat, la nació i el poder a Catalunya*. Universitat Autònoma de Barcelona. Tesi doctoral.
- VALLET, Josep & CORTÉS, Joaquim & RIBERA, Celestí (04/04/1897) (s.n.). Dins: *Prohibición del libro "Assaig crítich sobre'l filòsof barceloní en Ramón Sibiude"*, 31, pp. 19-29.
- VALLS I TABERNER, Ferran (1921-1916) «Cosme Parpal i Marquès». *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, VII, pp. 308-309.
- VALLS, Ramona & VILANOU, Conrad (2002) «Joan Tusquets (1901-1998). Intel·lectual i pensador comparativista». *Revista Catalana de Teologia*, XXVII, pp. 107-122.
- VENDRELL, Ernest (22/09/1906) «De la preparació a totes les coses catalanes». *Catalònia*, pp. 3-4.
- (1911) *Escrits*. L'Avenç.
- VENTURA, Jordi (1963) *Els heretges catalans*. Selecta.
- VERDAGUER, Narcís (17/04/1899). «Carta de Narcís Verdaguier a Salvador Bové». Inèdit. Dins: *Correspondència rebuda per Salvador Bové (1869-1915), historiador i lul·lista*. Biblioteca de Catalunya, 49.
- VERDAGUERER I CALLÍS, Narcís (10/01/1897) «La qüestió dels llenguatges á Catalunya». *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- VERGÉS, Joan & PÉREZ, Max (eds.) (2021) *Pere Coromines; el gran polifacètic*. Documenta Universitaria.
- VERGÉS, Joan (ed.) (2017) *L'obra de Francesc Mirabent*. Documenta Universitaria.
- (2022) «Nosaltres, els... Vicens Vives, Ferrater Mora i Fuster». Dins: CARBÓ, Ferran; FURIÓ, Antoni & GRIMALTOS, Tobies (eds.) *Una posteritat de paper. Simposi internacional Joan Fuster*. Publicacions de la Universitat de València, pp. 413-450.
- VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Het Spinhuis.
- VICENT, Mary (1991) *Catholicism in the second Spanish Republic: religion and politics in Salamanca, 1930-36*. Dissertació doctoral. Universitat d'Oxford.
- VIDAL, Plàcid (1934) *L'assaig de la vida*. Edicions Estel.
- VILAGRASSA, Fèlix (2006) *Francesc Xavier Llorens i Barba: cultura i política a la Catalunya del segle XIX*. Universitat de Barcelona. Tesi doctoral.

— (2010). *Francesc Xavier Llorens i Barba. La Universitat de Barcelona i el pensament català del segle XIX*. Llibres de l'Índex.

VILANOÛ, Conrad (2018) «Glòria i dissort de Balmes en el segle XX». Dins: VERGÉS, Joan (ed.) *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Documenta Universitaria, pp. 17-57.

VILANOVA, Arnau (1947) *Obres catalanes. Volum I: Escrits religiosos*. Barcino.

VIVES, Joan-Lluís (1933) *Introducció a la saviesa*. Barcino [Traducció de Joan Avinyó]. Barcino.

VOVELLE, M. (1988). *La révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*. Editions complexe.

WEINBERG, Justin (2016) «A Taxonomic Map of Philosophy». *DailyNous*. Extret de: <https://dailynous.com/2016/06/28/a-taxonomic-map-of-philosophy/> [Consultat el 25/06/2022]

WIFRET (1909) «Política d'atracció». *La Esquella de la Torratxa*, p. 103.

WORMS, Frédéric (2001) «Au-delà de l'histoire et du caractère: l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900». *Philosophies nationales? Controverses franco-allemandes. Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 63-81.

XIBERTA, Bartomeu (1923) «La metafísica i la psicologia del mestre Guiu de Terrena». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, pp. 165-212.

ZIGLIARA, Tommaso Maria (1905) *Summa philosophica in usum scholarum*. Gabriel Beauchesne.

(17/10/1914) *El Baix Penedès*, p. 3.

«La Filosofia Catalana». Curs del Dr. Bonilla Sanmartín» (06/03/1924). *La Publicitat*, p. 5.

