



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Alexandre Galí, filòsof de la història

### Estudi d'uns escrits inèdits

Manfred Díez i Garcia



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

ALEXANDRE GALÍ,  
FILÒSOF DE LA HISTÒRIA

ESTUDI D'UNS ESCRITS INÈDITS

MANFRED DíEZ I GARCIA

TESI DOCTORAL EN FILOSOFIA  
UNIVERSITAT DE BARCELONA

2016



**ALEXANDRE GALÍ,  
FILÒSOF DE LA HISTÒRIA.**

**ESTUDI D'UNS ESCRITS INÈDITS**



**TESI DOCTORAL**

**de Manfred Díez i Garcia**

**per optar al grau de doctor en Filosofia  
dirigida pel doctor Josep Monserrat Molas**

**ALEXANDRE GALÍ,  
FILÒSOF DE LA HISTÒRIA**

**ESTUDI D'UNS ESCRITS INÈDITS**

**Departament de Filosofia**

**Programa de doctorat Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics**



**UNIVERSITAT DE  
BARCELONA**

**Barcelona, 2016**



## IX ELEGIA

*¿Per què si és possible passar el lapse de l'existència  
com ho fa el llorer o una mica més  
fosc o una mica més verd:  
perquè aleshores hem de ser humans anhelant un destí?  
Perquè estar aquí és molt, i perquè sembla que ens  
necessita tot el que hi ha aquí, tot el que és efímer que  
ens concerneix estranyament, a nosaltres els més efímers  
(...) perquè el caminant baixant per la vessant de la  
muntanya, no porta a la vall un grapat de terra, la inefable  
per a tots, sinó una paraula aconseguida, pura,  
la genciana groga i blava.  
Estem aquí per a dir: casa, pont, sortidor, porta, canti, arbre fruiter, finestra,  
com a molt, columna, torre...  
però per a dir, comprèn-ho, per dir així,  
com mai les mateixes coses en la seva intimitat pensaren ser.  
(...) I aquestes coses que viuen de l'anar-se'n,  
entenen que tu les enalteixis finites  
ens confien alguna cosa que salva,  
a nosaltres els més finits de tots.*

*Elegies de Duino, Rainer Maria Rilke<sup>1</sup>*

«La vida mítica dels infants té transcendències insospitades en la vida adulta; el caràcter dels homes i dels pobles en depèn.»

Alexandre Galí

---

<sup>1</sup> Versió al català de Leire Sales Salvatierra





# ÍNDEX

AGRAÏMENTS.....	ix
RESUM-ABSTRACT.....	xi
INTRODUCCIÓ .....	1
1. De com nasqué, i com va començar, la recerca.....	1
2. Alexandre Galí: breu apunt biogràfic.....	8
3. Les fites del camí: el nostre índex.....	18
1. ORIGEN DEL PROBLEMA MORAL.....	23
1.1. La moral segons Lévy-Bruhl i segons Bergson: de la ciència a la filosofia.....	25
1.1.1. La proposta científica de Lévy-Bruhl.....	26
1.1.2. La proposta filosòfica de Henri Bergson.....	30
1.1.3. Galí: entre Lévy-Bruhl i Henri Bergson.....	36
a) El sociologisme de Lévy-Bruhl i Émil Durkheim.....	36
b) La filosofia vitalista de Henri Bergson .....	47
1.1.4. Un esforç de síntesi: el fonament de la moral segons Galí.....	54
1.2. Arrelant el pensament: breu apunt històric.....	65
2. FENOMENOLOGIA DE LA MORAL I LA RAÓ. EL NAIXEMENT DE LA CONSCIÈNCIA .....	71
2.1. Les aportacions de l'etnologia a l'origen de la raó .....	73
2.2. Raó i enteniment, filosofia de la història.....	82
2.2.1. Raó i enteniment en Hegel .....	83
2.2.2. Raó i enteniment en Comte .....	87
2.2.3. El cas de Vico.....	90
2.3. Història hipotètica d'un hipotètic home primitiu .....	92
2.4. De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat .....	95
2.4.1. De Déu a la raó.....	95
2.4.2. La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories .....	108
2.4.3. La llibertat .....	121

3. FENOMENOLOGIA DE LA MORAL I LA RAÓ: .....	129
EL NAIXEMENT DE LA SOCIETAT .....	129
3.1. De la consciència d'èsser al jo: l'odi de l'home a l'home.....	131
3.2. L'experiència del no res, l'impuls de la re-solidarització dels homes o el fonament de la civilització.....	142
3.3. El camí de l'estimar.....	149
3.4. Amor, món i societat .....	156
4. LA RAÓ EN LA HISTÒRIA I. DE LA RACIONALITAT GREGA AL PENSAMENT CRISTIÀ .....	169
4.1. Notes prèvies.....	169
4.2. El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia.....	174
4.3. L'aportació del cristianisme .....	196
5. LA RAÓ EN LA HISTÒRIA II. DE LA CRISI DEL SEGLE XVI AL SEGLE DE LES LLUMS .....	211
5.1. Humanisme i Reforma .....	211
5.2. El gir copernicà i el gir de l'Església .....	223
5.3. Kant: la separació de la religió i la moral.....	232
5.4. Déu en l'edat de la raó: de Descartes a Locke .....	240
5.5. Rousseau, de l'Amor de Déu al sentiment de pietat: la terra dels homes .....	251
6. LA RAÓ EN LA HISTÒRIA III. ....	269
EL MÓN CONTEMPORANI, ORIGEN I FINAL.....	269
6.1. De l'envaniment de la raó a la voluntat de poder.....	269
6.2. La naturalització de la raó: l'home productor .....	281
6.3. L'home revoltat.....	288
CONCLUSIONS .....	301
1. El concepte de reflexió en Kant i Hegel i l'adveniment de la consciència .....	303
2. Moral i ontologia.....	313
3. Ontologia i educació.....	322
BIBLIOGRAFIA.....	335
OBRES D'ALEXANDRE GALÍ.....	335
BIBLIOGRAFIA SOBRE ALEXANDRE GALÍ.....	337
ALEXANDRE GALÍ I EL SEU TEMPS .....	339
BIBLIOGRAFIA GENERAL .....	340

## AGRAÏMENTS

He de començar dient que aquesta tesi no hagués estat possible sense la confiança del professor Josep Monserrat i Molas. Fou ell qui un dia, si no vaig errat, de les festes de Nadal del 2010, en una reunió on també hi havia la Marta Lorente –futura col·lega de recerca– em proposà de realitzar l'estudi que teniu ara a les mans. Parlo de confiança perquè les seves paraules a l'hora de fer-me l'encàrrec demostraven una gran convicció en la possibilitat que jo reeixís en la comesa. El temps passat des d'aleshores ha eixamplat el meu sentiment de gratitud cap a la seva persona, en haver tingut l'oportunitat de gaudir del seu saber fer en la tasca de direcció i d'acompanyament, acompanyament humà, especialment important en els moments en què un se sent presa del dubte o li sembla que les forces l'abandonen, que de tot hi ha en un treball d'aquesta envergadura. Segonament, he d'esmentar el senyor Jordi Galí, també per la confiança dipositada en mi en fer-me delegació de tota la documentació original del seu pare, en oferir-nos a la Marta i a mi un primer espai on treballar i pel seu assessorament, fonamental en els inicis.

El camí intel·lectual que ha suposat l'elaboració d'aquest treball deu molt a alguns professors dels qui no vull deixar de fer esment. En aquest capítol hi incloc el doctor Jordi Sales i Coderch de qui vaig rebre les meves primeres lliçons de filosofia i de qui he continuat rebent lliçons de filosofia, història i de moltes altres qüestions al llarg de la meva vida d'estudi. Com també pel mateix he reconèixer la importància de l'ensenyament rebut per part de Raimon Galí (1917-2005). Estudiant els textos del seu pare m'he retrobat –i he reviscut, feliçment reviscut– l'ardor en la defensa de l'estimar com a principi del pensament i de l'acció. No m'oblido del doctor Gonçal Mayos Solsona qui, en el seu moment, acceptà de dirigir el meu projecte de DEA.

La meva mare i la meva germana han d'aparèixer en aquest apartat d'agraïments. No es pot teoritzar sobre l'amor com a fonament de la veritat, si no es reconeix aquest mateix amor en la base d'allò que es fa. El seu suport, gratuït, essent sempre al meu costat i transmetent-me el seu coratge ha constituït una font d'aliment infinit. Com ho ha estat el record del meu pare. Quantes vegades al llarg de la tesi la seva capacitat de lluita no ha vingut, d'allà dalt on és, en el meu ajut.

Sobre el coixí de l'amistat s'ha bastit també aquesta tesi. Amistat nascuda compartint projectes i interessos vitals. No puc mirar enrere i contemplar el meu camí d'estudi sense que en ell hi trobi la persona d'en Xavier. Les conversacions que hem mantingut, a vegades entre les parets d'una aula, a vegades en la sorra d'una platja, vora el mar, m'han servit per a veure-hi clar. I tampoc puc mirar enrere i no recordar els molts moments compartits amb la Glòria. A banda dels meus pares i de la meva germana, em sembla que ningú com ella ha demostrat creure més en mi. Entren aquí els amics de la masia. Sense ells, tal vegada la meva vida no s'entén. Amb la seva companyia el meu pensament s'ha acostumat a mirar enlaire i a prendre el bon senderi, travessant boscos i pujant muntanyes. També en aquesta excursió en Jaume, l'Anna, en Joan, la Merche, la Laura, en Ferran, en Marc, la Natàlia, en Xavi, la Judith, i el Jordi, també ell, des de dalt, m'han acompanyat. He de recordar les companyes de despatx, a l'escola, la Bego, la Montse i la Usoa. Testimonis directes del part, fins hi han intervingut amb aportacions sempre vives, fresques i plenes d'enginy. L'Àlex, l'Ignasi, en Pablo i tants d'altres de l'escola Sant Gregori que amb la seva estima, a voltes, sense saber-ho, m'han assistit. En Cels Arnao, providencial a l'hora de superar la meva difícil relació amb els mitjans tècnics. I encara hi falten els alumnes l'ensenyament dels quals ha omplert de sentit el neguit per la recerca. Finalment, en el tou del coixí hi compto els amics del Centre d'Estudis Carles Cardó. Els cursos de filosofia i història que he compartit amb ells han constituït una peça clau en la meva formació. I com no referir-me a les trobades al Maresme amb la Leire i en Nèstor, amb la poesia, la filosofia i la vida sempre de pel mig. I a la Gina que m'ha donat l'alè de què ja anava mancat en el darrer tram de la travessia.

A tots, doncs, gràcies.

## RESUM-ABSTRACT

En aquest treball el lector trobarà un estudi d'uns escrits inèdits d'Alexandre Galí. Conegut en les seves vessants de pedagog, lingüista i historiador, els escrits esmentats posen de manifest una nova vessant filosòfica. En ells s'hi desgrana un pensament expressat en la forma de filosofia de la història i antropologia filosòfica. La qüestió de l'home com a subjecte de llibertat i la de l'ésser centren les seves reflexions, al llarg de les quals s'elabora una via de síntesi que té en l'àmbit pràctic la seva clau. L'oposició que entre aquells termes es manifesta l'autor la resol recolzant la veritat del coneixement en la capacitat de promoure la vida, i introduint com a element de la síntesi la relació individu-societat. De manera que l'ésser és allò que permet a l'home-individu establir lligams socials. Atenent a aquestes consideracions –per a les quals usem el concepte d'antropologia filosòfica–, Alexandre Galí emprèn la tasca d'examinar la història del pensament de l'occident d'Europa d'acord amb aquest sentit pràctic-moral del coneixement.

En este trabajo se desarrolla un estudio de unos escritos inéditos de Alexandre Galí. Conocido en sus vertientes de pedagogo, lingüista y historiador, los escritos mencionados ponen de manifiesto una nueva vertiente filosófica. En ellos se desgrana un pensamiento expresado en la forma de filosofía de la historia y antropología filosófica. La cuestión del hombre como sujeto de libertad y la del ser constituyen el núcleo de sus reflexiones, a lo largo de las cuales se elabora una vía de síntesis que tiene en el ámbito práctico su factor clave. La oposición que entre aquellos términos se manifiesta el autor la resuelve haciendo recaer la verdad del conocimiento en la capacidad de promover la vida, y introduciendo como elemento de la síntesis la relación individuo-sociedad. De manera que el ser es aquello que permite al hombre en tanto que individuo establecer lazos sociales. Atendiendo a estas consideraciones –en virtud de las cuales usamos el concepto de antropología filosófica–, Alexandre Galí lleva a cabo un

examen de la historia del pensamiento del occidente europeo de acuerdo con este sentido práctico-moral del conocimiento.

This dissertation revolves around some unpublished texts by Alexandre Galí. Well-known as a pedagogue, linguist and historian, the above mentioned documents reveal a new philosophical side to this author. Galí's unpublished work illustrates his thoughts about the philosophy of history and philosophical anthropology. The issue of being versus man as a subject of freedom is the main focus of his reflections, which are summarised by taking a practical approach. The opposition between these two terms is solved by defending the power of knowledge in its ability to contribute to life, and by introducing the relationship between the individual and society, meaning that being is what enables the man-individual to establish social bonds. Bearing all of these elements in mind –which are referred to as philosophical anthropology–, Alexandre Galí sets out to examine the history of thought in Western Europe according to this moral-practical sense of knowledge.

# INTRODUCCIÓ

## 1. De com nasqué, i com va començar, la recerca

L'origen del treball que teniu a les mans es troba en una feliç coincidència a partir de la recuperació d'uns textos inèdits d'Alexandre Galí. La senyoreta Concepció Vandellós, responsable de l'ensenyament lliure de noies de l'escola Blanquerna<sup>2</sup>, la mútua escolar de la qual el primer n'era el director, s'havia encarregat de custodiar-los fins a la seva mort. Els darrers dies de gener de 1939, tot just abans de l'entrada de les tropes dites "nacionals" a Barcelona, Alexandre Galí hagué d'abandonar el país per anar a l'exili i va donar a la senyoreta Vandellós aquesta part dels seus papers personals que tenia a la Mútua Escolar Blanquerna perquè no es perdessin amb la derrota. Aquests papers, escrits entre 1932 i 1939 van ser tan ben amagats, que no fou fins fa pocs anys que uns nebots de la fidel guardiana els van trobar i els lliuraren a Jordi Galí, el menor dels fills d'Alexandre. No trigà gaire a comunicar-ho al professor Josep Monserrat per a què s'ocupés del seu estudi. Es tractava d'una sèrie de textos, agrupats sota el títol *Assaigs de vida devota*, i de dos treballs, per la seva banda, titulats *Assaig de fonamentació moral* i *El Món moral*. Escrits en quartilles, alguns a mà, amb ploma, d'altres a màquina –“la màquina Olivetti que sempre utilitzava a Blanquerna”, ens va comentar Jordi Galí–, i, recollits en petites carpetes classificadores, reposaven junt amb d'altres obres en la lleixa d'una prestatgeria. Érem en una cambra d'espai reduït, al segon pis de cal Galí, un divendres del mes de setembre de 2011, a l'inici del curs escolar. En aquella cambra, després, la Marta Lorente i jo, havíem de passar plegats una bona colla de tardes

---

<sup>2</sup> La senyoreta Vandellós, concretament, exercí el càrrec de directora de l'escola reina Elisenda, que s'ocupava de l'ensenyament lliure de noies. Aquesta escola estava integrada dins la Mútua Blanquerna. L'any 1932, juntament amb Maria Esteve-Llach, va fer l'adaptació de la *Fundamental arithmetic* de P. B. Ballard. Un mètode d'ensenyar aritmètica innovador, que buscava que els nois i noies aprenguessin a partir de situacions que els fossin properes i fins divertides. Sobre els aspectes biogràfics de la senyoreta Vandellós vegi's, *Escola Proa*, revista commemorativa del 40è aniversari, any 11 número 34, març del 2008, per Neus Ballester i Perelló, "Concepció Vandellós i Cervelló", p. 6.



treballant: transcrivint i arranjant els textos de cara al seu arxiu definitiu, al seu estudi i a una possible futura publicació. El professor Monserrat, sabent de l'existència d'altres textos inèdits, encara que, aquests sí, coneguts per la família, i preveient que els darrers trobats podien enllaçar amb les qüestions tractades per aquells, pensà en la Marta i en mi per tal de d'investigar-ho. Ens n'havia parlat, uns mesos abans, i, a la proposta que ens féu, tots dos vam respondre afirmativament entusiasmats. La idea de fer recerca sobre uns escrits inèdits d'Alexandre Galí, en els quals s'entreveia un fons de pensament desconegut fins al moment, ens atreia enormement, i així va conformar-se l'equip de treball format per Marta Lorente, llicenciada en Filosofia i becària FPI i que estava acabant els estudis de Filologia Catalana i jo mateix, llicenciat en Història i Antropologia i que havia fet els cursos de doctorat i el DEA en Filosofia amb un treball sobre la relació de la filosofia de Kant amb el pensament de Levi-Strauss<sup>3</sup> i, sobretot, professor de l'escola Sant Gregori, l'escola fundada per Jordi Galí, fill, com hem dit, de l'autor dels textos que anàvem a estudiar.

Els escrits recuperats havien estat curosament endreçats pel mateix Jordi Galí. Aplegats, junt amb d'altres, formaven una renglera de carpetes, omplint la lleixa de la prestatgeria a que ja ens hem referit. Allà hi havia les obres redactades en el període de temps que va de 1932 a 1966 i diferenciades pel contingut. Una sèrie inclou treballs que cobreixen un lapse gran de temps i presenten diferents repeses sobre la qüestió moral. Es tracta de *l'Assaig de fonamentació moral-moral 1* (1936) i *El Món Mora-moral 2* (1939), ubicats en la mateixa carpeta; *l'Assaig sobre els orígens i l'evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història-moral 3* (1956-1960), en unes altres dues; *La legalització de la mentida i la violència* (d'abans de 1963), en dues més; i *La deshumanització del món* (última data escrita: 1965-1966), en una. L'altra sèrie és compacta en forma i contingut perquè reuneix els *Assaigs sobre la vida devota* (escrits entre el 13 de juliol de 1932 fins al 14 de març de 1933), que, després d'una introducció, inclou tot d'assaigs dedicats a El Greco, Hamlet i Bach, en tant que vides exemplars, i a Sòcrates i Pascal. Val a dir que, a pesar de la diferència de gènere, assaigs d'antropologia filosòfica i filosofia de la història, els uns, de filosofia moral, els altres,

---

<sup>3</sup> El setembre de 2009 vàrem presentar el nostre treball, *L'antropologia com a filosofia del coneixement i del concepte: la noció d'esquema de Kant a Lévi-Strauss*, per a l'obtenció del Diploma d'Estudis Avançats, al Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura, i dins el curs "Història de la Subjectivitat".

en tots ells es respira un mateix aire de família. En tots és la persona i la manera de resoldre's en el món allò que esdevé objecte de pensament. Davant d'això: com s'havia d'enfocar la recerca? En què consistí la proposta guia que ens va fer el professor Monserrat per a ser contrastada? Aquí comença tot. La Marta s'encarregaria de l'estudi i edició dels *Assaigs de vida devota*, i en el meu cas de l'estudi de l'*Assaig sobre els orígens i les especulacions morals i els seus efectes en la història*. El nostre vessant d'historiador i l'experiència tinguda en el camp de l'antropologia filosòfica podien facilitar-ne la comprensió, donat que, del plantejament de l'obra, fàcilment se'n deriva que allò que s'hi conté implica, com hem assenyalat, una antropologia i una filosofia de la història. La hipòtesi de treball que ens féu avinent el nostre tutor, en Josep Monserrat, es basava en la suposició d'una unitat de fons en la trajectòria intel·lectual i la vida de pensament de Galí i que aquesta unitat de fons es podia contemplar sota la imatge d'un arc. Un arc que podria tenir diverses dovelles i una clau de volta, d'acord amb el símil arquitectònic emprat, i que fos coherent amb la part coneguda de la seva trajectòria vital i intel·lectual i també amb la consciència que Alexandre Galí manifestava en diferents llocs sobre l'estructura general del coneixement. La primera de les dovelles estaria constituïda per l'experiència pedagògica directa; la seguiria una altra definida per la reflexió pedagògica generada en el decurs de la mateixa experiència; una tercera en forma de filosofia de l'educació-educació moral<sup>4</sup>, que elevaria la reflexió del problema de la llibertat en l'educació a l'intent de concreció del tipus d'individu que tota educació cerca; una quarta resolta com a filosofia moral (els *Assaigs de vida devota* que havien de correspondre, hem dit, a la nostra col·lega, la Marta Lorente); una cinquena concerniria una antropologia filosòfica –entesa com a clau de volta?–; la seguiria una altra consistent en una filosofia de la història i una tasca com a historiador; i l'arc s'aniria tancant amb una filosofia de l'educació-educació moral; amb una represa de la reflexió pedagògica, passada pel sedàs del pensament anterior; i reposaria, finalment, de l'altre extrem, en una labor d'assessoria pedagògica directa (el temps en què Galí exercí de conseller en la direcció de moltes escoles). La feina que teníem al capdavant constituïa, doncs, el repte de comprendre els textos que en la línia del temps resolien la

---

<sup>4</sup> Vegeu, al respecte, Alexandre Galí i Josefa Herrera de Galí, *Activitat i llibertat en educació*, Biblioteca Pedagògica, Quaderns dels Cursos Lliures de Pedagogia, Barcelona, 1932. N'hi ha una edició a Edicions El Mall, 1979. Aquest llibre conté dos treballs: el primer, d'Alexandre Galí, "Els fonaments racionals de l'escola activa", que està dividit en una primera part que tracta el "Concepte d'activitat en educació" i una segona, "El problema de la llibertat". El segon treball, "Activitat i llibertat en educació" el signa Josefa Herrera.

solució de continuïtat entre els escrits coneguts anteriors a la guerra, de caire sobretot pedagògic, i la redacció de la *Història de les institucions i els moviments culturals a Catalunya (1900-1936)*, que l'ocupà la segona meitat dels anys quaranta, ja retornat de l'exili, i les posteriors reflexions històriques, morals i pedagògiques. Si tota pedagogia descansava en una filosofia, eren aquests escrits llegits en continuïtat amb els nous escrits trobats l'expressió de la filosofia d'Alexandre Galí?

L'*Assaig sobre els orígens i l'evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història*, objecte primer del nostre estudi, és un escrit que es situa poc després dels estudis històrics constituïts per *Art, luxe i esplai* (1950-1955), *Calaix de sastre* i la biografia *Rafael d'Amat, baró de Maldà* (els dos de voltants 1953). Es situa, per tant, tot just quan Alexandre Galí inicia la seva tasca d'assessorament i consell pedagògic per a diverses escoles<sup>5</sup>, i una mica abans, quatre anys abans, de la publicació de *Mirades al món actual* (1964), on Galí posa en qüestió l'evolució del pensament aleshores predominant i els efectes que aquesta evolució té en la vida de les persones, i, més concretament, en el terreny de l'educació. Veurem com l'*Assaig sobre els orígens* reprèn les qüestions tractades ja als escrits inèdits de 1936 i 1939, l'*Assaig de fonamentació moral* i *El món moral*, i continua una línia de treball, centrada com hem dit, en aquesta posada en qüestió del pensament de l'època i els seus efectes pràctics. Línia de treball que arriba a *Mirades al món actual* i fins l'ultrapassa, amb el també inèdit *La deshumanització del món* (de 1965-1966), i amb «Del necessari, el sobrer i el gratuït» (1966-1968) i «Jansenisme i existencialisme» (1969), compilats aquests dos darrers, i, així, publicats, a *Darrers Escrits*<sup>6</sup>. La lectura atenta de l'*Assaig sobre els orígens* ens corroborà allò que en una primera impressió havíem pensat. És un treball, en el sentit que apuntàvem abans, de contingut filosòfic que pren cos com a filosofia de la història. Al nostre entendre, i aquesta és una idea, que, en més d'un moment, el lector trobarà esmentada al llarg de l'estudi, la reflexió històrica recollida en l'*Assaig* neix de la necessitat d'agafar perspectiva sobre els problemes que Alexandre Galí detecta en la societat en què viu, i que, segons pensa, tenen el seu origen en la manera com l'home concep el seu món moral, és a dir, el medi que comparteix amb els altres. D'aquí que l'obra es plantegi com una indagació sobre *l'evolució de les especulacions morals*.