«A la bona memoria den Milà y Fontanals». (31/08/1911) *La Veu de Catalunya*, p. 3

«A la Universitat. "La Filosofia Catalana". Curs Bonilla i San Martín». (20/02/1924). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (07/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 1.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (10/02/1907). *El Poble Català*, p. 2

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (11/02/1907). *El Poble Català*, p. 2.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (13/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 3.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (13/02/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (14/01/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (17/02/1907). *El Poble Català*, p. 2.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (21/03/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

«Academia Catalana d'Estudis Filosófichs». (28/08/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 4.

«Acta de la festa» (1892) *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 37-40.

«Acta de la festa» (1894) *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 39-42.

«Acta de la festa» (1895) *Jocs Florals de Barcelona*, pp. 35-38.

«Agrupació Ramon Llull» (25/01/1901) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

«Art Social. Conferència den Bernat y Duràn» (21/12/1908) *El Poble Català*, p. 1.

«Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya». (s.d.). Extret de: <https://www.imf.csic.es/index.php/servicios/unidad-de-documentacion/fondo-tomas-carreras-i-artau/arxiu-d-etnografia-i-folklore-de-catalunya-aefc> [Consultat el 23/05/2022]

- «Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana» (23/11/1917) *La Veu de Catalunya*, p. 11.
- «Bibliografía. Treballs llegits en la sessió inaugural de la Agrupació Escolar Catalanista Ramón Llull» (04/05/1899) *La Academia Calasancia*, 171, p. 30.
- «Breu síntesi històrica». (s.d.) *Seminari Diocesà de Girona*. Extret de: <http://seminaridegirona.com/historia-del-seminari/> [Consultat el 19/08/2022]
- «Cartel Certamen de Ciencias Eclesiasticas» (05/1905). *Revista Luliana*, pp. 200-203.
- «Cartell extraordinari» (1896) Dins: *Jocs Florals de Barcelona*, p. 32.
- «Cátedra de Ética y Archivo de Psicología y Ética Hispanas» (s.d.) Extret de: <https://www.imf.csic.es/index.php/servicios/unidad-de-documentacion/fondo-tomas-carreras-i-artau/1-catedra-de-etica-y-archivo-de-psicologia-y-etica-hispanas> [Consultat el 14/05/2021]
- «Certamen d'Estudis Eclesiàstics» (10/06/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Certamen de Ciencias Eclesiásticas» (11/05/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Certamen de Ciencias Eclesiásticas» (27/05/1905) *Lo Geronés*, p. 2.
- «Certamenes» (06/07/1905) *La Academia Calasancia*, p. 20.
- «Cinquantanari dels Jochs Florals» (10/05/1908) *Il·lustració Catalana*, pp. 5 i 12.
- «Cinquantanari dels Jochs Florals. Descobriment del monument a Milá y Fontanals». (07/05/1908) *El Poble Català*, p. 1.
- «Clá y catalá» *La tradició catalana*, 1, p. 2.
- «Comèdies i comedians» (08/04/1931) *Papitu*, p. 4.
- «Congrés Universitari Català» (02/02/1903). *La Veu de Catalunya*, Ed. Vespre, p. 2.
- «Corporacions y societats. Agrupació Escolar Robert» (10/05/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 3.
- «Corporacions y societats. Escola Filosòfica Catalana» (11/08/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (12/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.
- «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (15/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Corporacions y societats. Fundació Catalana de Filosofia» (17/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.
- «Corporacions y societats» (02/12/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Corporacions y societats» (03/08/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 3.
- «Corporacions y societats» (05/02/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- «Corporacions y societats» (06/08/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Corporacions y societats» (06/08/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Corporacions y societats» (10/03/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Corporacions y societats» (11/04/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Corporacions y societats» (20/08/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Corporacions y societats» (28/03/1905) *La Veu de Catalunya*, p. 3.
- «Corporacions y societats». (03/10/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Corporacions y societats». (16/10/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.

«Correspondencia de Adolfo Bonilla y San Martín con Diego Ruiz». ALGDF. Archivo Adolfo Bonilla y San Martín.