---

<sup>5</sup> Vegeu l'apartat dedicat a la biografia d'Alexandre Galí inclòs en aquesta mateixa introducció.

<sup>6</sup> A. Galí, *Darrers escrits (1967/1969)*, Fundació A.G., Barcelona, 1989.

Text difícil, a voltes, desconcertant, de seguida se'ns va fer evident que, per a la seva adequada interpretació, ens era indispensable disposar d'un mapa. Ens calia reconstruir el mapa intel·lectual de l'autor, la qual cosa exigia, al seu torn, resseguir el camí emprés per ell en la seva confecció. Els fets narrats eixien d'una tria d'entre el material històric. Necessitàvem conèixer, doncs, el marc d'idees en què aquesta tria es sustentava i, conèixer-lo, implicava, per dir-ho així, la realització d'una segona història: la del trajecte intel·lectual. Perquè, com ell mateix observa, i nosaltres recollim en algun moment del present treball, les idees no es donen tot d'un cop. Es van desvetllant. L'assaig en qüestió es desenvolupa a base de salts, en un sentit que recorda la manera com dins la física quàntica –a la qual ens referirem– entén el moviment de les partícules. Els fets no apareixen en un continu. Així, en l'obra, d'antuvi es distingeixen dues parts. Una primera, que correspon a un primer capítol, consistent a caracteritzar la naturalesa del fet moral, en una mena de plantejament de la qüestió. D'aquí en sortirà, com es tindrà l'oportunitat de veure, el concepte del gratuït. Concepte que serà molt important en en Galí, al qual es referirà en més d'un dels treballs publicats –a «Del necessari, el sobrer i el gratuït» (1966-1968), per exemple–. Cal dir, en aquest punt, parlant de les dues grans parts en què es divideix l'assaig, que en l'índex l'autor rectificà el títol amb què s'encapçala l'obra. Li'n digué, simplificant-lo, *Assaig sobre l'evolució moral en la cultura d'occident*. D'acord amb aquest sentit evolutiu, cadascun dels capítols constitueix una etapa o fase, començant per una edat primitiva –reconstruïda a partir de les informacions aportades pels antropòlegs–, i acabant, abrupta i estranyament, al segle XVIII, amb l'aparició de les primeres innovacions tècniques degudes a l'avenç de la ciència. L'abruptesa d'aquest final, junt amb el fet que l'establiment de les etapes no respon als habituals criteris de divisió de la història, l'apparent heterogeneïtat de les dades recollides –tant es parla de Bergson i Lévy-Bruhl, com de Luter i Calví, com de Kant, com de Hutton, Highs, Malthus i Lamarck– i els molts coneixements que només hi són d'una manera implícita convertí el text que teníem al davant en un autèntic trencaclosques.

Buscàrem suport en la lectura d'alguns dels altres textos també inèdits, i també elaborats amb mires a tractar el fet moral. Llegírem, doncs, i estudiàrem, l'*Assaig de fonamentació moral-moral 1* (1936) i *El Món Moral-moral 2* (1939). Adoni's el lector

que en les obres esmentades el títol s'acompanya de les acotacions «moral 1» i «moral 2». L'*Assaig sobre els orígens*, que tants maldecaps ens estava donant, portava la de «moral 3»<sup>7</sup>. Era fàcil pensar que en elles existia un lligam, com, en efecte, així poguérem comprovar després de fer-ne l'estudi. Se'ns començà a dibuixar en l'horitzó del nostre pensament la idea que, per a Galí, aquest fet moral de què parlem es troba vinculat a l'adquisició de la consciència i a l'experiència que amb ella es pot tenir de la realitat. Malgrat els avenços, encara ens sentíem embargats pel desconcert de la incomprensió. Calia cercar més endins, per acotar el nucli de pensament a la llum del qual la riquesa de dades contingudes a l'*Assaig sobre els orígens* esdevindria un conjunt harmònic, amb sentit. Ens abocàrem a l'estudi de dos textos inèdits més. Això sense desestimar l'obra ja publicada. Fou arribat el moment d'endinsar-nos en la lectura de *La legalització de la mentida i la violència* (1963), i de *La deshumanització del món* (l'última data 1965-1966). I trobàrem coses. Començàrem a veure-hi clar. D'entrada descobrírem que el primer d'aquests dos assaigs, dit pel mateix Galí, en dues ocasions al llarg del text, constituïa la continuació del nostre, estranyament acabat, destacàvem, al segle XVIII. «Corresponent al propòsit d'aquestes notes que és purament ètic hem d'anar una mica de pressa i donar tot seguit –com es diu vulgarment– garrotada on fa bony. Tot escrivint-les hem vist que podien éser el complement de l'assaig anterior, inèdit, de nom (*Assaig sobre l'evolució moral en la cultura occidental - moral 3*) i que vam deixar a darreries del segle XVIII amb el propòsit de revisar els corrents ètics dels segles XIX i [...].»<sup>8</sup> I, encara, una mica més endavant, sobre el mateix observa: « Heus aquí, doncs, on jo cerco el problema de la moral que resumeixo en el «no mentiràs». Per això no dono fi al meu anterior assaig (*Assaig sobre l'evolució moral en la cultura occidental*) esbrinant el que han dit els moralistes dels segles XIX i XX amb tot el seu enginy i àdhuc amb tot el seu geni. És en el camp que n'he dit ontològic on cal cercar la clau del problema moral que és el problema del món. »<sup>9</sup> El misteri es començava a desvetllar. Mica en mica, de l'aplec de dades i informacions es definien els encontorns del què n'hem dit el seu nucli de pensament. Entenguérem que, en Galí, expressat a l'engròs, la veritat reposa en aquella gratuïtat, que abans hem assenyalat, caracteritza el fet moral. Acabat l'assaig *La legalització de la mentida i la violència*, l'emprenguérem

---

<sup>7</sup> Acotacions que, segurament, van ser afegides per Jordi Galí.

<sup>8</sup> A Galí, *La legalització de la mentida i la violència*, apartat 40, p. 72. A partir d'ara, aquesta obra es citarà com *La legalització de la mentida*.

<sup>9</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 82.

amb *La deshumanització del món*. I tancarem el cercle. En aquest darrer text, a banda de trobar-hi una sintonia amb els anteriors, pel que fa a les qüestions tractades, hi descobrirem la següent remarca, en virtut de la qual tots els treballs per nosaltres examinats quedaven enllaçats. « M'he de referir a un altre dels meus assaigs», aclareix el pensador català,: «el que du per títol *La legalització de la mentida i de la violència* tema de les meves més grans preocupacions, havent hagut d'acabar la vida en un món de mentida i de violència, o dit amb més precisió en un món governat per la mentida i la violència a una escala tràgicament ecumènica. Venia a cloure aquest assaig amb accents pessimistes un altre assaig anterior sobre “L'evolució de la moral” [es refereix a l'*Assaig sobre els orígens* (1956-1960)] que havia deixat a començaments del segle XIX, com si tota l'evolució moral d'ençà de Kant, amb tots els grans pensadors que hi han treballat amb la millor bona fe i amb innegable talent, hagués de quedar substanciada en el món de violències mentides i vileses d'ençà de la primera Guerra Mundial que obrí pas a la mentida i a la violència mundials. I encara aquest assaig aturat fa una cinquena d'anys no ha assistit a la mundial expansió de la ràdio i la televisió que han fet possible donar a la mentida proporcions mai vistes.»<sup>10</sup>

Moral 1, Moral 2 i Moral 3, responent als títols, *Assaig de fonamentació moral*, *El món moral* i *Assaig sobre els orígens de les especulacions morals i els seus efectes* en la història formen una terna. Els dos primers permeten aclarir molts dels implícits sobre els quals s'alça la tercera. *La legalització de la mentida i la violència* i *La deshumanització del món*, com hem vist, la completen. I, no només això, que aquesta ha estat una altra de les troballes de la recerca. La completen i abunden en allò que, després de les recerques realitzades, considerem que és el nucli que buscàvem. El problema de la gènesi de la raó, de l'establiment d'un ordre de món, una situació de cosmos, que permeti, per mitjà de l'ésser, la integració moral del jo en un nosaltres. Se'ns féu, definitivament la llum: la clau per a entendre l'evolució dels fets que se'ns expliquen als capítols II, III i IV de l'*Assaig sobre els orígens* radica en l'apartat «El naixement de la raó», pertanyent al primer dels capítols de la primera part en què hem dit que es divideix l'obra. I com pot ser que dos textos, dedicats a analitzar els corrents de pensament contemporanis al moment en què l'autor visqué, conflueixin en la qüestió de la gènesi de la raó? Perquè donada la situació de crisi en què, al seu entendre, aquest pensament

<sup>10</sup> A Galí, *La deshumanització del món*, p. 79.

es troba, cal anar als orígens, per tal de trobar latent en ells l'acte genuí, pel qual l'home esdevé home, creant un món humà al seu voltant. «Nosaltres [...] sostenim la tesi», afirma Galí, «que no és possible explicar cap procés de la mentalitat humana si no es dóna avui com al començament, ho hem de creure així.»<sup>11</sup>

Vet aquí els salts de què parlàvem més amunt. Els salts a que ens ha obligat la pretensió de reconstruir el mapa intel·lectual que s'amaga rere l'escrit estudiat. Salts que és deuen a l'interès perseguit, a la intenció des de la qual l'autor raciocina el medi històric i que, per tant, posen de manifest, notàvem abans, l'efecte d'una tria; d'on es deriva que el caràcter de les dades reposi en una concepció moral, i que rere d'elles fins i tot es transparenti una actitud vital. Així, *el propòsit principal d'aquest treball bé es pot entendre com un intent d'aclariment d'aquesta concepció moral, rere la qual despunta una actitud de vida, i del coneixement que, del món dels homes –és a dir, la història–, amb tal concepció s'assoleix.*

## 2. Alexandre Galí: breu apunt biogràfic

Qui és l'autor de l'*Assaig sobre els orígens i l'evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història?* Alexandre Galí, en aquesta mateixa obra, parlant de Lévy-Bruhl, comenta que la moral «és una cosa viscuda, és acció», diu, «no teoria», i afegeix: «si és que arriba a assolir algun valor real, és com a fet gairebé personificat en l'home que fa el gest i en funció de la força d'aquest home i d'aquest gest dins el joc d'accions i reaccions a través dels quals les coses de l'esperit es manifesten»<sup>12</sup>. Anem a veure, doncs, encara que sigui d'una manera sumària, quin és l'home que personifica Galí i quina és «la força del seu gest». L'objecte de l'apartat que obrim ara és oferir un quadre del trajecte vital de l'autor, cosa que emprenem amb la finalitat d'entendre el mapa intel·lectual sobre el que es munta el dit assaig<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 73.

<sup>12</sup> Alexandre Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 24, p. 80.

<sup>13</sup> Per a la realització d'aquest apunt biogràfic ens hem basat, sobretot pel que fa al fil conductor, en els textos següents: Alexandre Galí, «Currículum vitae», a *Darrers Escrits (1967-1969)*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1989; Raimon Galí, *Semblances*, «Alexandre Galí», Barcelonessa d'Edicions, Barcelona, 2005; i Jordi Galí, *Alexandre Galí i el seu temps*, ed. Proa, Barcelona, 1995; Jordi Galí, «Alexandre Galí, la recerca de la llum», *Revista de Girona*, núm. 188, juny 1998. Sobre Alexandre Galí, a banda dels citats,

Cal que comencem aquesta breu recerca –també nosaltres triem, d’acord amb la nostra intenció– referint-nos al pas per la casa del seu oncle Bartomeu, Bartomeu Galí. Aquí el trobem el 1897, a Barcelona. Alexandre tot just tenia onze anys, i venia per a que l’oncle se’n fes càrrec, després de la mort del seu pare. Ell, procedent d’una família de Camprodon, fill de pagesos, a través del seu oncle i del germà de la dona d’aquest, Pompeu Fabra, gaudí del privilegi de conèixer algunes de les personalitats més destacades dins el camp de la intel·lectualitat catalana. L’oncle, juntament amb Pompeu Fabra, dirigia el col·legi al qual el jove Alexandre anà fins els catorze anys. D’aquest temps passat a ca l’oncle i en contacte amb la família Fabra, recuperarem una reflexió del mateix Galí. Ens sembla significativa, perquè, d’una banda, ens parla del clima humà que es vivia a Catalunya, coincidint amb la seva joventut, i, d’una altra, perquè en ella s’hi recull algun dels elements que formaran part del seu mapa intel·lectual. Ens referim a la idea segons la qual el coneixement ha d’estar posat al servei de la vida, ha tenir una dimensió pràctica, i el rebuig a tota forma d’esclerosi institucional. Així, parlant de la seva formació, destaca: «ens havíem fet sols, en tots els ordres de les activitats humanes, per la nostra avidesa a la lectura i de saber i sobretot la que havíem viscut seguint de prop el gran moviment autodidacte de tot Catalunya que començava a redreçar-se i a fer florir institucions, en les quals cada personalitat semblava que fes el seu aprenentatge *coram populo* perquè fos l’aprenentatge de tots.»<sup>14</sup> Per un altre costat, i en relació amb aquests mateixos primers temps de joventut, ens fa notar que «des del punt de vista moral, cap als 17 anys havíem clos la nostra crisi religiosa en un sentit francament i profundament catòlic i practicant, sense abandonar mai, però, el sentiment de la necessitat d’una fórmula mes justa d’organització de la societat que no

---

cal tenir en compte els següents estudis Jordi Galí, «Alexandre Galí (1886-1969): política i pedagogia», en *Pensament i Filosofia a Catalunya I: 1900-1923*, edició a cura de Josep Monserrat i Pompeu Casanovas, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia-Inehca, 2003, p. 155-169; Jordi Galí, *La Renaixença catalana. Persones i institucions*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 1997; Raimon Galí, *La Catalunya d’en Prat*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 1981; Raimon Galí, *Memòries*, Barcelona: Proa, 2004; Josep Masabeu, *Alexandre Galí i la Mútua Escolar Blanquerna*, Barcelona: Caixa de Barcelona, 1989; Associació Blanquerna-Fundació Alexandre Galí, *Alexandre Galí i Coll. Centenari del seu naixement. 1886-1986. Fites biogràfiques*, Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 1986. Vegeu també, Josep Monserrat Molas, “Instituciones y movimientos culturales en Alexandre Galí”, a Michele Cometa, Antonio Lastra, Paz Villar (eds.), *Estudios Culturales. Una introducción*, Madrid: Verbum, 2007, p. 209-228; Josep Monserrat Molas, “Alexandre Galí, historiador de la filosofia catalana”, a *La filosofia y las lenguas de la Península Ibérica*, José Luis Mora García, Ramon Emilio Mandado, Gemma Gordo, Marta Nogueroles (coord.), Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2010, p. 21-36.

<sup>14</sup> A. Galí, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya, 1900-1936*, Llibre II, Primera part, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1978, p. 122.



consideràvem renyida amb l'Evangelí ni amb el sentit més pregon i real del catolicisme.»<sup>15</sup> En aquest «sentit més pregon i real del catolicisme» és on cal veure la font d'on neix l'impuls per a la realització de l'assaig que nosaltres fem objecte principal del nostre estudi, però, ho és, per tal com embolcalla el conjunt del seu treball intel·lectual i, amb ell, totes les facetes de la seva vida. La moral entesa com a franca donació i la concepció humanista del coneixement –la seva dimensió pràctica, que dèiem abans– arrelen en seva professió de fe, com, d'altra banda, al llarg del nostre estudi el lector podrà comprovar.

Sortit del col·legi del seu oncle i, després d'uns anys de treballar en el comerç per a guanyar-se el pa, el 1909 es va iniciar en el camp de la pedagogia a l'Escola de Mestres de Joan Bardina. Institució fundada el 1906 amb l'objectiu de formar els docents que havien d'educar les noves generacions de nois i noies d'acord amb la voluntat de renovació pedagògica de l'Escola Nova. Un moviment que, a grans trets, i d'acord amb el pensament del propi Galí, partia de la premissa que l'ensenyament s'havia d'ajustar a la realitat viva de l'infant per tal de fer possible la seva incorporació a la realitat igualment viva del món dels adults. Adonem-nos que en en Galí el ressenyat vessant pràctic del coneixement, entès com a mitjà de què disposa l'home per a fer créixer la seva humanitat, de seguida té aplicació. Resulten dos elements indestriables. És clar que això té relació amb la seva professió de fe. Seguim: el nostre autor ingressà a l'Escola de Mestres de Joan Bardina, explicàvem, però no ho féu com alumne, com era la seva intenció, sinó com a professor –encarregat de l'ensenyança de Gramàtica i Literatura castellanès–. Cal destacar que aquesta institució formava part de l'estol d'iniciatives, que en el camp de l'educació es van produir a Catalunya a començament del mil nou-cents, coincidint, i, de fet, sent expressió, de la vitalitat i l'afany de canvi que envaïa la societat catalana del moment, tal i com el mateix Galí consigna en la seva *Història de les institucions i del moviment cultural de Catalunya*. L'assaig de Bardina era un exemple d'Escola Nova: constituïa, en paraules del nostre autor, una reacció pedagògica contra «l'artificiositat i la buidor, [...]; contra l'escola trista sense llum ni aire, els dons més abundosos que Déu ha donat als homes, amb els mapes envellits, les negres pissarres tortes i algun que altre objecte mig malmès que no es feia servir mai; contra

---

<sup>15</sup> *Idem.*

l'encaixonament dels nois durant llargues hores en els horribles bancs escolars; contra l'aprenentatge forçat i absolutament inútil de pàgines i pàgines de vacuïtats i nicieses ofertes com a credo de tota la saviesa mentre la realitat de la vida s'oferia ubèrrima amb tota la seva riquesa i abundor enfora de la vella i trista presó escolar [...].»<sup>16</sup> Es tractava d'un projecte, el de Joan Bardina, en consonància amb les aspiracions reformistes d'Enric Prat de la Riba i els dirigents de la Lliga, de fer del poble català una societat civilitzada, de «bons ciutadans», si adoptem la manera de dir d'Eugeni d'Ors –la ment pensant en qui confià el primer per a pilotar la recuperació cívico-cultural del país–, de persones responsables i lliures, si emprem uns termes més grats a Galí<sup>17</sup>. Molt diferent és el to que s'aprecia en les consideracions que Galí fa d'aquest temps, temps d'iniciatives, com hem vist, i de fer coses conjuntament, institucions, del que manifestarà anys més tard, no ja respecte de la societat catalana sotmesa, i ell n'és un clar exemple, sota el jou de la dictadura franquista, sinó respecte el context general europeu dels anys cinquanta i seixanta. L'època a que pertanyen la major part dels escrits per nosaltres tractats.

D'aquesta primera experiència professional en el terreny de l'educació, el nostre autor en destaca l'entusiasme, la força, amb què Joan Bardina, el seu iniciador, es lliurà a l'obra de formar mestres. Un entusiasme i una força tan grans que, segons Galí, l'impedí tenir una visió clara sobre els problemes de racionalitat pràctica que tal empresa comportava. Un any més tard de la seva entrada, l'escola degué de tancar per aquest motiu. Allò que dèiem: iniciativa fins al punt de no parar compte en els costos. I, no obstant això, no s'està de subratllar el balanç positiu que suposà la labor d'en Bardina, i ens sembla important recordar-ho, ja que el contingut de les reflexions que el lector trobarà en aquest treball s'hi relaciona molt directament: el seu mestratge serví per a que unes quantes generacions de docents consideressin la tasca d'educar des de la mateixa actitud de donació que li havien vist a ell, buscant la perfecció de l'altre d'acord amb l'ideal d'home que ells mateixos tenien el deure d'encarnar<sup>18</sup>. Segurament, aquest fou l'aprenentatge més sòlid que Galí féu, i que més l'hagué d'influir posteriorment, de la seva col·laboració amb Joan Bardina. L'ideal és quelcom a realitzar, té un significat

<sup>16</sup> A. Galí, "Introducció" (1978:14-15)

<sup>17</sup> Vegeu, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 131. Al capítol 3 del nostre treball fem referència explícita al seu concepte d'home en tant que persona i subjecte de llibertat.

<sup>18</sup> Vegeu, A. Galí, «Escola de Mestres» (1978:83 i ss)

moral, i es mostra refractari al seu tancament dins un concepte. Als vint-i-tres anys, doncs, esdevenint membre de la plantilla de professors de l'Escola de Mestres, Galí començava a ser part activa de les institucions sorgides del corrent de vitalitat que recorria la societat catalana.

El 1910, coincidint amb el tancament de l'Escola de Mestres, i fins el 1915, Alexandre Galí es féu càrrec de l'escola Vallparadís de Terrassa, on pogué treballar juntament amb Artur Martorell, qui encara havia d'esdevenir el gran pedagog que acabà sent –alumne, per cert, de l'Escola de Mestres–, i on va conèixer la qui seria la seva esposa, Josepa Herrera. En l'experiència de dirigir aquesta escola el pensador català començà a bastir el seu concepte doctrinal o filosòfic de l'educació basat en l'antinòmia infant-societat, que l'activitat educativa ha de ser capaç de superar, i de fer-ho d'una forma viva, sense que la institució esdevingui un «òrgan encartonat i momificat». «Aquesta va ésser l'alta moral de l'escola [es refereix a Vallparadís]: procurar que tot fos objecte d'experiència, de vivència, pensant en la futura vinculació del noi en el seu medi social, no d'una manera passiva sinó com a membre actiu i instrument de renovació en el pla humà més generós possible.»<sup>19</sup> No fou una institució perfecta, ens diu, per manca de preparació: «perquè els mètodes actius exigeixen molt del mestre, i una base sòlida de coneixements, o la possessió dels instruments per assolir-los.»<sup>20</sup> De nou: vitalisme i sentit pràctic que en ell significa, repetint l'afirmació que apareix en la cita, «vinculació en el medi social». Després de cinc anys com a director i arran d'una visita del president de la Mancomunitat, Enric Prat de la Riba, al seu centre, Galí fou cridat per aquest a fi d'incorporar-se al Consell d'Investigació Pedagògica –més tard, Consell de Pedagogia, a seques– amb al càrrec de secretari. Al capdavant d'aquest consell hi havia Eladi Homs, que havia tornat d'una estada als Estats Units per ser el nou director de l'Escola de Mestres, just quan aquesta degué de tancar, i que ja era conegut de Galí perquè col·laborà amb ell assessorant-lo en la direcció de l'escola de Terrassa. A Homs se li deu la introducció del pragmatisme del pedagog i filòsof John Dewey (1859-1952)<sup>21</sup>, la influència del qual havia de ser gran, tant en en Galí, com en el moviment de renovació

---

<sup>19</sup> Vegeu, A. Galí, «Escola Vallparadís, de Terrassa» (1978:125-126)

<sup>20</sup> A. Galí, «Escola Vallparadís, de Terrassa» (1978:134)

<sup>21</sup> A un nivell més planer, també se li deu la descoberta del basket-ball. Amb ell, aquest esport s'aplicà com a mètode per a les classes d'educació física, raó per la qual es començà a practicar, abans que en cap altre lloc de Catalunya, a Terrassa.

pedagògica que s'estava operant a Catalunya<sup>22</sup>. El filòsof nord-americà destacà per defensar la idea de fer partir l'aprenentatge de l'infant de l'experiència i d'entendre l'ensenyament com una activitat d'incorporació de l'educand a la societat adulta, en el sentit en què hem vist que ho expressava el propi Galí una mica més amunt. El seu pragmatisme partia de la base que el pensament ha de ser comprovat per mitjà de l'acció a fi de ser convertit en coneixement, segons el seu lema *learning by doing*, cosa que suposa equiparar el concepte de veritat al d'eficàcia. Eficàcia per a què? Per a la vida. Cal dir que aquest concepte de veritat ofereix un encaix amb la concepció moral catòlica, per tal com l'acte de donació –amor-caritat– que aquesta postula ho és en relació amb el mateix principi vital<sup>23</sup>. De l'autor nord-americà, Galí traduí *The Child and the curriculum (El noi i les matèries d'ensenyament)*, que, pel que sabem, roman inèdit<sup>24</sup>.

La tasca de secretari del consell de pedagogia Galí la dugué a terme fins el 1924, al començament de la dictadura de Primo de Rivera. El seu objectiu durant aquests anys fou el d'estructurar i institucionalitzar aquest corrent enormement creatiu per tal d'aconseguir la seva perdurabilitat en el temps<sup>25</sup>. Aconseguir que l'energia no es dissipés, sinó que resultés eficaç, socialment eficaç –l'eficàcia pragmàtica de Dewey– prenent cos en una cosa permanent. Així, Josep González-Agapito, bon coneixedor de

---

<sup>22</sup> Són els anys en què els mestres «van col·lectivament a l'estranger, a veure món», així ho explica Galí referint-se, en particular, al 1911. Un mica abans, el 1907, i gràcies a una beca de l'ajuntament de Barcelona, Eladi Homs, qui serà president del consell de pedagogia de la Mancomunitat de Catalunya, féu una estada a Estats Units, on assistí a diverses conferències pronunciades pel pedagog i filòsof John Dewey –el punt de vista pragmàtic del qual tan gran influència havia d'exercir després en l'Escola Nova catalana–. Més endavant, i gaudint de les beques que oferia la Junta d'Ampliació d'Estudis (JAE), organisme del govern espanyol fundat sota l'impuls renovador de la Institución Libre de Enseñanza (1876), viatgen a l'estranger pedagogs de tanta importància com Joan Palau Vera, fundador de l'escola Mont d'Or, el mateix Joan Bardina, Pau Vila, i Rosa Sensat, Ainaud va viatjar a França, Itàlia, Bèlgica i Suïssa; Galí es va estar a França i, sobretot, a Ginebra.

<sup>23</sup> A to amb el que diem, trobem en Dewey el següent pensament, ben il·lustratiu de la direcció pràctica amb què entén l'adquisició de tot coneixement: «la filosofia es recupera a si mateixa», explica, «quan deixa de ser un mecanisme per a tractar amb els problemes dels filòsofs i comença a ser un mètode cultivat pels filòsofs per a tractar problemes dels homes.» J. Dewey, *Political Writings*, “The Need for a Recovery of Philosophy”, Hacked Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1993, p. 8.

<sup>24</sup> El 1918 Joan Palau i Vera féu la traducció per als *Quaderns d'Estudi*, de *My pedagogic Creed*, 1897, del mateix John Dewey (*El meu credo pedagògic*).

<sup>25</sup> «Mancats de tradició, sense elements consolidats per a l'escola, hem de fer dos treballs simultanis [...]. Hem de seguir el vol rapidíssim de la pedagogia moderna, puix és aquesta per a la nostra pàtria una raó d'ésser intrínsecament i en el concert dels pobles, però no podem ésser aventurers, hem de fer cosa fixa i segura com la tradició, que ens permeti, tot seguit, posar el peu i aixoplugar-nos.» A. Galí, «La pedagogia actual a Catalunya», Butlletí de Mestres, Any I, N° 13, juliol de 1922; citat per Josep González-Agapito a *Tradició i renovació pedagògica 1898-1939*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002, pp 46-47.

l'actuació de Galí en el Consell, diu de la seva persona que va ser «la figura vertebradora del noucentisme pedagògic, [el] veritable ordenador de la renovació pedagògica al Principat.» D'entre les fites assolides mentre estigué al front de la secretaria, s'hi compta la direcció de les publicacions *Quaderns d'Estudi* i *Butlletí de Mestres* –la segona obra seva–, la direcció de l'Escola d'Estiu i la secretaria i direcció delegada dels Estudis Normals de la Mancomunitat, el 1920, totes dues institucions creades amb l'objectiu de formar mestres ja titulats en els nous corrents pedagògics; a més a més, hi ha l'assumpció de la secretaria del patronat de l'Escola Industrial, i, el 1917, la de l'Administració General de la Universitat Industrial, que comprenia el conjunt d'escoles dedicades a impartir estudis tècnics. Ja el 1922, es féu càrrec de la direcció de l'Escola Montessori de la Mancomunitat, que ell va batejar com Escola Graduada de la Mancomunitat. D'aquest mateix any encara hem d'esmentar la participació al Congrés d'Educació Moral organitzat per l'Institut Jean-Jacques Rousseau de Ciències de l'Educació de Ginebra (fundat el 1912) que girà al voltant de la possibilitat de bastir una moral que impulsés a la solidaritat entre els pobles i on es considerà l'ensenyament de la història com una eina de què els mestres disposaven per afavorir aquesta actitud moral d'obertura a l'altre –cal recordar que feia poc de la Primera Guerra Mundial i que l'auge de certs nacionalismes posava en qüestió l'entesa entre els pobles a Europa–<sup>26</sup>. Segons Raimon Galí, el seu fill, la coneixença que aquí tingué l'oportunitat de fer del pedagog F. W. Foerster havia de resultar determinant en la formació del seu pensament. En el seu llibre *Schule und Charakter: Beiträge zur Pädagogik des Gehorsams und zur Reform der Schuldisziplin*, de 1907, traduït al francès per Pierre Bovet el 1910, l'autor defensa el concepte de «cura d'ànima» per a definir la tasca educativa i, en front l'ensenyança de caràcter laic, preconitza la necessitat que aquesta reposi en un fonament religiós<sup>27</sup>.

Abans del tancament definitiu de la Mancomunitat per part de la dictadura i en desacord amb algunes mesures preses per elements propers al govern, Galí abandonà el seu càrrec. Fou l'any en què participà de la fundació de la Societat Catalana de Filosofia,

---

<sup>26</sup> Per a això, pot veure's Joan Soler i Mata, «Influència i presència de l'Institut Rousseau de Ginebra en la pedagogia catalana del primer terç del segle xx», a *Temps d'Educació*, n. 37, Universitat de Barcelona, 2009, p. 11-38.

<sup>27</sup> Per a això, resulta aclaridor, Ryckmans G., *F. W. Foerster. L'école et le caractère. La pédagogie de l'obéissance et la réforme de la discipline scolaire*. Traduit de l'allemand par Pierre Bovet (Collection d'Actualités pédagogiques). A *Revue néo-scholastique de philosophie*. 17 année, n°66, 1910. p. 284-286.

demostrant ja el seu interès per aquest camp, i fou l'any també de la fundació de l'escola Blanquerna. El projecte tirà endavant amb el finançament dels pares que portaven els fills a l'Escola Graduada de la Mancomunitat i molts dels seus primers alumnes, d'entrada, eren els que havien anat a aquesta escola. A Blanquerna, a més a més d'oferir un ensenyament basat en els principis de l'escola activa, un ensenyament viu –l'escola de la cuca, com a ell li agradava de dir–, començà la seva tasca de mesura sobre els resultats de l'activitat docent. Es tractava de racionalitzar l'ímpetu innovador, dotant el mètode d'ensenyament d'un mitjà de control científic que imprimís eficàcia a les iniciatives pedagògiques i les fes duradores, en la línia del que hem comentat més amunt. La voluntat de convertir la creació individual en un benefici col·lectiu l'acompanyà tota la seva vida i és cosa que forma part també de la seva concepció moral. D'això el lector en tindrà igualment constància un cop hàgim avançat en el nostre estudi. Val a dir, d'altra banda, que el treball d'avaluació al que hem al·ludit va ser recollit i publicat en un llibre, *La mesura objectiva del treball escolar* (1928), que va merèixer el reconeixement del mateix institut Jean-Jacques Rousseau de Ginebra<sup>28</sup>.

Amb l'adveniment de la II República, l'any 1931, i amb la concessió del règim autònic de la Generalitat a Catalunya, compaginà la direcció de l'Escola Blanquerna amb la de secretari del Consell de Cultura depenent del govern català. En aquests anys, difícils per a ell com a conseqüència de la seva no adhesió a l'ideari polític dels nous dirigents republicans –Galí continuava sent per damunt de tot un mestre i un pensador lliurat a la tasca educativa–, escrigué algunes de les obres inèdites de què hem parlat a l'inici d'aquesta introducció. Es tracta dels *Assaigs de vida devota*, redactats entre 1932 i 1933, i els dos textos, *Assaig de fonamentació moral* i *El món moral*, escrits, per la seva banda, el 1936 i el 1939, respectivament. Fóra en aquests anys, doncs, on pròpiament s'iniciaria la seva producció filosòfica.

Amb la fi de la guerra vingué la difícil etapa de l'exili, viscut a Tolosa de Llenguadoc (França) i amb la família totalment desmembrada. Difícil situació que es clogué amb el retorn a Catalunya oficialment l'any 1943, després d'una estada a Osca on fou destinada la seva muller, Josepa Herrera, inspectora d'escola, castigada pel nou règim. És

---

<sup>28</sup> El llibre ha estat darrerament reeditat per l'editorial Eumo. Vegeu, A. Galí, *De la mesura a l'avaluació*, Ed. EUMO, Barcelona, 1998.

aleshores, a partir de 1943, que Galí comença la seva labor com a historiador i editor: «suprimida l'escola Blanquerna», explica ell mateix, «vaig trobar tancades per a mi totes les portes de l'ensenyament i vaig iniciar la meva carrera editorial i d'historiador. Tenia cinquanta set anys.»<sup>29</sup> La institució Benèfica Minerva –un patronat– li encarregà l'elaboració d'una obra on apareguessin compendiades totes les iniciatives sorgides a Catalunya, fruit d'aquella vitalitat de què hem parlat abans, abastant el període de 1900 a 1936, data de l'esclat de la Guerra Civil espanyola. Quina altra podia ser la manera de perpetuar tal vitalitat de cara a futures generacions, tenint en compte el context de l'època? Aquest treball donà lloc a la seva obra magna, ja esmentada, *Història de les institucions i el moviment cultural a Catalunya (1900-1936)*. «Hi vaig treballar cinc anys seguits sense fer res més», ens diu l'autor. En ella es veia concretada la seva idea sobre la importància del fet institucional com a pont necessari per al pas del pla de la vida individual al pla de la vida col·lectiva, i s'hi veia reflectit, al mateix temps, el perquè d'entendre l'educació com una tasca d'introduir l'infant a la societat dels adults, incorporant el seu jo al nosaltres; des d'un punt de vista que fa de l'escola la institució de les institucions, aquella que posa les condicions per a que sigui possible l'experiència institucional que constitueix el medi en què té lloc la vida humana. Una altra de les idees que el lector veurà desenvolupades en el nostre treball.

Acabada aquesta història de les institucions, ell mateix confessa que, «em vaig engrescar amb el segle XVIII». Fruit de l'engrescament, aparegueren uns assaigs d'història sobre aquesta centúria i la seva biografia sobre el baró de Maldà (1954), amb la qual aconseguí el premi Aedos. Allò que l'ocupava en aquests estudis sobre el segle XVIII era cercar les causes de la decadència de Catalunya a la llum de la història del pensament europeu. En això molt hi tingué a veure aquest cop la coneixença de l'obra i la persona de l'historiador francès Paul Hazard, amb qui havia entrat en contacte en el temps de secretari del Consell de pedagogia de la Mancomunitat, a través dels Cursos Monogràfics d'Alts Estudis i d'Intercanvi<sup>30</sup>. Per aquestes dates escrigué també l'important assaig, al qual no volem deixar de referir-nos, *Art, Luxe i esplai* (1950-1955). Ja es veu que ens les havem amb un pensador inquiet i extraordinàriament

---

<sup>29</sup> A. Galí, «Currículum vitae», a *Darrers Escrits (1967-1969)*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1989.

<sup>30</sup> Vegeu J. Galí, *Alexandre Galí i el seu temps*, ed. Proa, Barcelona, 1995, p. 102-103.

prolífic. És de ressenyar que, a partir de 1955, reprenqué la seva activitat pedagògica. Ara, una activitat que ell qualifica de passiva, ja que la dugué a terme a demanda d'altres. Casa seva es convertí, segons les seves paraules, «en un despatx obert de vuit a nou del vespre» a fi d'atendre tots els qui volien rebre el seu consell i assessorament<sup>31</sup>. En aquest pla d'actuació fou sol·licitat per a contribuir a la creació i organització de bon nombre d'escoles: Talitha, Costa i Llobera, Sant Gregori, Santa Anna, Proa, Sant Ildefons (a Cornellà) i Mowgli (Igualada). Aquesta activitat, eminentment pràctica i institucionalitzadora, la compaginà amb la redacció de l'escrit que ens ocupa, el manta vegades citat *Assaig sobre els orígens i l'evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història* (1956-1960).

Els anys seixanta continuà fent l'esmentada tasca de consell i assessorament, i continuà conreant la faceta d'escrivent. Ara, la reflexió sobre els problemes de la societat que l'envoltava, considerats sota la mirada del mestre que sempre va ser, esdevingueren el seu centre d'atenció. De fet, segons la nostra opinió, aquesta és una veta que Galí sempre va estar treballant, però, en aquest moment, des del cim de la maduresa i condicionat pels avatars històrics –el temps de dictadura i la repressió que sobre la seva persona va exercir–, s'hi veia segurament més empès. Són molts els textos que produeix en aquests darrers anys amb un marcat caràcter filosòfic. Entre d'ells s'hi compten dos dels treballs de filosofia de la història, o de filosofia a seques, que, juntament amb l'anterior, i els dos confegits durant el temps de la República, ens han servit de base per a la nostra investigació, ens referim a *La legalització de la mentida i la violència*, de 1963, i *La deshumanització del món*, de 1965-1966. Aquests dos constitueixen una anàlisi sobre el present de la qüestió moral en el món de la cultura europea i sobre les filosofies que tracten tal qüestió, segons la seva opinió, precisament, per esvair-la, que enllaça amb els temes plantejats en el text anterior. El conegut assaig *Una hipotètica revolta d'uns mestres hipotètics*, així com els altres set que componen la seva obra *Mirades al món actual*, de 1964, presenten, com ja hem advertit al començament de la introducció, una clara continuïtat, en quant als temes tractats, amb els darrers. Al nostre entendre, n'és la seva culminació.

---

<sup>31</sup> A. Galí, «Currículum vitae», a *Darrers Escrits (1967-1969)*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1989.



El desembre de 1968 Alexandre Galí féu la seva darrera aparició pública, impartint la que havia de ser la seva darrera lliçó, *Règim de llibertat, règim de confiança*. Conferència pronunciada amb motiu de la inauguració dels nous edificis de l'escola Sant Gregori, fundada i aleshores dirigida pel seu fill Jordi Galí. El 29 de maig de 1969 moria, «com qui diu», fa notar el seu altre fill Raimon Galí, «al peu de la màquina. Estava acabant el colofó de la seva obra “Jansenisme i existencialisme”, aplegada en els *Darrers Escrits*.»<sup>32</sup> Obra, també, d'un marcat caràcter filosòfic.

### 3. Les fites del camí: el nostre índex

De quina manera s'ha organitzat la nostra recerca? Com, de fet, ja hem comentat, l'ordre ens l'ha proporcionat el mateix Galí. Els nostres capítols es desenvolupen d'acord amb l'índex de l'*Assaig sobre els orígens*. Certament, el lector hi trobarà moltes ampliacions del contingut, moltes vegades, sinó sempre, referides al pensament o a les obres dels autors en què Galí recolza les seves tesis o amb els que dialoga. La nostra feina en cert sentit ha consistit a estalviar a un hipotètic lector el mareig patit per nosaltres. És per això que, ja entrant en el comentari concret dels capítols en què nosaltres hem dividit el treball, pel que fa al primer capítol, quatre són les veus a partir de les quals l'hem compost. A més a més, lògicament, de la de l'autor hem donat cabuda al filòsof, doblat a sociòleg, Lucien Lévy-Bruhl; el també filòsof, i també francès, Henri Bergson i, finalment, el sociòleg Émile Durkheim, com se sap del mateix país veí. Galí obre el seu assaig mostrant la diferent manera en què Lévy-Bruhl, a *La morale et la science des mœurs* (1903), i Henri Bergson, a *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), tracten la qüestió de la moral. Científica la de l'un, més filosòfica la de l'altre. I com del seu tractament en resulta problemàtic establir un fonament. Tal fonament és el que hauria volgut aportar, fent un rodeig per la filosofia moral kantiana, Émile Durkheim. Rodeig que, com veurem, segons Galí, no resol bé el problema plantejat. Precisament, per una cosa que ja ens apareixia en l'apartat de biografia. Perquè es tracta d'una solució teòrica donada a un problema moral, la qual

---

<sup>32</sup> Raimon Galí, *Semblances*, «Alexandre Galí», Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2005, p. 123.

cosa demana, pensa Galí –i ens surt per aquí, de nou, Dewey, i, segurament, el Galí mestre– prendre en consideració la dimensió pràctica de la vida humana.

Acabat, doncs, aquest primer capítol, al que hem posat per títol «Origen del problema de la moral», el segueixen dos més. Dos més que, de fet, són un, però, dividit en dos. Són: «Fenomenologia de la moral i la raó», i «Fenomenologia de la moral i la raó. El naixement de la societat». Aquests dos capítols estan dedicats a exposar allò que més amunt hem dit que era el nucli del pensament d'Alexandre Galí: l'aparició de la consciència i el seu lligam amb l'ésser, cosa que vol dir que a l'adonar-se del jo, pel qual es distingeix un subjecte li acompanya alguna cosa que no és el jo, el món, i, de retruc, la causa, causa transcendent –perquè ha d'ésser abans, diguem-ho així– de la divisió. De la manera com entén Galí que es produeix el fenomen de la consciència en l'home, l'autor en derivarà l'origen de la societat. Un dels moments més bonics que aquesta investigació –que, com hem dit també ens ha fet patir– ens ha deparat. Les referències al Kant de la *Kritik der reinen Vernunft* i la *Kritik der praktischen Vernunft* i al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* són abundoses. I és que la concepció sobre l'adveniment de la consciència permet establir un diàleg amb aquests dos autors en relació amb el concepte de reflexió. Resulta, i esperem que així ho haguem sabut trametre, summament interessant contrastar l'aportació del pensador català amb la d'aquells dos filòsofs.

Els tres capítols restants, el quart, «La raó en la història I. De la racionalitat grega al pensament cristià», el cinquè, «La raó en la història II. De la crisi del segle XVI al Segle de les Llums», i el sisè, «La raó en la història III. El món contemporani, origen i final», d'alguna manera constitueixen el desenvolupament d'allò posat en els dos capítols precedents. En ells abordem la particular fenomenologia de la consciència que Galí realitza a partir dels materials aportats per la història de l'occident d'Europa. Diem particular, perquè, tot i seguir en alguns aspectes la línia de pensament de Hegel, la seva suposa una mirada molt més concreta, molt més atenta a les dades, i, alhora, pel mateix motiu, també més humana. Aspecte pel qual el seu treball és comparable al que Giambattista Vico escomet amb la seva *Scienza Nuova*. En Alexandre Galí el problema sempre és el de la consciència de l'home. No la de l'ens diví. Per a ell, la consciència comença a esdevenir autoconsciència a l'època en què es desenvolupa la filosofia a

Grècia. Sòcrates, al seu entendre, en constitueix el far. Per què? Perquè hauria descobert aquesta vessant pràctica en què reposa el sentit del coneixement. El cristianisme li hauria aportat el fonament definitiu amb la seva referència a un Déu que, constitueix l'Ésser, el que és, i que es sacrifica per amor als homes. La tesi dels ateu il·lustrats com a fills del cristianisme és un altre dels bells moments que ens ha procurat aquesta investigació. Un altre dels cims en què ha estat obligat l'aturar-se per a contemplar el paisatge que s'estenia als peus. Són ells, els il·lustrats, els qui s'entregaran a la tasca de fer del cos de Crist, l'Ésser, un món a disposició de tots els homes i no d'uns quants. Seran ells, i no l'Església, els qui portaran a la pràctica el significat del sacrifici de Déu per amor. Aquesta és una altra de les paradoxes que ens descobreix Galí. El tema de l'amor entre Déu i els homes constituirà el fil roig d'aquests tres capítols<sup>33</sup>. La raó entesa com a capacitat de comprendre l'altre en el pensament –és la idea de l'absolut, que dona lloc a la negativitat del concepte–, comportarà el lliscament cap a l'excés que suposa l'ignorar-lo en la pràctica. El pecat d'Adam. En això consistirà a grans trets el camí obert per la reforma protestant, que, al nostre entendre, interpretant Galí, tindria el seu màxim exponent en la filosofia espiritualista de Hegel, encara que el pensador català insisteix especialment en Kant. I, amb això, ja ens trobem en el darrer capítol: l'actualitat viscuda per Alexandre Galí que, a grans trets –trets extrems, pensem, i es tindrà l'oportunitat de comprovar-ho– és la nostra. Perquè, què vol dir que puguem comprendre l'altre intel·lectualment parlant i fem com si no? Doncs, senzillament, que el volem per a satisfer el nostre desig egoista. Que la física quàntica ens desvetlli la incertesa amb què es manifesta la matèria, fa del món una tria. Una tria en el sentit d'haver de decidir per a què el volem. És aquí on pren el seu significat més profund i radical el sacrifici de Crist. Pot ser que el vulguem per amor a nosaltres mateixos, que ho vulguem tot, com vulgarment es diu, sense haver de donar res a canvi. I sembla que aquesta hagi estat la tria. El marxisme, considera el nostre autor, contribuiria a donar fe de tal impressió. Una altra de les genials idees, fruit de la llibertat en què arrelen les seves reflexions. El món intel·lectualment interconnectat, racional, per tant, bé es pot dir que ja és aquí, o que hi som més a prop que no hi era Galí. En l'època que ell va viure

---

<sup>33</sup> Traiem l'expressió «fil roig» de Raimon Galí, germà de Jordi Galí, i, per tant, fill també d'Alexandre. Ell l'empra sobretot al seu llibre *Els camins de l'estimar*, obra a la qual fem referència més endavant, i als volums de la col·lecció *Signe de Contradicció*, de la qual, com l'anterior, també ens fem ressò en aquest treball. Vegeu, Raimon Galí, *Els camins de l'estimar 1971-1980*, Igualada, 1981, i els volums de la sèrie de Raimon Galí, *Signe de Contradicció*, vols. I a VII, Barcelonès d'Edicions.

no hi havia internet ni tampoc telèfons mòbils. És ara que el pensament pot viatjar a més indrets i més ràpid, de manera que esdevé més compartit, més intersubjectivament compartit, que mai, que les possibilitats de mentir i dir el que no és són més grans. Tema, aquest, centre de les preocupacions de Galí als anys seixanta, i que el dugué a escriure el conegut assaig *Una revolta hipotètica d'uns mestres hipotètics* (1964), on es planteja la necessitat de protegir l'infant i l'adolescent de l'aparent món de mentida dels adults, a fi de fer possible l'educació. Ja que educar, la tasca de conduir l'infant, com molt bé ja apunta el verb *-ducere-*, implica dirigir-lo cap alguna cosa ferma i segura que el pugui fer créixer. I la fermança d'aquestes necessita del terreny abonat de l'amor.