«Crònica de cultura. Conferència del Doctor Bonilla Sanmartín» (19/02/1924). *La Publicitat*, p. 4.

«Crònica de cultura. Curs de conferències sobre “Filosofia Catalana”» (16/02/1924). *La Publicitat*, p. 6.

«Crònica diària» (11/07/1907) *El Diluvió*, p. 2.

«Crònica general. Noticias locales» (19/05/1894) *Diario de Girona*, p. 2.

«Crònica general. Noticias locales» (20/06/1895) *Diario de Girona*, p. 2.

«Crònica general. Noticias locales» (23/12/1893) *Diario de Girona*, p. 3.

«Crònica general» (17/01/1917) *Diari de Girona*, p. 4.

«Crònica general» (26/09/1920) *Diari de Girona*, p. 6.

«Crònica general» (26/09/1920) *Diari de Girona*, p. 6.

«Cuant el cor parla. Comedia dramàtica de José Bernat y Duran» (28/02/1929) *El Día*, p. 8.

«Cultura y Arte» (09/03/1915) *Diari de Girona d'avisos i notícies*, p. 5.

«Cultura y Arte» (16/02/1915) *Diari de Girona d'avisos i notícies*, p. 6.

«Cultura y Arte» (22/01/1915) *Diari de Girona d'avisos i notícies*, p. 9.

«Cultura y Arte» (30/03/1915) *Diari de Girona d'avisos i notícies*, pp. 6-7.

«Curso Luis Vives en la Universidad» (04/03/1911) *Cataluña*, pp. 139-140.

«Darrereras noticias» (16/03/1901) *La Veu de Catalunya*, p. 3.

«De la darrera carlinada» (21/05/1932) *Clar i Net*, p. 5.

«Desde Vich. Las festas de Sant Miquel» (14/07/1904). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

«Desde Vich. Les festes de Sant Miquel» (11/07/1907). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

«Don Modesto Hernández Villaescusa». (23/01/1936) *La Ilustración Católica*, p. 10.

«Dues paraules no més» (06/05/1900) *Lo pensament català*, I, 1, p. 2.

«Ecos» (25/10/1911). *La Publicidad*, p. 2.

«El fonament filosòfic» (31/10/1925) *La Publicitat*, p. 1.

«El pensamiento catalán. Prólogo» (6-13/01/1912) *Cataluña*, 222-223, p. 1.

«En Frederic Clascar y Sanou» (12/05/1895) *La Veu de Catalunya*, p. 230.

«En Lluís Vives» (06/05/1900) *Lo pensament català*, I, 1, p. 3.

«En Salvador Bové y Salvador» (06/05/1894). *La Veu de Catalunya*, p. 217.

«Espectáculos». (19/01/1895) *La Publicidad*, p. 2.

«Facècies» (21/05/1932) *Clar i Net*, p. 12.

«Fallecimiento del arzobispo-obispo de Mallorca Rvdmo Dr. D. José Miralles Sbert» (23/12/1947). *La Vanguardia*, p. 4.

«Festa a la memoria den Balmes». (24/09/1906). *La Veu de Catalunya*, p. 2.

«Feu, D. José Leopoldo» (1889). Dins: ELÍAS DE MOLINS, Antonio (ed.) *Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artristas catalanes del siglo XIX*. Fidel Giró, pp. 597-598.