Hem d'assenyalar que el lector trobarà un annex on hi figuren els escrits inèdits d'Alexandre Galí que s'han utilitzat al llarg de la investigació. Calia que hi fòssin, a fi de permetre la contrastació de totes les referències i cites que fem del seu contingut. La seva condició d'inèdits ho fèia necessari

\*

Només ens resta això per acabar la introducció: definir clarament l'objectiu que ens proposem assolir amb aquesta tesi doctoral. Aquest no és altre que el de comprendre un aspecte clau del pensament d'Alexandre Galí, aspecte fins ara no tingut prou en compte pels seus comentadors, sobretot perquè no estaven a l'abast part dels materials. En aquest sentit, determinant ha resultat la possibilitat de disposar dels dos assaigs de moral anteriors a 1939. Ens referim als ja esmentats *Assaig de fonamentació moral-Moral 1* i *El món moral-Moral 2*. Sense ells, la tasca d'aclariment de l'*Assaig sobre els orígens-Moral 3* hauria esdevingut molt més difícil i, segons com, impossible. D'altra banda, la continuïtat que posen de manifest aquests textos permet fer l'enllaç de què parlàvem en el primer apartat d'aquesta introducció, entre els escrits coneguts anteriors a la guerra, de caire, dèiem, sobretot pedagògic, i la redacció de la *Història de les institucions i els moviments culturals a Catalunya (1900-1936)*, dels anys quaranta, i tots els posteriors treballs on hi són contingudes reflexions històriques, morals i pedagògiques. L'enllaç, doncs, autèntica clau de volta del seu pensament, es trobaria en aquells textos, per tal com allò que es debat en ells és la qüestió de la llibertat humanament considerada. Consideració en virtut de la qual adquireix sentit tota tasca d'educació.

La definició de l'enllaç ens descobrirà un Galí filòsof, concretament filòsof moral. Cosa gens estranya, ans al contrari, si es té present el significat que té el seu concepte de moral. Un afer que sempre implica a més d'un i que té lloc, doncs, sempre que hi ha alguna mena de societat, un món humà, per petit que sigui. La consecució de l'objectiu assenyalat permetria que comencés a ser visible l'arc, l'arc de vida que configuraria la trajectòria intel·lectual d'Alexandre Galí.

## 1. ORIGEN DEL PROBLEMA MORAL

L'escrit *Assaig sobre els orígens i evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història* (1956-1960) comença amb una reflexió sobre la possibilitat i els límits d'una ciència dels fets morals, i ho fa després d'haver posat en avís al lector de la dificultat de trobar una definició precisa d'allò que és la moral en els manuals de filosofia. Posa com a exemple el tractat d'Ètica pertanyent al *Curs de Filosofia Elemental* de Jaume Balmes. «Diu textualment en el primer paràgraf», citem Galí, «“Hay en todos los hombres ideas morales: Bueno, malo, virtud, vicio, lícito, ilícito...”». Sistemàticament sota el concepte d'idees morals oposa el que és moral i el que no ho és. Així doncs, segons Balmes, el bé és una idea moral i el mal també ho és: però el bé serà una idea moral del que és moral i el mal una idea moral del que no és moral.»<sup>34</sup> Constata, per tant, la confusió que es detecta en filòsofs d'una certa reputació a l'hora de fer correspondre els termes a realitats precises. I, tot seguit, crida l'atenció sobre el fet que això no passa en el terreny de les ciències que ell anomena objectives. «Aquesta mena de confusions no les trobem en les ciències que versen sobre matèries –si se'n permet la redundància– materialment objectives: la Física per exemple. La Física és una ciència inequívoca perquè ho és la matèria de què tracta. Encara que els seus límits en els punts extrems siguin poc delimitats, això no vol dir que comporti accepcions negatives. El que no és físic ja no entra en els seus dominis.»<sup>35</sup> Per continuar lamentant-se pel fet que, «en canvi, la moral és una ciència tan dissortada que totes les altres ciències s'hi poden ficar, àdhuc la que n'està més allunyada, la que li és oposada per essència i per definició: la Física.» I, aleshores, fixa, si més no, un dels objectius de l'assaig: «esbrinar les causes d'aquest fenomen implicaria inacabables especulacions

---

<sup>34</sup> A l'*Assaig sobre els orígens. i evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història*, apartat 1, p. 1. A partir d'ara aquesta obra es cita com *Assaig sobre els orígens*.

<sup>35</sup> *Ídem*.

que ni podem encetar; però evidentment existeixen unes raons i unes causes d'aquesta imbricació; potser al capdavant d'aquesta recerca que vol ésser principalment històrica en veurem alguna cosa.»<sup>36</sup> Per a assolir aquest objectiu, l'autor es valdrà de les obres de dos pensadors, *La Morale et la Science des Mœurs* i *Les deux sources de la morale et de la religion*, de Lucien Lévy-Bruhl<sup>37</sup> i Henri Bergson<sup>38</sup>, respectivament. La primera, publicada el 1903 fou motiu de polèmica en els medis intel·lectuals francesos, sobretot entre els filòsofs, pel fet que constituïa una aproximació a l'estudi de la moral des dels postulats del positivisme<sup>39</sup>. En aquest sentit, i tal i com es veurà més endavant en aquest mateix capítol, el llibre de Bergson –Galí així ho entén– constitueix un intent de resposta, alternativa, a la proposta científica del primer. Lévy-Bruhl, moderat, es cenyirà als fets, en els que inclou els hàbits, lleis i costums; els considerarà com a objectes, com si de realitats físiques es tractés, desconnectats de l'acte lliure que els ha creat i al qual deuen, precisament, la seva condició de morals. Bergson, en canvi, des d'un plantejament filosòfic, indagarà sobre les circumstàncies en què es produeix aquest acte de llibertat, explorarà l'àmbit de la consciència subjectiva. Nosaltres al debat hi afegirem Durkheim, no perquè sí. Tot i que a penes apareix citat en el text de Galí, participà de la polèmica que hem esmentat i la seva influència en la proposta de recerca Lévy-Bruhl és gran. És gran i en un moment determinat n'implica un distanciament gens vanal. Durkheim no només fa ciència de la moral, a la manera com planteja Lévy-Bruhl, pretèn, segons aquest, bastir una filosofia de la moral en base al coneixement científic. Mostrarem que Galí no pren partit per cap d'aquests autors, que, això sí, li

---

<sup>36</sup> *Ídem*.

<sup>37</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (1903). Nosaltres consultem l'edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, el 2002; a partir de la 3a edició del llibre publicada el 1927. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

<sup>38</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Consultem l'edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, el 2002; a partir de *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Les Presses universitaires de France, 1948, 58<sup>e</sup> édition. Lloc web: *Ídem*.

<sup>39</sup> Sobre això resulta molt aclaridor l'article de Frédéric Keck, «Le débat sur La morale et le science des mœurs de Lucien Lévy-Bruhl (1903). Le problème moral, entre philosophie et sociologie», a *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004. Segons Keck, la publicació del llibre sobre moral va significar un gir en el pensament de Lévy-Bruhl, en virtut del qual abandonà la filosofia, especialment la filosofia hereva de Kant, per la sociologia. Molt en la línia d'allò que exposa aquest autor, Frédéric Keck, se situa el mateix Alexandre Galí, per a qui el llibre de Bergson és una resposta al publicat pel primer. «Essent així», diu el pensador català, «Bergson hauria meditat durant trenta anys la seva solució a base del postulat de les dues fonts al gravíssim problema plantejat per Lévy-Bruhl.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 3, p. 4.

serveixen per a pensar i centrar la qüestió. En l'esforç per discernir el punt en què les postures, partint del mateix, es separen trobarà ell el punt d'inici de la seva pròpia recerca.

### **1.1. La moral segons Lévy-Bruhl i segons Bergson: de la ciència a la filosofia**

*La Morale et la Science des Mœurs*, de Lucien Lévy-Bruhl, la concep sota la forma de crítica al mètode filosòfic d'abordar els estudis de moral. Mètode que ell considera excessivament abstracte per tal com es fonamenta en conceptes –en diu dialèctic– i desatèn els fets. D'aquí que, a pesar de la seva formació de filòsof, faci una crida a abandonar aquest mètode en favor del de les ciències positives, en la línia de l'establert per August Comte<sup>40</sup>, i, tal i com l'havia començat a desenvolupar Emile Durkheim. L'objectiu que havien de perseguir les investigacions havia de circumscriure's al descobriment de les lleis generals a que obeeixen les morals dels pobles. L'obra de Henri Bergson, per la seva banda, contestant el científicisme d'aquests, hi coincideix en relació amb l'actitud de defugir l'abstraccionisme. Sense renunciar a l'especulació de caràcter filosòfic o metafísic, voldrà al mateix temps fer-se càrrec de la diversitat empírica. La matèria, objecte de reflexió, en Bergson no està només constituïda pels hàbits, lleis i costums adoptats pels homes en les diferents civilitzacions i períodes de la història, sinó que també ho és el conjunt d'interpretacions través de les quals se'ls dona un sentit. En intentar copsar el significat que s'amaga rere la diversitat de les interpretacions –element constitutiu de la consciència del subjecte–, consisteix, precisament, el caràcter metafísic de la seva aportació. Per a Lévy-Bruhl, en canvi, cal procedir ben a la inversa. Cal separar els fets, allò positiu, dels continguts que els acompanyen, i que es produeixen en el subjecte, per a poder copsar les lleis

---

<sup>40</sup> Lévy-Bruhl va realitzar dos estudis molt destacats sobre les obres d'August Comte i Jacobi tot just abans de redactar l'obra que estem comentant. Pel que fa al primer, el 1913 publicà *La philosophie d'August Comte*, i en relació amb el segon el 1894 veié la llum *La philosophie de Jacobi*, ambdues obres editades a Félix Alcan. Vegeu, per a això, E.E. Evans-Pritchard, *Theories of primitive religion*, chapter IV, Oxford University Press, 1965.



invariables<sup>41</sup>. Queda per tant fora de l'àmbit d'estudi «la conscience, sous la forme de devoirs, de remords, de sentiments de mérite, de démerite, de blâme, d'éloge, etc.»<sup>42</sup>, i queda també fora, per tant, tota forma d'especulació filosòfica o metafísica<sup>43</sup>. Aquí arrelen els termes moral teòrica i moral pràctica amb què Lévy-Bruhl basteix la seva teoria en l'obra abans esmentada; i de moral oberta i moral tancada, que, per la seva banda, usa Bergson en la seva. Termes que, al seu torn, són utilitzats per Alexandre Galí a fi d'endegar la seva pròpia reflexió al voltant de la mateixa qüestió, establint, d'aquesta forma, una mena de diàleg a tres veus. Tasca important és, doncs, aclarir bé el significat d'aquests termes.

### 1.1.1. La proposta científica de Lévy-Bruhl

Comencem amb Lévy-Bruhl. Amb els conceptes de moral teòrica i moral pràctica vol distingir entre, d'una banda, les lleis en funció de les quals els fets morals, és a dir, els hàbits, lleis i costums, formen un conjunt coherent, i, d'una altra, els mateixos fets, però en la mesura que se'ls comprèn vinculats a un determinat interès. El pensador francès preocupat en fer de la moral una ciència, considera indispensable que la vessant teòrica dels principis generals es fundi, com dèiem, en l'observació i anàlisi de les dades empíriques, evitant l'al·lusió a tot principi transcendent; i contraposa aquesta moral teòrica –despullada de contingut metafísic– a aquella forma de tractar els fets en què aquests apareixen aplicats a la resolució d'un problema concret. Aquesta segona forma de tractament és el que denomina moral pràctica. Amb ella no es pot constituir una ciència perquè es troba mancada de l'acte de revisió i de presa de consciència en què consisteix la recerca teòrica d'unes lleis generals. És en el primer capítol de *La moral et*

---

<sup>41</sup> Sigui, per exemple, el famós principi de participació en què es funda la mentalitat primitiva, que trenca amb el de no contradicció propi de la lògica. Vegeu, per a això, capítol 2 del nostre treball.

<sup>42</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:8).

<sup>43</sup> El sociòleg francès renuncia al mètode filosòfic o metafísic desenvolupant aquest raonament: «Si, au lieu de spéculer dialectiquement sur les concepts de devoir, de loi morale, de bien naturel et de bien moral, d'autonomie de la volonté, nous considérons les actions que les hommes, en fait, croient de leur devoir d'accomplir ou d'éviter, et si nous employons les procédés de la méthode comparative, indispensable quand il s'agit de faits sociaux, la conclusion suivante tend à s'imposer: ce qui est aujourd'hui commandé ou interdit par la morale au nom du devoir, l'a souvent été dans une période antérieure, à un autre titre -tantôt en vertu de croyances qui se sont effacées, tandis que les pratiques issues de ces croyances se conservaient, tantôt en vue de l'intérêt du groupe.» Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:112).

*la science des moeurs* on l'autor explica que l'objecte de la seva empresa és aplicar el mateix procediment que s'ha seguit amb les matemàtiques i les ciències físiques i biològiques. Concretament, posa l'exemple de la medicina per a il·lustrar allò que, al seu parer, convé fer amb l'estudi de la moral. En el coneixement mèdic, explica Lévy-Bruhl, s'ha deixat de banda un saber empíric, atomitzat, lligat a l'interès curatiu que en cada cas el promovia, i, alhora, basat en un constructe teòric abonat a la màgia, el mite i la religió. Per a Lévy-Bruhl, aquesta seria una forma de coneixement incompleta, perquè l'elaboració teòrica no fora el resultat de la simple anàlisi dels fets, sinó que s'hi introdueixen significats derivats de les emocions que aquests fets desperten en el subjecte. En la medicina, com en la moral, i com en tota branca del coneixement abans de l'adopció del mètode científic (a Europa a partir del Renaixement), s'hi troben barrejats aspectes objectius amb aspectes subjectius, i la missió del científic és depurar els primers dels segons. L'al·lusió a un món supra o infra natural, poblat d'esperits i déus, per a explicar les causes de les disfuncions corporals fóra conseqüència de la falta d'un punt de vista global sobre la realitat objectiva que permeti constatar l'ordre a què se sotmet el conjunt de la naturalesa.

*«Il y a donc, en réalité, deux sens nettement distincts du mot «pratique». En un premier sens, la «pratique» désigne les règles de la conduite individuelle et collective, le système des devoirs et des droits, en un mot, les rapports moraux des hommes entre eux. En un second sens, qui n'est plus particulier à la morale, la «pratique» s'oppose d'une manière générale à la théorie. Par exemple, la physique pure est une recherche théorique, et la physique appliquée se rapporte à la pratique. Ce second sens peut et doit s'étendre aux faits moraux. Il suffit que l'ensemble de ces faits, à savoir, la «pratique», au premier sens du mot, devienne lui-même l'objet d'une étude, vraiment spéculative, c'est-à-dire désintéressée et toute théorique. Et lorsque cette «pratique» sera suffisamment connue, c'est-à-dire lorsqu'on sera en possession d'un certain nombre de lois régissant ces faits, on pourra espérer la modifier, par une application rationnelle du savoir scientifique. Alors, mais alors seulement, les rapports de la théorie et de la pratique, en morale, seront normalement organisés.»<sup>44</sup>*

---

<sup>44</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs* (2002:38).

Lévy-Bruhl planteja l'estudi de la moral com una branca de la sociologia. Aquesta ocuparia el lloc de la moral teòrica i estudiaria els fets posats de manifest en la moral pràctica, «du dehors, objectivement», amb aquesta vocació generalista que hem assenyalat. Dita sociologia no pretendrà discernir el sentit últim dels comportaments humans, ni es proposarà establir un nou marc de normes o prescripcions racionals, com ha fet tradicionalment la filosofia, l'últim dels grans representants de la qual, almenys pel que fa aquesta qüestió, és Kant. El concepte de moral teòrica de Lévy-Bruhl defugirà expressament presentar un caràcter imperatiu, a fi de preservar la seva objectivitat. Per a ell, la teoria ha de sostenir-se en allò que és i no en allò que ha d'ésser. Així, diu: «la morale théorique, qui prétend être à la fois spéculative et normative, se trouve détournée, par cette prétention même, de l'étude objective de la réalité morale. Préoccupée d'établir rationnellement *ce qui doit être*, elle ne procède pas à l'égard de cette réalité comme font les sciences de la nature à l'égard des phénomènes donnés; elle ne s'attache pas à l'étude patiente et minutieuse de ce qui est.»<sup>45</sup> Allò que ha d'ésser depèn de la consciència i la consciència dels filòsofs europeus opera amb conceptes adoptats com a generals mancats de comprovació empírica: «prend pour accordé qu'elle sait de l'homme et de la société tout ce qu'il lui est nécessaire d'en savoir. En un mot, elle se donne un certain nombre de postulats.»<sup>46</sup> I, d'entre aquests postulats, Lévy-Bruhl esmenta la idea d'una naturalesa humana idèntica a ella mateixa, «indépendamment de toute détermination particulière de temps et de lieu»; «Ainsi, la spéculation morale qui s'est développée en Europe chez les Modernes a eu pour objet, en principe, l'homme pris universellement; en fait, l'homme de la société occidentale et chrétienne»<sup>47</sup>. I, com a segon postulat, Lévy-Bruhl assenyalà la suposició que el conjunt

---

<sup>45</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:72).

<sup>46</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:72).

<sup>47</sup> Això no vol dir que, dintre de la diversitat de manifestacions morals, no es pugui destriar un principi d'unitat: «A mesure qu'une psychologie scientifique se développera, concurremment avec les progrès de la sociologie (ces deux sciences se prêtant un mutuel secours), l'unité de structure mentale dans l'espèce humaine apparaîtra probablement. Elle se manifestera par l'analogie frappante des processus mentaux très compliqués qui se sont produits chez diverses portions de l'humanité sans communication apparente entre elles : même formation de mythes, mêmes croyances aux esprits, mêmes pratiques magiques, mêmes organisations de famille et de tribu. Mais cette unité, si elle se confirme, restera néanmoins différente de celle qui est admise a priori par le postulat que nous avons critiqué. Celle-ci, toute schématique et abstraite, affirmait gratuitement l'identité foncière de tous les hommes, et ne pouvait servir qu'à une spéculation dialectique et formelle. L'autre, au contraire, serait le point d'arrivée d'une enquête positive et précise, portant sur toute la diversité vivante que nos moyens d'investigation peuvent atteindre dans l'humanité actuelle et dans l'histoire. Elle ne se confondrait pas plus avec la première que l'énergétique moderne, bien qu'admettant l'unité de la force sous ses diverses manifestations, ne se confond avec les

de deures i prescripcions compreses en aquesta concepció de la moral teòrica hagin de formar un tot lògic i ordenat, satisfent una finalitat o tot just unes poques, sense que aquestes pateixin cap canvi ni variació. Per contra, argumenta que «l'homme donné dans la réalité vivante d'une société actuelle ou disparue. Aussitôt ses «obligations morales» comme ses croyances, ses sentiments, ses représentations, laissent voir une complexité extraordinaire; et rien n'assure plus, a priori, que cette complexité recouvre un ordre logique, ni qu'elle puisse se ramener à quelques principes directeurs.»<sup>48</sup> Les morals teòriques, tal i com han estat desenvolupades en el terreny de la filosofia, constituïrien intents de racionalització d'una pràctica ja donada en un determinat context històrico-cultural<sup>49</sup>. I és que la moral en un sentit universal no es pot construir racionalment, és quelcom amb el qual l'home s'hi troba, un *Faktum* que diria Kant, això sí un *Faktum* que es manifesta amb una gran riquesa i diversitat pràctica. Per això diu, «[...] il ne saurait plus être question, pour les philosophes, de «fonder» la morale. Cette prétention excessive, mais en un certain sens respectable, puisqu'elle provenait d'un besoin de rationaliser l'action, a toujours été illusoire. La morale n'a pas plus besoin d'être «fondée» que la «nature» au sens physique du mot. Toutes deux ont une existence de fait, qui s'impose à chaque sujet individuel, et qui ne lui permet pas de douter de leur objectivité.»<sup>50</sup>

Aquesta voluntat de separar-se de les consideracions filosòfico-prescriptives, a les quals denomina, no sense un punt de menyspreu, metamorals<sup>51</sup>, l'allunyà també de qui va ser el seu mestre, Émil Durkheim. La proposta sociològica del darrer, tot implicant una recerca empírica dels fets morals, també suposava l'elaboració d'un codi de normes, establert en base al respecte a la col·lectivitat, la societat en tant que a compleix la funció

---

physiques anciennes, qui expliquaient tous les phénomènes de la nature au moyen d'un principe unique, tel que le feu, l'eau, ou l'air.» Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:81).

<sup>48</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:83).

<sup>49</sup> D'aquí que pugui afirmar: «Loin que la pratique se déduise de la théorie, c'est la théorie qui, jusqu'à présent, est une sorte de projection abstraite de la morale pratiquée dans une société donnée, à une époque donnée.» Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:92).

<sup>50</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:148).

<sup>51</sup> En aquest sentit, Lévy-Bruhl exposa que «de même, dans nos systèmes de morale théorique se trouvent confondues des observations de faits et des conceptions métaphysiques, que l'on pourrait plus précisément appeler métamorales, si le mot n'est pas trop barbare : j'entends par là tout ce qui est supposé transcendant par rapport à la réalité morale donnée, et nécessaire à l'intelligibilité de cette réalité.» Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:68-69).

d'objecte sagrat habitualment atribuïda a la religió<sup>52</sup>. Al respecte, cal notar que Durkheim va ser un dels teoritzadors de la moral laica sobre la qual s'havien de sostenir els ensenyaments de l'escola primària francesa de la III República<sup>53</sup>. Ara, tornant al que dèiem, Lévy-Bruhl, tot i rebutjar aquesta doble dimensió metafísica-prescriptiva, tampoc es limitarà a tractar la moral des d'un punt de vista purament cognoscitiu o científic. L'objectiu teòric d'assolir els principis generals que n'expliquen el seu funcionament, haurà de servir per intervenir en la vessant pràctica i afavorir la millora de les relacions socials. «Elle [la moral pràctica] devient l'objet de l'investigation scientifique qui, sous le nom de sociologie, entreprend l'étude théorique de la réalité morale. Et cette étude théorique prêtera plus tard à des applications, c'est-à-dire à des modifications de la pratique existante.»<sup>54</sup> Aquestes aplicacions, com les anomena l'autor, constituïran la matèria d'un art moral racional: «[...] art moral rationnel, qui nous permettrait d'améliorer, jusqu'à un certain point, la réalité sociale où nous vivons.»<sup>55</sup>

### 1.1.2. La proposta filosòfica de Henri Bergson

Quina és la matisació que a aquest projecte fa Henri Bergson? En el primer capítol de la seva obra, *Les deux sources de la morale et de la religion*, comença així: «Le souvenir

---

<sup>52</sup> Durkheim desenvolupa les seves consideracions sobre la moral fonamentalment en dos obres, a *L'éducation morale* (1902-1903) i a *Détermination du fait moral* (1906). En aquesta darrera obra hi podem trobar argumentacions com la que segueix: «[...] dans le monde de l'expérience, je ne connais qu'un sujet qui possède une réalité morale, plus riche, plus complexe que la nôtre, c'est la collectivité. je me trompe, il en est un autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la divinité. Entre Dieu et la société il faut choisir. je n'examinerai pas ici les raisons qui peuvent militer en faveur de l'une ou l'autre solution qui sont toutes deux cohérentes. J'ajoute qu'à mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement.» A. E. Durkheim, *Détermination du fait moral*, edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002, a partir del Butlletí de la societat Francesa Lloc web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) p. 17.

<sup>53</sup> Per això, vegeu A Hervé Terral, «Éducation morale et les pédagogues de la IIIe république», a *Spirale, Revue de Recherches en Éducation*, 1998, n° 21 (57-64); Kotaro Ono, «Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh : sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs », *Philonsorbonne*, 6, 2012, pp 65-82.

<sup>54</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:52). En un altre moment, l'autor afirma que «en principe, le progrès de cet art dépend du progrès de cette science. Plus notre connaissance des lois de cette nature sociale sera étendue et exacte, plus nous pourrions espérer en tirer des applications avantageuses. Mais il est difficile, quant à présent, de préciser davantage.» *Ibidem*, p.95.

<sup>55</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:112).

du fruit défendu est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité.»<sup>56</sup> Clarament, Bergson comença el seu estudi des d'un extrem podríem dir que oposat al de Lévy-Bruhl. Ell se situa en el plànol del subjecte, en el món de la consciència –de la consciència del pecat–, i desplega la seva reflexió a partir de la idea de prohibició: l'element comú, o el principi general, si emprem els termes del segon, que es manifestaria rere els hàbits, lleis i costums. Cal entendre que aquests ens marquen allò que hem de fer, o, si més no, allò que no hem de fer, i que, per tant, en tots es comprèn el sentit al·ludit. I aleshores es pregunta per l'origen de la força de coerció de la prohibició que fa que siguin respectades. És clar que Bergson pensa que la consciència de pecat és universal, «est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité», i que tal experiència introdueix una lògica i una coherència en els sistemes morals. Els dos postulats que Lévy-Bruhl posava en dubte pel que fa a les especulacions filosòfiques. Ara bé, en el cas de Bergson, l'especulació filosòfica es troba recolzada en múltiples exemples referits per etnòlegs. Així doncs, en la resposta a la pregunta per l'origen de la força en què es basa el poder coercitiu dels codis morals es referirà a la necessitat d'organització subjacent a la societat –d'una manera que recorda el pensament de Durkheim, segons hem vist abans<sup>57</sup>–, i, qüestionant-se d'on procedeix aquesta necessitat, en la qual es fonamenta l'existència social, arribarà al conegut concepte d'impuls vital, *élan vital*. Una força que vincula tots els éssers de la natura, que no pertanyen a la matèria inert, i n'impulsa el desig de viure. Partint de la més senzilla expressió –els organismes unicel·lulars–, aquest impuls, desenvolupant-se o evolucionant en un doble procés d'individuació i cooperació per al sosteniment de la vida, hauria donat lloc als diferents regnes d'éssers vius i a la creació d'espècies animals caracteritzades per un complex règim d'organització social. D'entre aquestes, sobresortirien l'ordre dels insectes himenòpters i, dintre de l'ordre dels primats, l'ésser humà. Entre una i altra via de cooperació o d'organització social s'hi estableix una diferència fonamental. Una, la dels insectes

<sup>56</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:5).

<sup>57</sup> «La morale», diu Durkheim, «commence donc là où commence la vie en groupe, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens. Je dis la vie en groupe, d'une manière générale. Sans doute, il y a des groupes différents, famille, corporation, cité, patrie, groupements internationaux; entre ces groupes divers une hiérarchie pourrait être établie; et l'on trouverait des degrés correspondants dans les différentes formes de l'activité morale suivant qu'elle prend pour objet une société plus étroite ou plus vaste, plus élémentaire ou plus complexe, plus particulière ou plus compréhensive.» E. Durkheim, *Détermination du fait moral* (2002:18).

himenòpters, abelles i formigues, constituïria el màxim de complexitat a que podria arribar el comportament cooperatiu basat en l'instint; i, l'altra, la dels éssers humans, definiria aquella forma d'organització caracteritzada per l'ús de la intel·ligència<sup>58</sup>. Mentre, en el primer cas, no hi ha contradicció entre allò volgut per l'individu i allò volgut per l'espècie, en el segon sí. Mentre en el rusc o en el formiguer cada abella o cada formiga ajusta la seva conducta a una norma imposada per l'instint, en les societats humanes només la necessitat de la norma és imposada, la seva concreció demana l'acció del pensament i, així, de la llibertat<sup>59</sup>. Aquí radicaria, precisament, al parer de Bergson, la institució de la religió. L'empenta de l'impuls de viure, sumada a la manca d'un instint que el satisfaci automàtica i universalment, això és, tenint en compte el conjunt de l'espècie –com s'esdevé entre les abelles i les formigues–, dóna lloc a la representació d'un altre món poblat per déus o esperits. Altre món d'on treuen el seu sentit els hàbits i costums, la moral, que permeten fer compatible la conducta d'un amb la dels altres, de manera que sigui possible l'establiment de la societat. En aquest context, la religió apareix com un sistema de representacions, creat inconscientment per l'home amb l'objecte de posar fre a les tendències egoïstes, sota l'ímpetu de les quals la mateixa intel·ligència podria sucumbir. Abandonar-se a aquesta pulsio egoïsta faria impossible la instauració de l'ordre social que és el veritable objectiu d'aquesta religió. Posaria en perill la continuïtat de l'espècie i fins i tot la vida del mateix individu. La capacitat de pensar, doncs, sense la limitació de l'instint, es constituïria en un enemic per a l'assoliment del fi de la naturalesa. Per a combatre tal contrasentit, ella mateixa s'encarregaria de promoure les representacions escaients i superar el mal pas, sense que l'home en sigui conscient. En aquesta línia Bergson argumenta:

---

<sup>58</sup> En aquest sentit explica Bergson: «Ce développement [es refereix a l'impuls de vida, l'*élan vital*] c'est effectué sur les deux grandes lignes d'évolution de la vie animale, avec les Arthropodes et les Vertébrés. Au bout de la première est l'instinct des Insectes, plus particulièrement des Hyménoptères; au bout de la seconde est l'intelligence humaine. Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments: ici des outils inventés, par conséquent variables et imprévus; là des organes fournis par la nature, et par conséquent immuables.» Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:17). Per a la idea segons la qual en els éssers vius es posa de manifest un desenvolupament evolutiu que, no es produeix per meres causes mecàniques, a la manera com ho entén l'evolucionisme d'arrel darwiniana, sinó que és conseqüència d'una activitat de creació. Vegeu H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris, 1907 (1948).

<sup>59</sup> Així, segons explica el filòsof francès, «dans une ruche ou dans une fourmilière, l'individu est rivé à son emploi par sa structure, et l'organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès. Il en résulte que, dans les premières, chaque règle est imposée par la nature, elle est nécessaire ; tandis que dans les autres une seule chose est naturelle, la nécessité d'une règle.» Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:17)

«La religion primitive, vue par le côté que nous envisageons d'abord, est une précaution contre le danger que l'on court, dès qu'on pense, de ne penser qu'à soi. C'est donc bien une réaction défensive de la nature contre l'intelligence.»<sup>60</sup>

I segueix:

«envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.»<sup>61</sup>

Per acabar afirmant que:

«Nous devons toujours nous dire que le domaine de la vie est essentiellement celui de l'instinct, que sur une certaine ligne d'évolution l'instinct a cédé une partie de sa place à l'intelligence, qu'une perturbation de la vie peut s'ensuivre et que la nature n'a d'autre ressource alors que d'opposer l'intelligence à l'intelligence. La représentation intellectuelle qui rétablit ainsi l'équilibre au profit de la nature est d'ordre religieux. Commençons par le cas le plus simple.»<sup>62</sup>

Segons el filòsof francès, doncs, el pensament religiós actuaria al servei de la natura, sota l'estímul de l'*élan vital*, per a segellar l'esclatxa oberta amb l'adveniment de la llibertat i la intel·ligència. Ara bé, aquest pensament religiós es pot manifestar de dues maneres diferents. Una, exigint el respecte a les normes socials fundades en les seves representacions per mer sentit d'obligació, i aleshores cal parlar de moral o religió tancada o estàtica. L'altra, fruit d'un depassament de la primera, apel·lant al sentiment d'amor –entès com a actitud de lliurament a la vida –, i aleshores, per oposició al cas anterior, s'haurà de parlar de moral o religió oberta o dinàmica. Mentre la primera constitueix un tipus de religió fictícia o imaginària, perquè amb ella s'adopta el contingut de les imatges –les faules i els mites, però també els hàbits i costums que s'hi associen– sense atendre a la capacitat de què són producte, com si fossin el resultat del mateix mecanisme instintiu que governa el comportament de les abelles i les formigues; la segona, fruit d'una presa de consciència sobre aquella capacitat, exalçaria el geni

---

<sup>60</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:75).

<sup>61</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:74).

<sup>62</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:79).



creatiu de l'home, fent-lo particip de l'activitat de lliure creació que és a l'origen de la vida de tots els éssers, inclòs ell mateix. Aquesta forma de religió, oberta o dinàmica, hem dit, trobaria la seva realització màxima en el misticisme cristià i, en tant que pensament moral basat en la llibertat, en alguns filòsofs, savis i poetes, «voluntats genials» és l'expressió utilitzada per Bergson<sup>63</sup>. La religiositat d'un Sant Joan de la Creu o d'una Santa Teresa de Jesús, i, no cal dir-ho, la que representa el mateix Jesucrist, o, anant pel camí de la filosofia, el pensament d'un Sòcrates, en tots ells la moral es fonamentaria en una intuïció mística, com l'anomena el filòsof francès, per la qual l'individu esdevé conscient de la força originària, digui's, Déu o δαίμων<sup>64</sup>. D'aquí el qualificatiu de supra-racional que, per contrast amb l'anterior, a la qual denomina infra-racional –més propera a l'automatisme de l'instint–, el filòsof francès atorga a aquest segon tipus de religiositat. Sobre la conducta exemplar del místic reposaria la possibilitat d'harmonitzar la pluralitat d'intel·ligències individuals amb la intel·ligència que travessa el tot, pura creació, a conseqüència de la qual cosa és factible la societat. En la religió tancada, si seguim el paral·lelisme, és un sacrilegi el trencament de la norma que es concep donada per natura. El manteniment de l'ordre és el seu objectiu; en ella el canvi i la innovació generen desconfiança o, directament, es rebutja. En la religió oberta, la superació de l'establert n'és la característica, perquè, igual que l'anterior demana l'obediència, aquesta comporta l'aspiració a comprendre-ho tot. Una té un

---

<sup>63</sup> «La volonté a son génie», exposa Bergson, «comme la pensée, et le génie défie toute prévision. Par l'intermédiaire de ces volontés géniales l'élan de vie qui traverse la matière obtient de celle-ci, pour l'avenir de l'espèce, des promesses dont il ne pouvait même être question quand l'espèce se constituait.» Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:36).

<sup>64</sup> Respecte la religiositat que representa Jesucrist, Bergson comenta el següent: «L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules: celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne: «On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand la dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier.» Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:37) I, pel que fa al pensament moral de Sòcrates, aquest «[...] enseigne parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre, et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrira rien, pour que sa pensée se communique, vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin et affranchi de son corps. Un «démon» l'accompagne, qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce «signe démonique» qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre : s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison.» Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:38).

marcat caràcter social, cohesiona societats d'abast limitat, perquè les normes, hàbits i costums es formen en un espai i temps concrets; l'altra, en canvi, més enllà del caràcter social, és humana i presenta una vocació universal, pretén abastar l'home de tots els temps, de manera que, com dèiem, promou la renovació i el canvi, i, així, la creativitat<sup>65</sup>.

Les aproximacions al món de la moral de Lucien Lévy-Bruhl i Henri Bergson són, pel que hem vist, ben diferents. A l'hora d'estudiar la moral, pel primer cal posar en suspens les representacions relatives a un món sobrenatural. Aquestes formen part de la consciència i són fruit de sentiments i emocions de caràcter subjectiu. En canvi, per a Bergson, les coses van a l'inrevés, l'estudi de la moral és indissociable de l'estudi de la consciència del subjecte, en un sentit col·lectiu i individual. Per a ell, cal fer intervenir la metafísica i comprendre les normes, hàbits i costums junt amb les representacions a les quals es troben vinculades. Des del punt de vista del promotor d'una sociologia de la moral, la descoberta de la racionalitat objectivada en la diversitat dels hàbits, lleis i costums –l'equivalent a la moral tancada de Bergson–, haurà de fer possible, en un segon moment, que ja no és pròpiament teòric, una aplicació de tipus pràctic. Donarà l'oportunitat de reformar la realitat social en què vivim d'acord amb la racionalitat descoberta, i bo i eliminant o depurant totes aquelles creences i institucions, que, sent diverses i producte de la imaginació, suposen un fre o un obstacle al desenvolupament d'una conducta racional, és a dir, aquella basada en normes que abracin el conjunt de la humanitat i que afavoreixin l'extensió dels lligams socials –ara, aquí, ens surt la concepció oberta de la moral, que Bergson entén com a aspiració o afany de superació–. Així, si transposem les categories de pensament de Bergson a l'obra de Lévy-Bruhl, el

---

<sup>65</sup> En relació amb els conceptes supra-intel·lectual i infra-intel·lectual el filòsof francès destaca que «nous avons vu que le pur statique, en morale, serait de l'infra-intellectuel, et le pur dynamique du supra-intellectuel. L'un a été voulu par la nature, l'autre est un apport du génie humain. Celui-là caractérise un ensemble d'habitudes qui correspondent symétriquement, chez l'homme, à certains instincts de l'animal; il est moins qu'intelligence. Celui-ci est aspiration, intuition et émotion.» Més endavant, en un mateix sentit, diu: «il y a une morale statique, qui existe en fait, à un moment donné, dans une société donnée, elle s'est fixée dans les mœurs, les idées, les institutions; son caractère obligatoire se ramène, en dernière analyse, à l'exigence, par la nature, de la vie en commun. Il y a d'autre part une morale dynamique, qui est élan, et qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l'exigence sociale. La première obligation, en tant que pression, est infra-rationnelle. La seconde, en tant qu'aspiration, est supra-rationnelle.» Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002: 39 i 165, respectivament). Per aprofundir en la qüestió, consulti's, especialment, el capítol I de *Les deux sources*, "L'obligation morale".

resultat és que allò que aquest segon entén per moral pràctica és el corresponent a la moral tancada d'aquell. I, d'una altra banda, cal notar que en el concepte de moral teòrica, interpretat aquest concepte en un sentit metafísic, s'hi endevina l'esforç de transcendir que caracteritza la moral oberta. Així mateix ho destaca el propi Alexandre Galí, quan afirma que «hom diria que tot el llibre de Bergson és una rèplica a l'obra de Lévy-Bruhl. No oblidem, en primer lloc, que parla de dues fonts: una –la de la moral tancada– podria correspondre a la moral del costum de Lévy-Bruhl; l'altra, la moral oberta semblaria al·ludir a la metamoral que Lévy-Bruhl tracta tan malament; i en segon lloc sembla que intenti resoldre en una mena de tàcita alternativa o conciliació entre les dues morals les contradiccions que Lévy-Bruhl denuncia entre la moral teòrica i la moral pràctica.»<sup>66</sup>

### **1.1.3. Galí: entre Levy-Bruhl i Henri Bergson**

D'acord amb el que hem anunciat al començ del capítol, en aquest apartat compararem el punt de vista dels dos pensadors francesos parant atenció, sobretot, a la manera com consideren que cal entendre el fonament de les seves recerques sobre la moral, i atenent al fet que allò que preocupa Galí és, nogensmenys, el problema del fonament.

#### ***a) El sociologisme de Lévy-Bruhl i Émil Durkheim***

Quina és, però, la posició de Galí en aquest debat? D'entrada hem de dir que es mostra més inclinat cap a la proposta filosòfica de Bergson. Això és així perquè Lévy-Bruhl, d'acord amb la seva concepció positiva de la moral, deixa fora de consideració, com hem dit, tot allò referit a la consciència del subjecte, que és on resideixen les lleis que el pensador català denomina de l'esperit. «Perquè evidentment la matèria té unes lleis, però, ni que no siguin menys evidents, l'esperit també té unes lleis»<sup>67</sup>, ens diu. I, precisament, allò que l'ocupa es poder donar una definició inequívoca d'aquestes lleis, que eviti la seva equiparació amb les que regeixen en el domini de la física, i li permeti establir una moral pura, diferenciada de les pràctiques. Galí, de fet, vol dur a terme allò

---

<sup>66</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 3, p. 4.

<sup>67</sup> *Ibidem*, apartat 3, p. 3.

que, del punt de vista de Lévy-Bruhl, constitueix una metamoral. «Però jo no usaria el mot metamoral», es defensa el pensador català: «a manca de termes més idonis jo més aviat m'inclinaria a fer servir –purgant-la d'agnosticisme– la terminologia que Kant aplica a la raó i faria entrar en joc per a la moral les expressions moral pura i moral pràctica, l'una per a distingir el que al meu judici representa l'esfera immutable del que és autènticament moral, antítesi del que és físic, l'altre pels usos del món de la vida pràctica en el qual el que és moral i el que és físic s'han de conciliar per a la reducció última al que és definitivament moral.»<sup>68</sup> El seu objecte no és altre que el de donar raó de la llibertat, des d'un punt de vista transcendental, però, també i sobretot humà. Enfront de les morals teòriques que neguen aquesta llibertat –a les quals podríem qualificar de materialistes, com és el cas de la moral sociològica de Durkheim– i enfront d'aquelles que en defensen una concepció en què aquesta no es troba sotmesa a lleis – que, per raó de simetria, hauríem d'anomenar espiritualistes, i aquí cabria esmentar la moral oberta de Bergson–, ell planteja la hipòtesi d'una llibertat expressada sota unes lleis, no només distintes de les que regeixen en el món dels fenòmens, sinó fins i tot superiors. Aquest punt de vista, l'aproxima, com dèiem, a les tesis de Bergson per tal com la seva noció de moral oberta semblaria correspondre's-hi. I, no obstant això, no menysvalorarà l'esforç teòric de Lévy-Bruhl. Ans al contrari, li reconeixerà com a encert l'haver cenyit l'aplicació del seu mètode a l'estudi de les pràctiques, negant-se a estendre'l més enllà d'això, perquè, d'aquesta manera, no elimina el fonament místic o religiós en què, al seu entendre, i coincidint amb Bergson, s'assenta la moral, i no el substitueix per un de racional. Fer-ho, suposaria una extralimitació, seria caure en el parany de la metafísica tal i com el mateix Lévy-Bruhl l'entén, i s'escamotejaria aquella part de la realitat –transcendent, és veritat– en relació amb la qual, però, és possible evitar sotmetre l'acció de l'home a les lleis de la física, així com convertir-la en un sens sentit. Si bé, «el determinisme que preocupa», diu Alexandre Galí, «és el que pretén sotmetre el Creador al que ell mateix ha creat, o l'artista a la seva obra, o l'home a la naturalesa que segons sostenen els mateixos deterministes –amb una inconseqüència lògica flagrant– ell ha de governar i dominar. Dit d'una manera més resumida, el determinisme que preocupa és el que pretén establir el domini de la matèria sobre l'esperit, o bé, més concretament encara, de la llei de la matèria sobre la llei de

---

<sup>68</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 1, p. 2.

l'esperit.»<sup>69</sup> Enfront d'això, enfront d'aquest determinisme material, és igualment pernicios «oposar [...] un indeterminisme sense adjectius; a l'ordre de les lleis naturals amb la seva polarització estricta, el desordre de l'imprevist o atzarós; a la solidaritat massiva dels fenòmens físics, l'aventura individual d'una llibertat mal definida o indefinida. És a dir, l'errada ha estat no veure que l'indeterminat que caracteritza la natura humana no ho és més que en la relació a les lleis del món físic, però no ho és ni ho pot ésser quant a les lleis del món moral. El que cal, doncs, és oposar al determinisme físic, un determinisme moral encara més absolut, més inequívoc.»<sup>70</sup> I en aquest punt és on, com explicàvem abans, es troba amb Lucien Lévy-Bruhl. «Ell vol la moral pura dels costums, sense ingerències metamorals i per això s'indigna contra els teoritzadors de la moral laica perquè tots porten tendències reformadores dels costums, tots van en suma contra els costums en nom d'una moral fonamentalment contradictòria que pretén rebutjar tot el sobrenatural i obeir estrictament les lleis naturals.»<sup>71</sup>

La moral pura a que es referix Galí en la cita és aquella que Lévy-Bruhl anomena teòrica, en la mesura que els principis en què es sosté reposen en un estudi positiu de les pràctiques i costums. Ara, a tal puresa no s'hi arriba a través d'una reflexió operant per conceptes, dialèctica, com fora el cas de la filosofia de Kant. La moral pura comprendria allò que de transcendent, espiritual, si és vol, en la pràctica es presenta barrejat amb la matèria. I és que, ben mirat, els treballs del sociòleg francès, d'ençà de la publicació de *La morale et la science des moeurs* (1903), han tractat sempre d'esbrinar els caràcters de la mentalitat primitiva, en tant que les pràctiques resultants d'aquesta contempen sempre una barreja del natural amb el sobrenatural, és a dir, en tant que són simbòliques. Ell, com a bon deixeble de Comte, sempre s'ha guardat de considerar la pertinença o no pertinença de la consideració sobrenatural amb què es manifesten tals pràctiques. Allò amb què es queda és amb l'element natural. Així, al seu darrer treball, de 1938, *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, Lévy-Bruhl explica que sent aquest una «suite naturelle des ouvrages précédents, [...] ne pouvais nie départir de la façon de formuler les questions ni de la méthode générale que j'ai observées jusqu'à présent. J'ai donc eu soin de ne pas prendre d'avance pour accordé

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, apartat 2, pp 2-3.

<sup>70</sup> *Ibidem*, apartat 2, p. 3

<sup>71</sup> *Ibidem*, apartat 24, p 81.

que l'expérience mystique et les symboles soient, chez les primitifs, à peu de chose près, du type auquel nous sommes accoutumés dans nos civilisations occidentales. Je me suis efforcé, au contraire, de me garder de toute interprétation préalable, et en particulier de celle qui se trouve impliquée dans une altitude si spontanée qu'elle est prise sans réflexion et gardée sans critique. Seule celle constante défiance de soi-même peut laisser espérer que l'on n'admettra rien qui ne soit fondé sur la description des faits et sur leur analyse comparative.»<sup>72</sup> Ara, tornant a allò que dèiem, Lévy-Bruhl es queda amb allò que de natural, empíric, tenen les pràctiques, però, per tal d'assolir un nivell teòric, pur, des del qual comprendre les lleis generals del seu funcionament. Lleis que no són les de l'esperit, en el sentit en què ho demana Galí? Que no caldria posar del costat de la moral oberta de Bergson? Nosaltresensem que sí, encara que Lévy-Bruhl faci com si no, i, amb això, ens sembla estar seguint de prop el pensament del pensador català. «[...] Quel que soit le génie d'un philosophe», observa Lévy-Bruhl –en un al·legat que va a favor de la interpretació que estem donant–, «il ne peut faire accepter son système de morale que s'il ne s'écarte pas trop de la conscience commune de son temps; tandis que, pour s'imposer avec une autorité absolue, cette conscience n'a nullement besoin de se fonder sur une théorie abstraite. *La recherche spéculative, selon nous, en morale, consiste à étudier cette conscience même, telle qu'elle se présente dans les différentes sociétés humaines, et dans le même esprit où la science de la nature physique étudie son objet.*»<sup>73</sup> –la cursiva és nostre–. I, aquesta «conscience meme», no és la consciència del subjecte sobre el seu propi acte creatiu, és a dir, l'esperit de què ens parla Galí? Vist així la dita consciència fòra la meta de les investigacions, tant de Galí com de Lévy-Bruhl: la consciència de les pràctiques. Ara bé, en el cas del francès tan sols les últimes esdevenen objecte d'estudi, i no aquella, de la qual, d'altra banda, ell mateix –en tant que subjecte– en participa i que, per contraposició amb l'objecte conegut, determinadament conegut, resulta indeterminat o, com vol Galí, moralment determinat. El pensador francès tindria també, així doncs, com a objectiu final, l'estudi de la consciència, encara que el seu camí aniria «du dehors». Considerades les coses d'aquest angle, ja no semblen tant

<sup>72</sup> A Lévy-Bruhl, Lucien, *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, 2002, a partir de l'edició del llibre *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1938; p. 5. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

<sup>73</sup> Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:92).

oposades, sinó, més aviat, complementàries, les tesis de Lévy-Bruhl i Bergson. Mentre per al primer el món de l'esperit actua de supòsit de recerca, essent, precisament, el seu objecte la riquesa amb què aquest es manifesta, la seva encarnació en la forma de d'hàbits, lleis o costums<sup>74</sup>; al segon, la constatació de tal supòsit, el porta a estendre la investigació cap al sentit amb què aquest esperit o aquesta consciència actua –entra en el terreny de la metamoral–, cosa que, simultàniament, i, diríem que en conseqüència, el duu a preguntar-se, per la relació entre l'esmentada realitat esperitual i el subjecte concret. La pregunta pel sentit es respon d'una o altra manera en funció del paper que l'individu juga en el procés creatiu. Si l'esperit s'entén com una força de pressió que té per objecte garantir l'ordre i la cohesió social –cas, com hem vist de la moral tancada–, aleshores el paper de l'individu queda disminuït. La llibertat, pròpiament parlant, no és en ell, li és aliena. Si, pel contrari, s'entén com una força que impulsa a la creativitat, que posa en moviment la seva capacitat d'actuar lliurement –i ara ens referim a la moral oberta–, aleshores el paper de l'home individu es veu realçat. Les «voluntats genials» de què parla Bergson, realitzen l'esperit quan transcendeixen el motlle de normes donat. Sense la seva mediació aquest no es podria fer sentir, de manera que la seva funció, si més no, com a mediadors, esdevé fonamental.