- «Fiesta a la memoria de Balmes». (01/10/1906) *La Ilustración Artística*, p. 642.
- «Filosofía fundmanetal, por Jaime Balmes, presbítero». (22/04/1846) *Pensamiento de la Nación*, 116, p. 246.
- «Francesc Albó i Martí». (s.d.) *Gran enciclopèdia catalana*. <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/francesc-albo-i-marti> [Consultat el 06/07/2022]
- «Francesc Cañadas i Cozalbo» (s.d). Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0014126.xml> [Consultat el 07/07/2021]
- «Fundació catalana de filosofia. Sessió inaugural» (07/12/1906) *El Poble català*, p. 4.
- «Fundació Catalana de Filosofia» (01/12/1906) *El Poble català*, p. 2.
- «Fundació Catalana de Filosofia» (11/07/1907) *La Veu de Catalunya*, p. 2
- «Fundació Catalana de Filosofia» (18/12/1906) *El Poble català*, p. 2.
- «Fundació catalana de filosofia» (18/12/1906). *El Poble català*, p. 2.
- «Fundació Catalana de Filosofia» (20/12/1906) *El Poble català*, p. 2.
- «Gazetilles» (25/02/1900) *La Creu del Montseny*, 49, p. 87.
- «Grado de licenciado Aniceto Olano y Galarraga. Universidad de Barcelona. Facultad de Drecho». (s.d.) *Expediente académico de Aniceto Olano Galarraga de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona*. Arxiu històric de la Universitat de Barcelona.
- «Habla Eugenio d'Ors» (08/02/1908). *La Cataluña*, p. 92.
- «Hernández Villaescusa y Ros de Medina, Modesto» [s.d.] *Aunamendi Eusko Entziklopedia*: <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/es/hernandez-villaescusa-y-ros-de-medina-modesto/ar-59061/> [Consultat el 26/07/2022].
- «Història de la Biblioteca Balmes». (s.d.) *Fundació Balmesiana. Biblioteca Balmes*: <https://www.bibliotecabalmes.cat/historia> [Consultat el 08/07/2022]
- «Información Catalana. Notas de la Generalidad» (23/02/1936) *La Vanguardia*, p. 6.
- «Informes de Catalunya. El presidente accidental de la gneralidad tiene la impresión de que algunos Servicios traspasados volverán a depender del Estado». (24/10/1934) *La Libertad*, p. 4.
- «J. Bernat y Durán, advocat (anunci publicitari)» (20/04/1908) *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- «Joan Vallés i Pujals». (s.d.) *Enciclopèdia Catalana*: <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/joan-valles-i-pujals> [Consultat el 26/07/2022].
- «Jocs Florals de Girona» (09/10/1907) *El Poble Català*, p. 1.
- «Josep Maria Baranera i Pasqués». (s.d.) *Gran enciclopèdia catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/josep-maria-baranera-i-pasques> [Consultat el 06/07/2022]
- «L'associació de crítics teatrals i musicals de Barcelona» (21/10/1935) *Full oficial del dilluns de Barcelona*, p. 8.
- «L'estat s'ha incautat avui dels bens que ocupaven els pp. jesuites» (17/02/1932) *Diari de Girona*, p. 2.
- «La Festa Major a Vich» (10/07/1903). *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «La vida provincial». (12/01/1926). *La Publicidad*, p. 4.
- «Les comarques. Girona» (25/03/1910) *La Veu de Catalunya*, p. 5.
- «Les conferències del doctor Bonilla a la Universitat» (22/02/1924). *La Publicitat*, p. 3.