A banda, de fer-nos notar Galí –en la cita 69 de la pàgina 38– que, sota el plantejament de recerca que ofereix Lévy-Bruhl, hi ha el propòsit d'assolir una moral pura, en la qual es comprendrien les mateixes lleis de l'esperit que ell pretén fer valer, també destaca el rebuig del sociòleg pels teoritzadors de la moral laica. Qui són aquests teoritzadors? Amb aquesta expressió, el pensador català es refereix al bloc de pensadors que, manifestant-se continuadors del mètode científic, tal i com l'establí August Comte,

---

<sup>74</sup> Així, explica el sociòleg que «l'usage légitime de cette hypothèse nous est montré par l'emploi qui en est fait dans les autres sciences sociales. La science comparée des religions, des arts, du droit, des institutions en général, des langues, tend à montrer que, dans des sociétés qui ont évolué, à ce qu'il semble, indépendamment les unes des autres, le processus de développement a présenté souvent des analogies frappantes. Celles-ci sont si précises, parfois jusque dans le plus petit détail, si régulières dans la succession uniforme des phases, qu'on ne saurait les considérer comme fortuites. Il semble donc naturel d'admettre que, dans les différentes sociétés, les institutions évoluent suivant les mêmes lois psychologiques et sociologiques. C'est en cela que consiste l'hypothèse dont il s'agit. Mais il ne faut la prendre que comme « heuristique », et non comme explicative.» Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:157).

volen substituir la moral fundada en les creences religioses, per una de fundada en el coneixement científic. D'entre aquests pensadors sobresurt Émile Durkheim, del qual ja hem parlat per aquest mateix motiu unes pàgines més amunt. Val a dir que aquesta és una qüestió important per a Galí. Durkheim, interpretant l'obra de Comte –i diem interpretant perquè Lévy-Bruhl segueix, en això, un camí diferent–, a l'hora de pensar aquesta nova moral es basa en la raó. És a partir d'aquesta que s'hauran de definir les lleis que regularan la conducta humana en un sentit universal, de la mateixa manera a com ho afirma la religió catòlica. D'on els vindrà el caràcter universal a les lleis? No d'un Déu entès com de tots els homes, sinó del fet que la raó, en tant que capacitat de conèixer i prendre decisions autònomament, és allò pel qual es distingeix la naturalesa humana. Un dels postulats, precisament, que Lévy-Bruhl critica de la filosofia perquè no se sosté sobre cap base empírica, i, anant més enllà d'això, perquè no es deriva de l'aplicació del mateix mètode científic, que Comte propugna i que el mateix Durkheim fa seu. En unes altres paraules: quan es vol determinar les lleis que hauran de regular la pràctica des de l'activitat racional –allò que ha d'ésser i no allò que és–, el procediment que s'adopta és just el contrari al positivista. L'element trobat, el *Faktum*, si utilitzem una terminologia kantiana, és la raó, expressada sota la forma de llei general, posem per cas l'imperatiu categòric de Kant, i les pràctiques passen a ser objecte de deducció, per tal com s'han de produir –han d'ésser– d'acord amb aquest. Lévy-Bruhl entén, com ho entenem nosaltres, i com pensem que ho entén Galí, que això es contradir el mètode que es postula, i recaure en el vici de la vella metafísica de procedir per conceptes no contrastats. Lévy-Bruhl és clar en això: «on ne fait pas la morale d'un peuple ou d'une civilisation, pour cette raison qu'elle est déjà toute faite. Elle n'a pas attendu, pour exister, que des philosophes l'eussent construite ou déduite.»<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> A L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:112). Que Lévy-Bruhl es considerava en desacord amb el qui reconeixia com el seu mestre ens ho demostra aquesta fragment d'una carta enviada al seu col·lega, professor de sociologia a la Sorbonna, Georges Davy el 1930: «Vous marquez très bien ce qui me sépare de Durkheim: les morales théoriques sont comme des courbes qui passent par les mêmes points, qui sont les données de la morale sociale, mais il est impossible pour une morale de prendre une orientation radicalement différente; il faut donc étudier d'autres sociétés, où les hommes agissent autrement, et donc pensent autrement.» Lévy-Bruhl a Frédéric Keck, "Le débat sur la Morale et la science des mœurs de Lucien Lévy-Bruhl (1903), Le problème morale entre philosophie et sociologie", a *Le moment 1900 en philosophie*, Études réunies sous la direction de Frédéric Worms, Septentrion Presses Universitaires, 2004.



Sorprèn que en el parany de la metafísica hi caigui el propi Durkheim<sup>76</sup>. És a *Détermination du fait morale*, de 1906, i en el curs de pedagogia que és l'*Education morale*, impartit a la universitat de la Sorbonna, entre 1902 i 1903, on aquest caràcter es posa de manifest. Així, a la introducció de les lliçons del curs de pedagogia exposa, fent seu el programa educatiu de l'estat republicà francès, que «nous avons décidé de donner à nos enfants, dans nos écoles, une éducation morale qui fût purement laïque: par là, il faut entendre une éducation qui s'interdise tout emprunt aux principes sur lesquels reposent les religions révélées, qui s'appuie exclusivement sur des idées, des sentiments et des pratiques justiciables de la seule raison, en un mot une éducation purement rationaliste.»<sup>77</sup> Més endavant, en una de les lliçons del curs esmentat, l'autor exposa allò que vindria a ser l'imperatiu categòric del qual caldria deduir totes les normes: «Agir moralement, c'est agir en vue d'un intérêt collectif»<sup>78</sup>. Cal dir que en una obra anterior, *De la Division du travail social*, de 1893, on exposa el procés de secularització que hauria acompanyat a l'aparició de l'individu i a l'especialització i que faria necessari el bastiment d'una nova moral, el mateix imperatiu el trobem formulat d'aquesta altra manera: «Mets-toi en état de remplir utilement une fonction déterminée»<sup>79</sup>. Tot i la diferent expressió ambdues remetent al mateix: a la necessitat que l'acció de l'individu satisfaci un interès col·lectiu. El col·lectiu és la societat, i la societat, en el cas de Durkheim, substitueix el terme raó. Una raó absolutitzada, convé

---

<sup>76</sup> A *Détermination du fait morale*, una de les lliçons del curs de pedagogia, Durkheim es disculpa per utilitzar el mètode propi de la metafísica i la filosofia per tal d'explicar, és a deduir, els preceptes, que es deriven d'una concepció universal de la moral. Al respecte, assenyala: «J'arrive à la seconde partie de mon exposition et c'est ici surtout que j'éprouve de vrais scrupules. Après avoir déterminé les caractéristiques de la réalité morale, je voudrais essayer de les expliquer.

Or la seule façon scientifique d'y arriver serait de classer les règles morales, les unes après les autres, de les examiner, de les inventorier; de chercher à expliquer au moins les principales d'entre elles, en déterminant les causes qui leur ont donné naissance, les fonctions utiles qu'elles ont remplies et remplissent ; et c'est ainsi que l'on pourrait arriver progressivement à entrevoir les causes générales dont dépendent les caractéristiques essentielles qui leur sont communes. C'est ainsi que je procède dans mon enseignement. Ne pouvant ici suivre cette voie, je serai obligé de procéder d'une façon dialectique et d'admettre un certain nombre de postulats, sans les démontrer d'une manière aussi rigoureuse qu'il serait désirable.» E. Durkheim, *Détermination du fait morale* (2002:15).

<sup>77</sup> E. Durkheim, *L'éducation morale*, edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002. a partir de l'edició *L'éducation morale*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1934; p. 9. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

<sup>78</sup> E. Durkheim, *L'éducation morale* (2002:47) .

<sup>79</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*, edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2008, a partir del llibre d'E. Durkheim, *De la division du travail social*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967, 8 édition; p. 51. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

no oblidar-ho. No es tracta, doncs, segons ell, de conduir-se de la manera que es conduiria tot home que es trobés davant les mateixes circumstàncies, comprenent la humanitat dins d'un mateix, sinó, de fer-ho, atenent al context social en què es viu, és a dir, seguint el paral·lelisme, com si es compregués la societat dintre de si. Com és que volent fundar-hi la moral, Durkheim no posa la raó com a fonament? Ho explica en diverses ocasions, cosa que no significa que salvi la contradicció. Posar el fonament de la moral en la raó, com fa Kant, amb el seu sentit del deure, implica considerar l'home des d'un punt de vista abstracte. No és de l'individu concret que es parla sinó de la humanitat i, per al sociòleg francès, que, ara, abandona el racionalisme, i torna a l'empirisme, això suposa una idealització que falseja la realitat. La realitat és que l'home és un ésser sensible i que, com a tal, quan actua, busca sempre satisfer alguna mena de desig individual, en la seva actuació s'hi escola un cert deix egoista. Atenent a la seva doble condició, doncs, racional, com ho fa Kant, però també desiderativa, com li afegeix Durkheim, el fi que ha de guiar l'acció, a més a més de posar-lo en relació amb els altres, li ha de suposar un bé. «Kant postule Dieu», diu el sociòleg, «parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache.»<sup>80</sup> És per aquest motiu que el sociòleg francès situa la societat i no la raó com a objecte i fonament de la moral: perquè, sense l'ens social, l'individu no existiria, és un bé actuar en funció d'aquesta. «En même temps qu'elle nous dépasse», observa ara, «elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation. Il y a longtemps que Rousseau l'a démontré: si l'on retire de l'homme tout ce qui lui vient de la société, il ne reste qu'un être réduit à la sensation, et plus ou moins indistinct de l'animal. Sans le langage, chose sociale au premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures.»<sup>81</sup> Ara bé, la societat, si no ha d'ésser un ens abstracte,

<sup>80</sup> E. Durkheim, *Détermination du fait morale* (2002:17).

<sup>81</sup> *Ibidem*, p.19-20.

com tota cosa material i sensible es troba subjecte a canvi. Amb quina cal quedar-se aleshores com a fonament? És pot pensar veritablement en termes de tal fonament un ens que al mateix temps que postula allò que ha d'ésser ens diu que pot no ésser? I com cal entendre l'educació moral dels infants? «La morale d'un peuple est destinée à le faire vivre, par conséquent la morale change avec les sociétés [...]», explica Durkheim. «Il n'y a pas une morale, mais des morales ; il y en a autant que de types sociaux. Et à mesure que nos sociétés changeront, notre morale changera, elle aussi. Elle ne sera pas demain ce qu'elle était aujourd'hui. Telle règle, qui nous scandalise actuellement, pourra être pratiquée dans l'avenir. Ce n'est pas que l'une soit plus vraie que l'autre ; c'est que les exigences des temps auront changé. Pour donner aux enfants une idée de ce qu'est la vie morale, il faut donc leur faire sentir qu'elle est normalement sujette à des variations, sans que pourtant ces variations la discréditent à leurs yeux. Il faut leur faire comprendre que la morale de l'avenir ne sera vraisemblablement pas celle d'aujourd'hui, sans que pourtant celle d'aujourd'hui cesse de leur apparaître comme présentement respectable. Il faut pouvoir leur expliquer qu'il y a des morales différentes et que, pourtant, ils doivent être attachés, au moins en gros, à la morale de leur pays et de leurs temps.»<sup>82</sup> Hi ha forma més radical de treure tota substància a l'individu, d'eliminar la realitat espiritual a favor d'un determinisme material, donat que, en coherència amb el pensament que aquí es manifesta, tot allò que de valuós hi ha en l'home es deu a la societat?<sup>83</sup>

Aquest és al nostre entendre el determinisme que preocupa a Galí. Lévy-Bruhl, no incorre en ell, perquè no aplica el mètode científic a la determinació de la realitat espiritual. A diferència de Durkheim ell no pretén fer una ciència de la moral. Limita el

---

<sup>82</sup> E. Durkheim, *Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir d'un text d'Émile Durkheim (1909), «*Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale* » tret del Butlletí de la Société française de philosophie, 9, 1909, p. 219 a 231. Text reproduït a Émile Durkheim, *Textes. 2. Religion, morale, anomie* (p. 355 à 368). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 508 pages. Collection: Le sens commun; p. 4-5. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

<sup>83</sup> És rellevant fer-se ressó de la crítica que el psicòleg Jean Piaget realitzà sobre la proposta educativa d'Émil Durkheim. Així, Piaget retreu a la seva concepció moral que en ella «la única autonomia possible és la submissió lliure de la raó individual a les lleis de la societat.» Més endavant, afegeix que les lleis socials «no estan determinades, i la seva constitució progressiva suposa col·laboració i entera llibertat de la raó personal.» Vegeu, J. Piaget a Esteban Pérez Delgado, Vicenta mestre Escrivà, Manuel Martí Vilar, Paula Samper García, «Orígenes históricos del libro de Jean Piaget sobre “El juicio moral en el niño”: sus fuentes filosóficas y científicas», *Revista de Historia de la Psicología*, 1996, vol. 17, nº 3-4, p. 135-144.

seu propòsit a una ciència dels costums. I, quan parla d'un art racional moral –fixem-nos en el terme “art”–, de fet, sense acabar de dir-ho, està apel·lant a la consciència comuna com a fonament de la moral per a, des del marge de llibertat que aquesta consciència suposa, i a partir del coneixement, corregir les pràctiques en el sentit en què ho posen de manifest els principis morals científicament trobats –que no deduïts–. Durkheim, en canvi, determina aquests principis –l'equivalent a les lleis de l'esperit o de la moral pura de Galí– resultant inconseqüent amb el mètode que preconitza, per després recolzar tals principis en quelcom que ja no és l'esperit, sinó material, la societat, que s'interpreta a la manera d'aquell. D'acord amb aquesta tesi, diu: «l'individu se soumet à la société et cette soumission est la condition de sa libération. Se libérer, pour l'homme, c'est s'affranchir des forces physiques, aveugles, inintelligentes; mais il n'y peut arriver qu'en opposant à ces forces une grande puissance intelligente, à l'abri de laquelle il se place: c'est la société. En se mettant à son ombre, il se met, dans une certaine mesure, sous sa dépendance; mais cette dépendance est libératrice.»<sup>84</sup> No ha d'estranyar, si s'atén a això, que Galí mencioni la indignació de Lévy-Bruhl «contra els teoritzadors de la moral laica», i d'aquests destaquí que «tots porten tendències reformadores dels costums, tots van en suma contra els costums en nom d'una moral fonamentalment contradictòria que pretén rebutjar tot el sobrenatural i obeir estrictament les lleis naturals.»<sup>85</sup>

Galí estarà d'acord amb Durkheim amb què posar la raó com a autoritat suprema de la moral, constitueix una solució abstracta, freda, fins i tot inhumana, de tant humana que vol ser. El pensador català, referint-se a Kant, com la font d'on beuen les morals racionalistes, que es mouen en l'equilibri de no caure en l'excés positivista d'hipostasiar la raó –com hem vist que en darrer terme fa Durkheim–, és a dir, de sotmetre l'esperit a les lleis de la matèria, ni tampoc de caure en el terreny de la il·lusió transcendent –en la línia del que s'esdevé en certes concepcions religioses–, assenyala que el filòsof prussià contempla en el «[...] deure absolut i l'imperatiu categòric», uns principis morals que en cap cas «tenen a veure amb la felicitat ni amb la vida, ni amb res del que alena o existeix. Com és sabut per fugir del relativisme dels conceptes morals, o sigui del que és

<sup>84</sup> E. Durkheim, *Détermination du fait morale* (2002:33).

<sup>85</sup> Vegeu cita 69, p. 38 del nostre treball.

essencial en la moral humana i divina [...] va crear una moral tan absoluta, tan objectiva que en va fer alguna cosa d'inhumà, i susceptible d'ésser omplerta amb qualsevol contingut (puix que els gests morals un contingut o altre han de tenir) i d'esdevenir amb un fil de balança exactament igual, tant un rècord astorador de moralitat com un espantós abisme d'immoralitat [...]»<sup>86</sup>. Contra el racionalisme de Kant, Galí es mostra d'acord amb Durkheim<sup>87</sup>. Contra el materialisme racional d'aquest, en canvi, es posa del cantó de Lévy-Bruhl. Per a Galí, el plantejament d'aquest representa una opció per tal de mantenir lligada la raó a la vida. «La “Science des moeurs” [...]», diu, «no sols té raó en reaccionar contra aquesta ciència moral [laica o racionalista] que viu dels emmanlleus fets a l'enemic que vol combatre [els que apel·len a un fonament religiós de la moral], sinó també quan reconeix que la moral és una cosa viscuda, és acció, no teoria, en tal manera que la teoria si és que arriba a assolir algun valor real, és com a fet gairebé personificat en l'home que fa el gest i en funció de la força d'aquest home i d'aquest gest dins el joc d'accions i reaccions a través dels quals les coses de l'esperit es manifesten.» I, tanmateix, deixa de tenir raó quan es passa: «quan confon en els fets el que és fisiològic o físic (determinat podríem dir) amb el que és autènticament moral.»<sup>88</sup> És a dir, quan tracta les lleis generals en què aquest s'encarna –sigui la llei de participació de la mentalitat primitiva a que ja hem fet al·lusió– com si fossin lleis mecàniques i no el fruit d'una consciència comuna. «Hom diria que Lévy-Bruhl sembla que ignori o oblidi que els costums considerats com a actes purament físics o fisiològics o presos en el pla d'una psicologia simple derivació de la fisiologia o dels processos físico-químics, són en ells mateixos moralment neutres. Adquireixen possibilitats d'ordre moral quan esdevenen humans, és a dir, en quant participen, o millor dit s'integren en el que és de l'home o correspon a l'home com a cosa exclusiva o característica. I el que correspon a l'home com a cosa característica és el noumenal que

---

<sup>86</sup> A Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 19, p. 57.

<sup>87</sup> És significatiu el paral·lelisme entre el que diu Galí en la cita abans esmentada i el que exposa el sociòleg francès en aquesta: «Si donc, en racionalisant l'éducation, on ne se préoccupe pas de retenir ce caractère et de le rendre sensible à l'enfant sous une forme rationnelle, on ne lui transmettra qu'une morale déçue de sa dignité naturelle. En même temps, on risquera de tarir la source à laquelle le maître lui-même puisait une part de son autorité et de la chaleur nécessaire pour échauffer les cœurs et stimuler les esprits. Car le sentiment qu'il avait de parler au nom d'une réalité supérieure l'élevait au-dessus de lui-même, et lui communiquait un surcroît d'énergie. Si nous ne parvenons pas à lui conserver ce même sentiment, mais en le fondant d'autre manière, nous nous exposons à ne plus avoir qu'une éducation morale sans prestige et sans vie.» E. Durkheim, *L'éducation morale* (2002:13-14).

<sup>88</sup> Alexandre Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 24, 81.

és el que Kant va declarar inassolible i Lévy-Bruhl seguint la mateixa trajectòria elimina totalment en la *Science des moeurs*.»<sup>89</sup> Talment, el sociòleg francès a l'hora d'aplicar el mètode científic actua com si el món de l'esperit, el món de la consciència, no existís.

Amb Lévy-Bruhl, doncs, si bé no es cau en el determinisme sociològic de Durkheim, i bo i admetent que el seu és un naturalisme obert, cenyit a allò que és, el que sí que es pot afirmar és que el problema de l'indeterminisme no queda resolt. «Il faut avouer», exposa l'autor de la *Science des moeurs*, «que nous sommes encore extrêmement loin de pouvoir résoudre ce problème, ou même d'en posséder les données positives indispensables. Dans cette série de phénomènes sociaux, plus peut-être que dans toute autre, nous ignorons presque tout, et nous commençons à peine à nous apercevoir de notre ignorance. Notre conscience morale, si nous la considérons objectivement, est pour nous un mystère, ou plutôt un ensemble de mystères actuellement indéchiffrables. Elle nous présente comme obligatoires ou comme interdites des manières d'agir dont les raisons, croyances disparues depuis de longs siècles, sont presque aussi insaisissables pour nous que les globules du sang du mammouth dont on retrouve aujourd'hui le squelette. Nous savons qu'il s'y trouve des éléments de provenance et d'âge très divers, des éléments germaniques, chrétiens, classiques, préclassiques et préhistoriques, peut-être même pré-humains. Nous n'ignorons plus que la stratification de ces apports successifs n'est peut-être pas plus régulière que la disposition des couches géologiques dans une région souvent bouleversée. Et pourtant, comme notre conscience morale est impérative et que nous nous sentons soumis à ses ordres, non seulement nous ne la trouvons pas obscure (puisqu'elle nous commande clairement), mais nous la prenons pour la conscience morale universelle, éternelle, pour la conscience morale absolue et en soi.»<sup>90</sup>

### ***b) La filosofia vitalista de Henri Bergson***

Deixada, doncs, la qüestió de la consciència moral sota la condició de misteri, oberta dèiem nosaltres. Vegem ara com valora Galí l'aportació que sobre el tema fa Bergson. Recordem que, per al nostre autor, a *Les deux sources de la morale et de la religion*, el filòsof francès «sembla que intenti resoldre en una mena de tàcita alternativa o

<sup>89</sup> Alexandre Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 24, p 81.

<sup>90</sup> A L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs* (2002:159).

conciliació entre les dues morals les contradiccions que Lévy-Bruhl denuncia entre la moral teòrica i la moral pràctica»<sup>91</sup>. Ja hem comentat que també Galí considera que cal fer cap a les elaboracions mentals (imatges, conceptes o idees), a través de les quals els homes prenen consciència i donen sentit a les seves pràctiques. I també ell es refereix a la consciència del pecat, a «le souvenir du fruit défendu» com allò «qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous, comme dans celle de l'humanité»<sup>92</sup>, a l'hora de buscar definir el fonament de la moral<sup>93</sup>. Li cal buscar-lo en les representacions que els subjectes se'n fan perquè, senzillament, és la manera com opera la consciència, tota consciència, també la del científic. Ell es proposa superar l'estat d'indeterminisme que envolta aquella qüestió. Indeterminisme que, en part, és conseqüència de l'aproximació que, des de Comte, i com a reacció la filosofia –o a certes filosofies considerades racionalistes– se n'ha fet<sup>94</sup>. I, per aconseguir el seu objectiu, no es conforma a haver de considerar els estudis de moral com a exercicis d'aclariment i reflexió o com a discursos més o menys edificants. Segurament, en el primer grup entraria el treball de Henri Bergson. «Però del nostre punt de vista [...],» avisa Galí, «si el mot metamoral es correspon amb el mot metafísica, vol dir que el mot metamoral té una realitat, i una realitat unívoca com el mot metafísica; existeix, doncs, una entitat metamoral, com una entitat metafísica, sense equívoc ni contradicció i que implica per tant dins de la seva espècie una moral, paral·lela a la física, que seria no la ciència del bé i del mal, sinó estrictament la ciència del bé: el món de les realitats últimes més enllà del bé i del mal o sigui el món propi i característic dels homes, el món, si se'ns permet l'expressió, on resideix l'Etern. [...] El que cal, doncs», repetim una afirmació ja citada, «és oposar al

---

<sup>91</sup> Vegeu cita 65, p. 35 del nostre treball.

<sup>92</sup> Henri Bergson, a A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 4, p. 4.

<sup>93</sup> S'hi refereix també explícitament a l'assaig *El Món Moral*, i plana en els seus treballs *Assaig de Fonamentació de moral* i *La legalització de la mentida i la violència*.

<sup>94</sup> Il·lustrador d'això que diem resulta el següent fragment de Lévy-Bruhl: «Les sentiments moraux, les pratiques morales d'une société donnée sont nécessairement liés, pour le savant, aux croyances religieuses, à l'état économique et politique, aux acquisitions intellectuelles, aux conditions climatiques et géographiques, et par conséquent aussi, au passé de cette société ; et, comme ils ont évolué jusqu'à présent en fonction de ces séries, ils sont destinés à évoluer de même dans l'avenir. Cette vue générale, conséquence immédiate de la conception scientifique, se trouve constamment vérifiée par l'emploi de la méthode comparative. Elle s'applique à notre propre morale comme à toutes les autres.» L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs* (2002:151). I ho és també aquest altre de Durkheim: «On ne peut plus soutenir aujourd'hui qu'il existe une seule et unique morale, valable pour tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. Nous savons bien que la morale a varié ; et cela non pas seulement parce que les hommes se sont trompés sur leur véritable destinée, mais parce qu'il est dans la nature des choses que la morale varie.» E. Durkheim, *Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale* (2002: 5).

determinisme físic, un determinisme moral encara més absolut, més inequívoc. Per això», conclou Galí, «la moral pura no pot ésser bipolar com pretén la teoria dels valors, sinó rigorosament unipolar.»<sup>95</sup> No es pot argumentar, com al començament d'aquest capítol hem vist que es feia en molts manuals de filosofia –no només al *Curs de Filosofia Elemental* de Jaume Balmes–, en el sentit que hi ha actes bons, que són morals, i actes dolents, que són immorals. Si són dolents és que són morals. I si no són morals és que no són bons ni dolents. Això és el que vol dir Galí amb l'afirmació que la moral pura ha de ser rigorosament unipolar. I, encara més, perquè «si constitueix el món propi dels homes» també les determinacions de l'ésser pròpies de les ciències són morals. Tot acte humà en tant que tal ho és, la qual cosa no és reduir la moral a tot allò que és objectivable, és mirar-se els objectes com el terreny de joc, o el camp de batalla, on es dirimeixen les qüestions morals. Així, malgrat que, d'entrada, el pensament de Bergson pugui semblar més proper al de Galí, perquè s'endinsa en la consciència dels homes, d'una altra banda, i també d'entrada, s'hi contraposa. I és que el filòsof francès parteix de l'existència de dues fonts de la moral, mentre, per a Galí, és clar, només n'hi pot haver una. Si la religió primitiva, en la línia del que explica Bergson, constitueix un sistema de representacions que apareix en l'home espontàniament, com a reacció de la natura enfront la seva capacitat de pensar, la intel·ligència, que, en base a la capacitat d'escollir entre diverses opcions, el podrien dur a actuar de manera egoista i no en funció del grup; i, si aquest sistema de representacions s'objectivitza en uns costums determinats, que serveixen per a mantenir units els individus, aleshores hem de concloure que l'objectiu d'una tal religió és convertir els costums en una segona natura. Es tracta de la moral tancada on preval la força o l'esperit d'obligació. Aquest estat de coses descrit coincidiria amb el que suposen els sociòlegs positivistes i semblaria que permet de justificar l'aplicació d'un mètode de coneixement equivalent al de les ciències físiques. Notarem que l'esmentat sentit d'obligació identificaria un dels dos aspectes pel qual es coneix el caràcter d'allò sagrat, que, per a Durkheim, esdevé l'element clau de la cohesió social<sup>96</sup>. Per un altre costat, si, a més a més, d'aquesta

<sup>95</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartats 1 i 2, p. 2 i 3, respectivament..

<sup>96</sup> El segon aspecte que distingiria la categoria del sagrat fóra el fet de despertar l'empatia, el promoure el desig d'adherir-s'hi en aquell que en té experiència, de manera que sota aquest concepte es comprèn la capacitat de promoure la lliure adhesió, o la subordinació consentida. No cal dir que tal qualitat és la que ostenta la societat i també la idea de Déu, segons Durkheim. Pensem que té sentit comparar aquesta lliure adhesió que desperta la societat amb l'*élan vital* bergsonià en el cas del qual, ve determinat per



forma de religió i de moral, se'n constata un altra, la que pertoca al cristianisme, i, més específicament, al misticisme cristià, tal i com l'entén Bergson, i aquesta segona forma suposa la introducció d'un principi de trencament de l'ordre social –que la natura, amb la col·laboració de la intel·ligència, ha establert–; principi que, com ja hem explicat, és possible per mitjà d'un acte d'intuïció de la consciència individual, per la qual la persona és capaç de copsar la força creadora que opera per mitjà seu, i, com a conseqüència d'aquesta intuïció, veure's impulsada a crear per ella mateixa –és el cas de la moral oberta moguda per l'afany de superació–. Si hi ha aquestes dues fonts d'origen, doncs, com interpreta Bergson el pas de l'una a l'altra? On resideix la seva unitat d'enllaç? És l'*élan vital* que compleix aquesta funció unificadora o cal resignar-se a acceptar que l'home es troba dividit entre dos tipus de moral: la de la pressió del costum que preserva la cohesió del grup i la de la metamoral que té el seu motor en la llibertat i promou la creativitat en els individus. És la mateixa qüestió que es planteja Galí: «[...] no es veu bé si en el pensament de Bergson aquestes dues fonts representen dues morals o, si no ho són, el filòsof no deixa veure amb prou claredat com es redueixen en una sola. És molt possible que en el pensament de Bergson les dues morals obeeixin a l'alternativa d'una sola i única llei que seria aleshores la llei de l'evolució: l'evolució creadora que obraria adés com a fatalitat, adés com a llibertat.»<sup>97</sup> En efecte, Galí demostra haver llegit amb molta atenció aquest llibre del filòsof francès Bergson, l'esquema fonamental del qual, la dualitat manta vegades assenyalada, la trobem reproduïda en diversos treballs<sup>98</sup>.

Al lector no li queda massa clar si és que en l'anàlisi que fa el filòsof francès l'home es troba dividit entre dos determinismes, el natural i el moral, o bé si aquesta dicotomia es supera per mitjà del concepte de l'*élan vital*, aquesta força que fa aparèixer els organismes naturals –des dels protozous a l'ésser humà, passant pels himenòpters– i n'impulsa el desig de viure, com dèiem unes pàgines més amunt. Si s'adopta aquesta forma d'interpretació, que, atenent a la lectura del llibre, i al conjunt de l'obra de

---

l'experiència mística davant la naturalesa. D'aquesta manera defineix el sagrat Durkheim: «L'objet sacré nous inspire, sinon de la crainte, du moins un respect qui nous écarte de lui, qui nous tient à distance; et en même temps, il est objet d'amour et de désir; nous tendons à nous rapprocher de lui, nous aspirons vers lui.» E. Durkheim, *Détermination du fait morale*, (2002:14).

<sup>97</sup>A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 3, p. 4.

<sup>98</sup> Vegeu la nostra cita número 67, p. 36.

l'autor, és la més versemblant, la balança s'inclina del cantó de la natura. Aquest és el parer d'Alexandre Galí. Segons el pensador català, Bergson amb aquest treball té la virtut de recuperar la importància de la consciència i del transcendent. Recupera l'espai de la metafísica que amb Durkhiem i, sobretot, amb Lévy-Bruhl s'hauria perdut. Per això, adopta el qualificatiu de neoespiritualisme per a caracteritzar la seva obra – qualificatiu que, cal dir, també ha estat utilitzat per molts altres –, considerant-la una intent de resposta a les limitacions del positivisme com a ciència dels costums<sup>99</sup>. «[...] El costum per molt que pesi i per molt que faci mentre hi hagi homes damunt la terra», li retreu Galí a Lévy-Bruhl, «no pot ofegar l'anti-costum, que és característic de l'espècie, ço és, repetim-ho, la força espiritual que dóna sentit moral al costum i que, per tant, no sols resisteix la seva inèrcia, sinó que procura vèncer-la perquè no es tanqui i no pugui trencar mai la volada de l'esperit. I l'anti-costum és el noumenal o d'una manera més exacta o més concreta és el fons místic que així com pot elevar l'esperit a un Déu personal, pot deificar no importa què, àdhuc *La science des moeurs*.»<sup>100</sup> Ara bé, la força espiritual de Bergson no és noumenal. Així ho dóna clarament a entendre el mateix filòsof: «ces efforts successifs n'étaient pas précisément la réalisation progressive d'un idéal, puisque aucune idée, forgée par anticipation, ne pouvait représenter un ensemble d'acquisitions dont chacune, en se créant, créerait son idée à elle; et pourtant la diversité des efforts se résumerait bien en quelque chose d'unique: un élan, qui avait donné des sociétés closes parce qu'il ne pouvait plus entraîner la matière, mais que va ensuite chercher et reprendre, à défaut de l'espèce, telle ou telle individualité privilégiée. Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu.»<sup>101</sup> I Galí també ho destaca, quan es refereix al plantejament bergsonià en els termes de «mecanisme estricte», o quan exposa el seu parer en el sentit que «és molt possible que les dues morals obeeixin a l'alternativa d'una sola i única llei que seria aleshores la llei de l'evolució: l'evolució creadora que obraria adés com a fatalitat, adés com a llibertat.»<sup>102</sup> I, no a l'escrit a què principalment dediquem aquest treball, però sí a l'*Assaig de fonamentació moral*, que, de fet, el complementa, on en el mateix sentit

<sup>99</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 3, p. 4.

<sup>100</sup> *Ibidem*, apartat 23, p. 82.

<sup>101</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:164).

<sup>102</sup> A *Assaig sobre els orígens*, apartat 3, p. 4.

argumenta que «Bergson troba la solució en les dues fonts de la moral que corresponen l'una a la tendència conservadora de la natura, l'altra a la tendència renovadora. Són, però, dues fonts que en la pràctica es converteixen en dues tendències morals o dues morals que convergeixen totes dues al compliment de la gran llei moral de la mare natura.»<sup>103</sup> «A l'home de Bergson», afegeix, «perquè sigui un ésser moral li manca precisament la moral, és a dir, li manca l'antinatura sense la qual no hi ha problema moral ni moral. L'home, només ésser de la natura, és totalment neutre. Perquè pugui ésser moral ha de ser alguna cosa independent de la natura.»<sup>104</sup> Des del seu punt de vista, l'obra del filòsof francès «es mou en un ambient marcadament materialista»<sup>105</sup>. I esmenta el seu origen jueu per assenyalar que «[...] du en ell l'atavisme creacionista.»<sup>106</sup> Per concloure que, en definitiva, les dues morals es complementen: «té lloc la moral oberta per superar la moral closa, quan la societat tendeix a la descomposició o a l'anorreament.» «La moral de Bergson, en canvi, és una moral d'adaptació al que existeix. La llei, la norma moral s'identifiquen amb les coses. El ritme de la natura, del qual l'home no es pot desvincular sense deixar d'ésser, és el mateix ritme moral.»<sup>107</sup> D'aquí que el concepte d'*élan vital* es deixi comparar amb el de *Natura Naturans*, propi del pensament de Spinoza, com el mateix Galí apunta en diverses ocasions. Per exemple quan constata que «[...] deixant a part el cas solitari de Spinoza amb la seva ambiciosa integració ètica potser fins a Bergson –signe dels temps– no trobem un autor laic o situat en el camp laic que s'arrisqui a posar en el mateix peu el problema moral i el religiós.»<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> A Galí, *Assaig de fonamentació de moral*, apartat 8, p. 20.

<sup>104</sup> *Ibidem*, apartat 9, p. 24.

<sup>105</sup> Concretament diu: «Bergson, que es mou en un ambient marcadament materialista, [tot] i en el seu llenguatge i en les seves conclusions es produeix arran de les doctrines cristianes.» A. Galí, *Ibidem*, apartat 8, p. 20.

<sup>106</sup> *Ibidem*, apartat 8, p. 20.

<sup>107</sup> *Ibidem*, apartats 8 i 10, p. 21 i 24, respectivament.

<sup>108</sup> A l'*Assaig sobre els orígens*, apartat 17, p. 42. També a l'apartat 2 del mateix *Assaig*, on compara el neoespiritualisme de Bergson –el concepte és seu– amb l'Ètica de Spinoza que inclou una visió sistemàtica i total del món. Del segon, més endavant, A Galí en dirà següent: «Cal observar que Spinoza no cerca la realitat de l'ésser isolant o sigui en el jo que pensa –no és subjectivista, per tant– sinó en l'ésser mateix partint del principi que el que pensa i el pensat són una mateixa cosa indissoluble. Més exactament, no parteix com Descartes del que pensa, sinó del pensat i per això el que el preocupa és l'essència o com en diu ell, la substància. D'aquí el seu panteisme i el seu determinisme absoluts. Amb Descartes i Spinoza, doncs, són dues mentalitats les que xoquen, no únicament dos homes o dos pensaments. Descartes es comporta com un fill del món septentrional amb les seves realitats subjectives, Spinoza, com un autèntic fill de la seva raça amb les seves brutals realitats objectives substanciades en la presència d'un Déu etern, infinit, únic i immòbil on tot el que ha d'ésser ja és. I si Descartes és un septentrional que du a les últimes conseqüències filosòfiques les tendències de la mentalitat a què pertany,

És probable que el materialisme del filòsof fóra conseqüència de la seva voluntat per escapar del defecte de l'abstracció de les morals racionalistes, com, es pot interpretar del que diu el mateix Bergson en el paràgraf següent: «Le philosophe», argumenta, «était allé le cueillir dans le milieu social, où tout se compénètre, où l'égoïsme et la vanité sont lestés de sociabilité: rien d'étonnant alors à ce qu'il retrouve en chacun d'eux la morale qu'il y a mise ou laissée. Mais la morale elle-même reste inexplicée, puisqu'il aurait fallu creuser la vie sociale en tant que discipline exigée par la nature, et creuser la nature elle-même en tant que créée par la vie en général. On serait ainsi arrivé à la racine même de la morale, que cherche vainement le pur intellectualisme: celui-ci ne peut que donner des conseils, alléguer des raisons, que rien ne nous empêchera de combattre par d'autres raisons. A vrai dire, il sous-entend toujours que le motif invoqué par lui est préférable aux autres, qu'il y a entre les motifs des différences de valeur, qu'il existe un idéal général auquel rapporter le réel.»<sup>109</sup>

Bergson s'acosta a Levy-Bruhl en contemplar els costums que s'han donat els homes com una font de la moral –una moral naturalitzada, plegada a completar allò que no fan els instints–, però se n'aparta en referir-se a una de segona font que, com destaca Galí en l'anterior citació, comporta l'acceptació del transcendent, encara que sigui sota la forma d'una *Natura naturans* de ressonàncies spinozianes<sup>110</sup>. De manera que Bergson, ara, matisant el pensament del propi Galí, pot fer l'afirmació següent: «En parlant d'un

---

Spinoza, amb una astoradora inflexibilitat lògica du també a les seves últimes conseqüències les de la pròpia raça. Per això algú ha pogut dir que Spinoza ha estat l'home “que ha vist el més pregon en Déu”.» A A. Galí, *op. cit.*, apartat 26, p. 99.

<sup>109</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002: 165-166).

<sup>110</sup> Així ho explica Alexandre Galí, «Són però, dues fonts que en la pràctica es converteixen en dues tendències morals o dues morals que convergeixen totes dues al compliment de la gran llei moral de la mare natura. Una d'aquestes morals és la que ell anomena moral closa i correspon a aquella mena de moral que s'ha consolidat en una mena d'estructura social arrodonida.

Aquesta moral closa és la moral de les abelles com és la de les societats organitzades amb les seves normes morals, les seves lleis i els seus costums. En aquestes estructures la natura obeint les seves lleis eternes s'ha estabilitzat donant lloc a un ésser que viu i es produeix plenament. Per principi, doncs, serà moral tot el que col·labori a la realització d'aquest ésser i immoral el que tendeixi a destruir-lo. Aquesta doctrina és innegablement fecunda. Dóna raó de la majoria dels costums morals en ús en les societats humanes, des de l'elaboració dels preceptes en els marcs de la religió, del dret, de la llei i de l'educació moral, fins a la formació íntima de la tradició i del costum, teixit conjuntiu que sosté des de les fibres més fines tota la musculatura d'una societat determinada. Tant els conflictes individuals com els col·lectius quan es produeixen xocs amb el sistema organitzat, s'expliquen també d'una manera completa i enginyosa dins aquesta doctrina de Bergson. Però aleshores, per assolir que aquesta societat closa no quedi aturada i amb ella no s'aturi l'espècie humana en el camí del seu progrés, o, al revés, per justificar els canvis de jeia que s'observen a través de la història en les societats humanes necessita un altre element moral que és el que ell anomena la moral oberta...» A *Assaig de fonamentació moral*, apartat 9, p. 20-21.

élan vital et d'une évolution créatrice, nous serions l'expérience d'aussi près que nous le pouvions. On commence à s'en apercevoir, puisque la science positive, par le seul fait d'abandonner certaines thèses ou de les donner pour de simples hypothèses, se rapproche davantage de nos vues. En se les appropriant, elle ne ferait que reprendre son bien.»<sup>111</sup>

Considerades les tesis de Lévy-Bruhl i Henri Bergson, vegem ara quina és la posició d'Alexandre Galí en la qüestió.

#### **1.1.4. Un esforç de síntesi: el fonament de la moral segons Galí**

El concepte de Déu amb què treballa Bergson, tal i com el pensador català destaca i tal i com el mateix filòsof admet, es veu tenyit de naturalisme. «Donnons [...] au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir», diu el aquell, «qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique.»<sup>112</sup> El Déu cristià constitueix la representació més aproximada a la veritat perquè recull aquest esperit creador, que Bergson considera fonamental, de la realitat última, on l'amor s'aboca encarnant-se en obres, però no s'hi acaba d'identificar perquè manca el sentit d'elevació dels homes que només es pot donar si tota «pressió o aspiració» té un caràcter moral, i no a la inversa. I això és una cosa que Alexandre Galí, anant per un altre costat, pensem que sap veure. Concretament, quan compara la concepció moral del filòsof francès amb la de Kant. Essent la del prussià de tall intel·lectualista, subratlla que aquell «es mou en un ambient marcadament materialista», certament, i, no obstant això, «en el seu llenguatge i en les seves conclusions es produeix arran de les doctrines cristianes.»<sup>113</sup> Per què? Perquè remarca l'aspecte vital i apunta al goig de viure que, al seu entendre, estan a la base de la moral cristiana. Si estirem el fil del pensament bergsonià, i seguint el que ens en diu Alexandre Galí, ens surt una concepció cosmològica el fi del desenvolupament de la qual ens fa pensar més en un regne de la bellesa i la creativitat, estètic, a l'estil de les cosmologies gregues, que

---

<sup>111</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:68).

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>113</sup> A Galí, *Assaig de fonamentació moral*, apartat 8, p. 20.

no el regne del Bé, cristianament dit: el regne de Déu a la terra. Tornant a la comparació amb Kant, i en relació amb això últim, citem la següent afirmació: «hi ha un altre llenguatge moral que parteix precisament del món creat, del seu ordre, de la seva bellesa, de la sapiència que presideix el seu desenvolupament per trobar el camí de la moral i aixecar-se a les esferes del que és etern i immutable.»<sup>114</sup> El segon llenguatge seria el de Bergson, però no ho acaba de ser per les raons que hem apuntat. Per a ser-ho, faltaria, segons Alexandre Galí, que s'hagués adonat d'aquest fet clau, d'aquest *Faktum* si utilitzem la terminologia kantiana. Que «Le fruit défendu», en tant que «est ce qu'il y a de plus ancien dans la mémoire de chacun de nous comme dans celle de l'humanité», és, per tant, un record, i com a tal, «té lloc [...] en el temps». «Seria la gènesi diguem-ne històrica de la moral. Es tractaria aleshores de la moral de precepte, o sigui de la moral pràctica [de la moral tancada, afegim nosaltres]. Ara bé, si la fruita prohibida sembla ésser el primer balbuceig de la moral en el pla del temps, abans d'aquest record ens hem de trobar en les zones de la moral pura, o sigui, segons la Bíblia evocada per Bergson amb el susdit començament, *l'estat d'innocència, l'estat en què no es coneix el bé ni el mal perquè només existeix el bé.*»<sup>115</sup> Vist d'una altra manera, i aquesta apreciació pensem que és d'importància clau: rere la primera institució de la moral closa, ha d'haver-hi la força o l'esperit de la moral oberta actuant, però, a més a més d'això, i tal i com apunta el seu nom, s'ha de donar l'obertura de l'ànima del subjecte, que li permet la intuïció d'aquesta força, i li'n contagia l'afany de viure, la joia de viure: l'emoció a que al·ludeix en el seu llibre Bergson<sup>116</sup>. Tal obertura és l'actitud d'innocència: l'absoluta despreocupació de si o l'absoluta donació cap l'altre: l'absolut voler ésser. Despreocupació o donació que el subjecte, subjecte individual, experimenta davant l'*élan vital*, perquè en ell ja hi són –d'aquí el record de «le fruit défendu»– i que estan a la base del món moral on s'assenten les lleis de l'esperit. Això és el que li mancava a la

<sup>114</sup> *Ibidem*, apartat 8, p. 18-19.

<sup>115</sup> *Assaig sobre els orígens*, apartat 4, pp 4-5. La cursiva és nostra.