- «Llibres rebuts. Frederic Clascar, prebere. *Estructura mental i significació filosòfica de Balmes*» (08/01/1905) *La Il·lustració Catalana*, p. 31.
- «Llibres rebuts» (15/07/1900) *Lo pensament català*, p. 8.
- «Lluís Rourera i Farré» *Gran enciclopèdia catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-historiog-1608.xml> [Consultat el 10/05/2022]
- «Llull, mestre de definicions» (17/03/1906). *El Poble Català*, p. 3.
- «Lo concert del Orfeo Catalá» (22/03/1896) *La Veu de Catalunya*, p. 11.
- «Monument a Milá y Fontanals». (25/06/1911) *Acció*, p. 2.
- «Mossen Salvador Bové y Salvador» (12/05/1895) *La Veu de Catalunya*, p. 227.
- «Moviment regionalista». (27/06/1897) *La Veu de Catalunya*, p. 6.
- «Necrológicas. Don José Bernat i Duran» (27/09/1940) *La Vanguardia*, p. 3.
- «Necrologías». (02/02/1957) *Los Sitios de Gerona*, p. 4.
- «Noricias de Barcelona» (12/02/1900) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Noticias de Barcelona» (02/03/1901) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Noticias de Barcelona» (31/03/1901) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Noticias de Barcelona» *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Noticias religiosas» (04/03/1901) *La Veu de Catalunya*, pp. 2-3.
- «Noticias religiosas» (08/07/1900) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «Noticias» (30/11/1908) *La Lucha*, p. 2.
- «Noticias» (09/12/1907) *La Publicidad*, p. 4.
- «Noticias». (07/02/1899) *La Lucha*, p. 2.
- «Notícies de Barcelona. Fundació Catalana de Filosofia» (24/08/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Notícies de Barcelona» (30/11/1906) *La Veu de Catalunya*, p. 4.
- «Notícies» (19/12/1917). *La Veu de Catalunya*, p. 1.
- «Novas» (21/02/1897) *Lo Catalanista*, p. 15.
- «Novas» (15/08/1897) *Lo catalanista*, p. 14.
- «Noves» (24/09/1910) *La Escena Catalana*, p. 7.
- «Nueva Cátedra de Pensamiento Contemporáneo [Joxe Azurmendi]» (2019). Diputación Foral de Gipuzkoa. Extret de: <https://www.gipuzkoa.eus/es/-/joxe-azurmendi-pentsamendu-garaikidearen-katedra-berria>. [Consultat el 19/12/21]
- «Número extraordinario dedicado á el pensamiento catalán». *Cataluña* (6-13/01/1912), 222-223.
- «Olano Galarraga, Aniceto» (s.d.) *Auñamendi Eusko entziklopedia*. Fundación Bernardo Estornés Lasa. Extret de: <https://aunamendi.eusko-ikaskuntza.eus/en/olano-galarraga-aniceto/ar-116417/> [Consultat el 25/01/22]
- «Olano Galarraga, Aniceto» (s.d.) *Filosofía en español*. Extret de: <https://www.filosofia.org/ave/001/a126.htm> [Consultat el 25/01/22]
- «Pel drapaire. La Filosofia Nacional de Catalunya» (28/05/1902) *¡Cu-Cut!*, p. 350.
- «Pel drapaire» (28/05/1902) *¡Cu-Cut!*, p. 350.

- «Publicacions rebudes» (25/05/1905) *Juventut*, pp. 333-334.
- «Ramon de Dalmau i d'Olivart» *Gran enciclopèdia catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0021321.xml> [Consultat el 11 de juliol de 2021]
- «Registro de identidad escolar. Facultad de Filosofía y Letras. Sección de Filosofía» (s.d.) *Expediente académico de Aniceto Olano Galarraga de la Facultat de Filosofia y Lletres de la Universitat de Barcelona*. Arxiu històric de la Universitat de Barcelona.
- «Relació del personal adscrit al Servei de Premsa de la Generalitat» (04/02/1936). Fons Generalitat de Catalunya (Segona República). Arxiu Nacional de Catalunya, ANC1-1-T-18264.
- «Revista catalana d'Estudis filosòfics» (11-12/1905). *Revista luliàna*, p. 77.
- «Salvador Mestres» (s.d.) *Gran Enciclopèdia Catalana*. Extret de: <https://www.enciclopedia.cat/gran-enciclopedia-catalana/salvador-mestres>
- «Sección bibliográfica. Estructura mental i significació filosòfica de Balmes, per Frederic Clascar» (17/12/1904). *La Hormiga de Oro*, p. 4.
- «Sección de noticias» (05/05/1904) *La Justicia*, p. 2.
- «Semprevives» (12/03/1911) *La Il·lustració Catalana*, p. 139.
- «Universidad del País Vasco. Información institucional. Antecedentes históricos» (s.d.) Universidad del País Vasco. Extret de: <https://www.ehu.es/es/aurrekari-historikoak> [Consultat el 19/12/21]
- «V Congrés Nacional d'Història de Catalunya» (03/11/1916) *La Veu de Catalunya*, p. 2.
- «V Congrés Nacional d'Història de Catalunya» (22/12/1916) *El Poble Català*, p. 1.
- «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia» (13/12/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia» (13/12/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa. Fundació Catalana de Filosofia» (13/12/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (02/08/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (14/08/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (18/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (20/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (21/08/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (25/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.
- «Vida Corporativa» (31/07/1907) *El Poble Català*, p. 2.