<sup>116</sup> En aquests termes parla Bergson d'allò que és l'emoció: «[...] en faisant une large part à l'émotion dans la genèse de la morale, nous ne présentons nullement une «morale de sentiment». Car il s'agit d'une émotion capable de cristalliser en représentations, et même en doctrine. De cette doctrine, pas plus que de toute autre, on n'eût pu déduire cette morale ; aucune spéculation ne créera une obligation ou rien qui y ressemble; peu m'importe la beauté de la théorie, je pourrai toujours dire que je ne l'accepte pas ; et, même si je l'accepte, je prétendrai rester libre de me conduire à ma guise. Mais si l'atmosphère d'émotion est là, si je l'ai respirée, si l'émotion me pénètre, j'agirai selon elle, soulevé par elle. Non pas contraint ou nécessité, mais en vertu d'une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister.» Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:29-30).

proposta filosòfica de Bergson, i això seria el que li donaria la unitat que no acaba de tenir. No cal dir que una referència a aquesta actitud, en Lévy-Bruhl no hi és teoritzada, perquè fóra fer metafísica, ni tampoc es troba en el pensament de Durkheim, tot i sí aventurar-se en aquest terreny. En el sociòleg la societat és el que provoca l'*élan* – hauríem de parlar d'*élan* social–. El concepte de sagrat recolliria aquesta qualitat<sup>117</sup>. La societat, sacralitzada, en Durkheim compleix la funció de Déu. Al respecte assenyala que «La société nous commande parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous; la distance morale qui est entre elle et nous fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline. Mais comme, d'un autre côté, elle nous est intérieure, comme elle est en nous, comme elle est nous, à ce titre, nous l'aimons, nous la désirons quoique d'un désir *sui generis* puisque, quoi que nous fassions, elle n'est jamais nôtre qu'en partie et nous domine infiniment.»<sup>118</sup> A la qual cosa cosa es pot afegir l'afirmació següent en què es resumeix la tesi del sociòleg: «je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement.»<sup>119</sup> A Durkheim, però, li passa el mateix que a Bergson, que la societat no pot ser el fonament de la moral, perquè no és la moral. L'actitud d'innocència que el sociòleg pressuposa en l'individu és per relació amb el grup. No constitueix, per consegüent, una total obertura. Roman dins els límits de la moral closa, perquè no arriba a ser un lliurament sense condicions a la vida. «La morale commence [...] là où commence la vie en groupe, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens. Je dis la vie en groupe, d'une manière générale. Sans doute, il y a des groupes différents, famille, corporation, cité, patrie, groupements internationaux ...».<sup>120</sup> «L'estat d'innocència», per contra, segons Galí, «sobreviu, és latent, i no sols es pot trobar especulativament i en la base subjacent de tota la moral, sinó que en correlació amb el paradís bíblic, té una existència real en l'esperit de tots els que en aquest món han fet o fan coses desinteressades.»<sup>121</sup> I aquí ens apareixen els místics, al paper dels quals tanta importància dóna Bergson, per tal com és a través del seu exemple que es produeixen les grans transformacions socials empesos per la força de l'*élan vital*. Ara, per a Galí aquesta disposició, a rebre aquesta força i a deixar-se endur per ella, la innocència, no només es troba entre els místics, també hi és entre els

---

<sup>117</sup> Sobre això, remetem a la cita 52 de la pàgina 30 d'aquest treball.

<sup>118</sup> E. Durkheim, *Détermination du fait morale*, (2002:21).

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>121</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 4, p. 5.

sants, poetes, músics, pintors, científics, fins i tot polítics, i entre tot aquell qui en un moment donat ha col·laborat a transformar el context social en benefici de la vida d'un altre.

*«No entrem de ple en aquest camp perquè no acabaríem mai; avui per exemple ens entendreix la mort de Sòcrates amb tanta serenitat, amb aquella austera fidelitat a les lleis que es nega a escapar-se, però mirant el cas amb els ulls del segle, és a dir, situant-lo en el segle, en el nostre segle, en el nostre moment com si es tractés del veí de sota casa, cal reconèixer que realment mereixia ésser condemnat per innocent, massa innocent! I quin fons d'innocència més gran no es necessita per arribar a escriure després d'una vida tan castigada com la de Cervantes, una obra de tanta pietat humana i tan consoladora com el Quixot! I si acceptem que l'estat d'innocència sobreviu precisament entre els homes superiors, en la flor de les societats humanes de tots els segles, i en les regions més altes de totes les civilitzacions, no ens costarà gaire d'acceptar que pugui sobreviure també entre els més humils, i encara més en les fases de la vida en què l'home comença a alenar acabada de sortir del fang en què el Creador el pasta i en les societats humanes que es mantenen en les fases més elementals i primàries i que per tant certes llurs del paradisiac estat d'innocència es trobin, com es sol creure, en els infants i els primitius. No en va escriu aquestes coses un mestre de minyons.»<sup>122</sup>*

El punt de vista d'Alexandre Galí és més comprenedor, abasta tot el conjunt de la humanitat, de totes les èpoques, edats i regions. L'estat d'innocència que condueix a fer el bé perquè s'estima la vida unifica ambdues morals. D'altra banda, la referència a aquesta predisposició fonamental de l'ànima que la fa capaç de donar cabuda a l'esperit creador i sentir l'emoció de viure –en termes bergsonian– és prèvia a l'elaboració de tota idea, de tot concepte. Les idees i els conceptes –les lleis d'estructuració de la matèria–, tot allò que es racional es recolza en ella. «L'estat d'innocència implica, [...], en un grau més o menys elevat o més o menys pur o notori la gratuïtat, l'il·lògic, fins en molts casos l'irracional, el que no respon a cap càlcul ni a cap previsió de les que cauen en l'esfera de les lleis estrictament naturals, i també el que és susceptible de desbordar

---

<sup>122</sup> *Idem.*



les lleis de la prudència, o del seny si es vol, quan el seny, seguint la terminologia bergsoniana, es limita a servir la petita moral tancada o del costum, en perjudici de la moral oberta, o en oposició, dic jo, a la moral pura.»<sup>123</sup> L'innocent és aquell que és lliura en cos i anima, segons l'expressió popular, a fer una cosa perquè vol, pel goig de fer-la, embargat per l'emoció. Perquè actua així, prescindit de les convencions socials, se surt del conegut i pot, en funció d'això, descobrir aspectes del món que restaven ignorats. D'aquesta manera, l'innocent és un descobridor de món. A l'extrem Jesucrist fóra aquell que, trencant totes les normes de la moral jueva, cimal de la innocència, descobriria la vida rere la mort. Això ens porta a concebre, seguim de prop les petges d'Alexandre Galí, una nova forma d'evolució que ja no és mecànica o d'arrel biològica, com a parer seu, l'entén Henri Bergson. La moral oberta per més oberta que sigui està limitada a allò que és, no assoleix transcendir la mort. No ho assoleix perquè la vida, d'acord amb la interpretació que en fa el filòsof francès, és un acte de creació espontània, i, com a tal, desproveïda de la consciència de la mort. És per això que el pensador català diu que la d'aquell «és una moral d'adaptació al que existeix», on «la llei, la norma moral s'identifiquen amb les coses», al «ritme de la natura, del qual l'home no es pot desvincular sense deixar d'ésser»<sup>124</sup>. Està exempta del temor sobre el qual es sustenta la moral tancada, però perquè en ella no es comprèn el deixar d'existir. La innocència en què Galí funda la seva idea de moral és més heroica, i també més humana, donat que se les ha amb el misteri de la mort. Atenent a això, l'evolució sota la qual el nostre autor concep la història de les realitzacions humanes és aquella que anomenarà dialèctica del gratuït<sup>125</sup>. És una evolució fonamentada en les «voluntats genials», com li escau de dir a Bergson, però en la qual l'impuls que promou la creació, el factor de canvi, no és només un impuls de vida, sinó també de transcendir la mort, i,

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, apartat 5, p. 7.

<sup>124</sup> Vegeu, cita 100, pàgina 51.

<sup>125</sup> El concepte del gratuït el trobem subjacent, diríem que en tota l'obra de Galí, per tal com en realitat a que es refereix es fonamenta, al seu entendre, la vida dels homes com a vida compartida, és a dir, com a vida, i ara emprem un altre concepte car al nostre autor, institucionalitzada. És, des d'aquest concepte, i, en el fons tal és la tesi del treball que teniu a les mans, que s'aclareix el sentit de l'obra general d'Alexandre Galí, començant per *La història de les institucions i el moviment cultural a Catalunya* – edició a càrrec de la Fundació Alexandre Galí –, i acabant pels seus diferents assaigs d'història i pedagogia. D'entre aquests, i pel que fa al concepte esmentat del gratuït, cal destacar *Art, Luxe i Esplai*, on a les primeres pàgines se'ns diu que s'enfoca l'art com «un problema místic»; i *Del necessari, el sobrer i el gratuït*, el títol del qual ja deixa ben clar la importància que en ell té el darrer concepte. Vegeu, Alexandre Galí *Obra Completa, Escrits històrics II. Art, luxe i esplai*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1991, i *Alexandre Galí Obra Completa, "Darrers escrits (1967-1969)"*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1989.

així, poder fer realitat un món establert sobre la base d'un goig etern, sense la màcula del mal.

*«D'un tractat sobre el materialisme històric copio aquestes paraules. "Qualsevol ciència sigui la que es vulgui té la seva font en les necessitats de la societat o de les classes que la componen. Ningú no compta les mosques d'una finestra o els pardals del carrer. I en canvi es compten els caps de bestiar. Ningú no té necessitat dels primers però en canvi és útil conèixer els segons". Però, ai las! en aquest cas sí que la realitat dels fets es riu de la dialèctica materialista! En aquest món podrit per la burgesia corruptora les coses passen d'una manera molt diferent. Ja ho va dir fa mil nou-cents anys quan encara no hi havia burgesia un poeta llatí: "Res no és tan útil a l'home com aquelles arts que no tenen cap utilitat". No és que l'home no compti caps de bestiar amb alegria i tot. Això és dins l'ordre natural, no el dialèctic. Però amb més alegria i ben bé en l'ordre dialèctic, comet l'estupidesa de comptar les mosques i els pardals... o sigui l'inútil. Sembla impossible que coses tan notòries passin per alt als que es vanen de ser els dipositaris de la ciència objectiva, la que només s'até als fets... com sembla estrany que una machine tan aliena a la realitat dels fets com el materialisme dialèctic hagi pogut moure tant d'enrenou. No seria precisament –al revés del que postula– perquè respon no als que compten només caps de bestiar, que n'hi ha molts al món i precisament entre els podrits burgesos, sinó als que compten les mosques i els ocells?»<sup>126</sup>*

Aquesta dialèctica del gratuït, de l'inútil, com li agrada anomenar-la Alexandre Galí, suposa la superació del determinisme físic en favor del moral. Com dèiem abans, és, de l'afany de transcendir la natura, allò de què parteix i mou aquest mateix impuls: l'afany o l'aspiració habita ja dins l'home, però, es vivifica des de fora. Es tracta d'una mena de

<sup>126</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 6, p. 7. L'autor rebla el clau amb aquesta reflexió plena de sentit de l'humor, com no podia ser d'una altra manera: «Doncs bé, no les mosques de les finestres contaven els aristòcrates anglesos del segle XVIII en els seus clubs, però feien apostes quan queia la pluja en els vidres, sobre la gota que arribaria més aviat a baix. O els aristòcrates! Sí, és cert. Però en aquest ram tots els homes són aristòcrates fins –o sobretot– els comunistes, els dels caps de bestiar que amb molta més tenacitat que els podrits burgesos o en els mateixos camins dels podrits burgesos segueixen amb inaudits engrescaments els cops de peu que onze jugadors ("Les onze devant la porte dorée") desmamats de fa temps, donen a una pilota per fer-la entrar a una porta. I bramen en el camp de joc, i en surten abrandats, i en parlen tota la setmana i en duen una comptabilitat tant o més complicada que la que exigeix comptar caps de bestiar.» *Idem*.

moral oberta d'abast transcendental, si seguim la comparació amb Bergson; que esbotza l'ordre establert, no ja l'instituit per l'home, dins els límits que l'imposa la natura, sinó el de la natura mateix, per a fer d'aquesta un món regit per l'esperit, que sigui manifestació de la moral pura, ara, en el sentit que Galí li dóna al terme, per tant, el lloc de conciliació entre aquella i el que és físic. «Podríem parlar aleshores», explica el pensador català «de l'instint i de la intel·ligència i potser no caracteritzaríem la intel·ligència per l'aptitud a adaptar-se a situacions noves, amb la qual cosa genèricament no la distingiríem gaire de l'instint, sinó per l'aptitud a crear situacions noves, amb la qual cosa hauríem de concloure que la intel·ligència al revés de l'instint és essencialment un fenomen de desadaptació.»<sup>127</sup>

En el moviment de la seva particular dialèctica hi juguen un paper fonamental els homes, en la seva individualitat i concreció. En això –i ho hem assenyalat– coincideix amb Bergson. Són les persones les que fan que el procés es posi en marxa i es dugui a terme. Que la seva acció no es mogui per mòbils utilitaris ni interessats no es deu ni a la societat, ni a la natura. Reposa en l'experiència de l'amor, en la consciència de lliure donació –la «consciència meme» que és pressupòsit de Lévy-Bruhl–, per la qual existeix el tot, i dins d'aquest tot els homes. És la font que inspira a actuar de la mateixa manera. I és d'aquesta font d'on procedeix tot allò que fa que l'home sigui home i s'elevi per damunt del seu estat animal<sup>128</sup>, es «desadapti», diu Galí. No caldria, doncs, si s'adopta aquesta perspectiva, apel·lar a la pressió del costum com a garant de la cohesió social i de la limitació dels instints. La moral tancada és el que roman de l'activitat de la primera. La que en darrer terme fa possible que els homes visquin havent conciliat, tot i que mai d'una forma mai prou acabada, el desig de viure, que ens lliga al món físic, amb el desig de transcendir la vida, que és infinit. La moral tancada fa que el món no sigui un món merament natural, sinó humà. «És possible, doncs», argumenta el pensador català, «que en l'estat d'innocència –el pur i absolut de la revelació bíblica i el que sobreviu a través de les tèrboles angoixes de la humanitat, o el que la santedat o el geni poden assolir d'una manera més o menys pura– s'arribin a resoldre els dos determinismes: el físic i el de la moral pura. Puix que l'estat d'innocència no tan sols no

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, apartat, 22, p. 75.

<sup>128</sup> I no de la societat, com és el parer de Durkheim. Vegeu, per a això, cita 78, p. 42, del nostre treball.

rebutja l'ordre natural propi del determinisme físic, sinó que en viu precisament per a santificar-lo, i d'altra banda l'estat d'innocència exclou la possibilitat del mal, es resol en una esfera en què les coses són definitivament el que han d'ésser.»<sup>129</sup>

Afegeix:

«Però l'estat d'innocència amb les impureses amb què es pugui presentar en aquest món, és donat. Jo en diria una realització exemplar (que en l'essencial no depèn de l'home) del que ha d'ésser la conciliació del determinisme físic i del moral, una mostra per tant del que podria ésser la solució del problema moral. Evidentment, fa pensar en alguna cosa comparable al que en teologia catòlica se'n diu estat de gràcia; un estat de gràcia fortament operant i susceptible d'ésser el nord de la vida total com ho és en els sants; però no podria representar també la moral oberta de Bergson?»<sup>130</sup>

Així doncs, l'actitud d'innocència constitueix l'absolut on es sustenta la moral, segons Galí. Ara, no es tracta de la innocència dels primers homes del paradís. No es deriva, com hem notat, de l'espontaneïtat amb què es produeix la natura. Per mitjà seu, es defineix la capacitat de copsar el noümic, a saber, el món vist des de l'absolut –que vol dir comprènent l'Altre, en tant que en Ell s'hi resumeixen tots els altres–, i deixar-se arrossegar en la realització d'aquesta visió, tot i ser conscients de la condició d'éssers moridors i, per tant, sabent que, abandonant-nos a aquesta visió, deixem la vida dels instints en un lloc subaltern. Adonem-nos que si adoptéssim el punt de vista de Durkheim, no existiria aquesta possibilitat. El món noümic seria aquell que establís la societat i aquesta és, segons el seu mateix parer, un ens canviant. Ens mantindríem sempre dins d'una percepció parcial i l'absolutitzaríem, com fan els mites, per a servir-nos d'ella a fi de viure segurs en la nostra certesa. En Bergson, tampoc es dóna cabuda a aquesta possibilitat. No se n'hi dóna perquè, en ell, l'atracció o l'emoció, emprant el seu terme, que senten el místic, el sant o el poeta ho és davant d'una força creadora que no produeix des de l'intel·ligible –és a dir, que en el fons és mecànica o automàtica. Això és: la naturalesa. És des d'aquest angle que s'entén la cita a què hem fet esment unes

<sup>129</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat, 7 p. 8.

<sup>130</sup> *Idem*.

pàgines abans, quan recollíem la consideració de Bergson segons la qual, «en parlant, d'un élan vital et d'une évolution créatrice, nous serrions l'expérience d'aussi près que nous le pouvions. On commence à s'en apercevoir, puisque la science positive, par le seul fait d'abandonner certaines thèses ou de les donner pour de simples hypothèses, se rapproche davantage de nos vues. En se les appropriant, elle ne ferait que reprendre son bien.»<sup>131</sup>

La moral de Galí constitueix una aposta pel més enllà, feta des del d'ací, que integra les dues morals bergsonianes. «[...] Sortim del terreny del donat», explica Galí, «per a entrar en el terreny del que s'ha de guanyar amb esforç. La fruita prohibida de Bergson no era una fruita qualsevol, i la prohibició no era un caprici. La fruita prohibida era la de l'arbre de la ciència del bé i del mal, i la prohibició implicava una tria transcendental: i l'home va triar.»<sup>132</sup> Els homes, segons narra la història bíblica, que el nostre autor fa seva, en algun moment van prendre distància respecte l'absolut de la innocència. Aquell viure espontani al qual es refereix Bergson sota el terme d'*élan vital*. Els primers humans volgueren conèixer què és el bé, que vol dir que volgueren fer-se conscients de si mateixos. En el seu primer viure no hi podia haver egoisme ni malícia perquè no s'havia despertat el seu jo. En voler saber què és el bé, l'actuar sense malícia, descobriren dues coses: una, amb el bé, la possibilitat del mal, formulada en termes de mentida: havent-se descobert, el comportar-se com si l'altre no existís<sup>133</sup>. De manera que esdevingueren conscients de la seva naturalesa moral. La descoberta del jo anà lligada de la del proïsme. I, d'aquí, la raó, en tant que capacitat de comprendre l'altre respecte d'un mateix. Dotats d'aquesta capacitat, els homes es trobaven en condicions de reestablir el món de la innocència perduda, és a dir, el món creat per l'amor de Déu; ara, això sí, ho havien de fer des de si mateixos, des de la consciència del jo i, per tant, havent de lluitar contra el desig egoista. Kantianament parlant: aquells primers homes havien descobert la seva autonomia, i l'havien descobert sota el límit imposat per la mort. No eren Déu. Tal és la situació en què viu l'home concret. L'home que no pot defugir l'ús de la raó per a fer del món una llar. Separat de l'absolut per una naturalesa

---

<sup>131</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:68).

<sup>132</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 7, p. 9.

<sup>133</sup> En cert sentit aquest fóra l'excés en què incorreria Lévy-Bruhl –i del positivisme per extensió– en tractar les lleis de la moral pura, que ell anomena teòrica, com si fossin unes lleis físiques.

que se l'interposa, i, en virtut d'això, conscient dels extrems en què es produeix la seva existència, conscient de si, a l'home se li havia d'obrir la perspectiva de la història més humana que sigui possible concebre: la història de la recuperació del món de la innocència per la mediació del pensament i la llibertat assolides amb la caiguda; fent de la natura –allò que d'antuvi li era motiu de disjunció– la base del lligam amb l'altre, convertint-la, per tant, en matèria de raó. Una raó que, com diu Galí, en la tasca de fer possible aquest món, món humà –el lloc on es manifesta l'esperit, dèiem més amunt–, «s'ha anat alliberant, [...] ha anat descobrint l'univers i s'ha descobert ella mateixa lentament, feixugament, llargament, cercant amb un fil de llum modestíssim, gairebé a les palpentes, el camí perdut; [...] que sovint s'ensuperbeix i entona cants de victòria com els que cantaren allà a la Grècia els que van proclamar que l'home és la mesura de totes les coses, com els que engrescaren l'Europa en el segle de les llums, com els que ressonen en el moment actual en què totes les forces de l'univers semblen posades a les mans dels homes a posta per al definitiu assalt al tron de Zeus en l'Olimp. La raó que ha de rebre després dels moments d'eufòria la lliçó implacable dels castells de cartes que s'ensorren degut a les mateixes tensions o als mateixos nous problemes que ella ha provocat: una revolució, una guerra, un suïcida embriagament de delícies susceptible de tornar-se en una onada incontenible de pànic i horror com la que sembla que es vagi apropant; que ha de complir en suma damunt la faç de la terra la seva singular i misteriosa missió»<sup>134</sup>

La raó és consciència en acció. L'acte per mitjà del qual l'home pot conciliar, en el sentit que ho dèiem més amunt, el noümic amb el fenomènic i, d'aquesta manera, fer present en la seva existència l'ésser del Creador.

*«L'home és moral no sols quan acomoda certs actes als codis anomenats morals, sinó vivint totalment com a home, subjectat a la llei de l'home que és especialment i essencialment la llei de la raó. En altres mots: no es viu moralment a base de sumes escadusseres d'actes morals, sinó a base d'una integració moral que només s'assoleix en el pensament, però no en el pensament que resol els petits problemes personals que surten al pas, sinó en el que es projecta i considera tot l'home, l'home del passat, el*

---

<sup>134</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 7, p. 9.

*present, el de l'esdevenidor en els seus destins, i l'integra en un acte central polaritzador de tots els actes.*

*Aquesta projecció total de l'home pel pensament no és certament l'estat d'innocència però és susceptible de dur a la posició que més s'hi pugui emparentar. I no seria també un dels camins, o el camí real de l'home totalment responsable dels seus actes, per a assolir-ne el do misteriós?»<sup>135</sup>*

La «projecció total de l'home pel pensament», és l'objecte de la consciència que malda per ser Déu. No és l'estat d'innocència, certament, com diu Galí, perquè aquest és precisament el seu propòsit.

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 10.

## 1.2. Arrelant el pensament: breu apunt històric

Arribats a aquest punt, ens cal obrir un petit parèntesi i atendre al context històric en el qual es forma el pensament tant de Lucien Lévy-Bruhl, com de Henri Bergson, i també d'Émil Durkheim. Amb aquest parèntesi, breu, certament, tan sols pretenem mostrar la dimensió pràctica de la qüestió al voltant de la qual giren els esforços teòrics d'aquests autors. Rere la pregunta pel fonament de la moral hi havia en joc un model de societat. Un model de societat que, per a perpetuar-se i transmetre's de generació en generació, precisava d'un sistema d'educació. Com diria Dewey, de qui hem parlat en la introducció, el debat sobre la moral que tingué lloc a la França de principis de segle XX, i al que, de fet, concorre Galí amb els seus assaigs, es produí com a conseqüència d'intentar resoldre un problema plantejat en l'àmbit del viscut, a saber, com hem dit, el de la creació d'una nova societat, l'element aglutinador de la qual, ja no havia de ser la religió, sinó que havia reposar en la raó i en el coneixement científic-objectiu que aquesta proporciona. Ja hem destacat més amunt que Durkheim fou un dels teoritzadors de la moral laica que havia de nodrir l'escola primària francesa de la III República (1870-1914). I, pel que respecte a Lévy-Bruhl, hem vist que aquest es refereix a un art racional, que hauria de permetre el millorament de la realitat social en què es viu.<sup>136</sup>

### 1.2.1. El context intel·lectual i polític de la França de la III República

Així doncs, el punt d'arrencada del debat ens situa en la França de la III República. Un període marcat pel procés de laïcització de les institucions públiques, que tingué el seu punt culminant el 1905 amb la promulgació de la llei de separació de l'església i l'estat (que, entre d'altres coses, impedia la labor docent a les congregacions religioses), i que comportà l'establiment d'un ensenyament primari obligatori, gratuït i laic<sup>137</sup>. Aquest ensenyament havia d'impartir-se dels sis als tretze anys i comprenia, com una matèria més entre d'altres, la instrucció moral i cívica. Havia de ser una instrucció neutre pel que fa al credo religiós i formar els futurs ciutadans de la república francesa. La llei de

<sup>136</sup> Consulti's l'apartat 1.1.1. "La proposta científica de Lévy-Bruhl".

<sup>137</sup> Vegeu, per a això, Hervé Terral, «Éducation morale et les pédagogues de la IIIe République», a *Spirale*, Revue de Recherches en Éducation, 1998, n° 21 (57-64).



1882, de l'aleshores ministre d'instrucció pública, Jules Ferry, així ho determinava. En la circular que l'esmentat ministre va trametre a tots els professors abans d'aplicar-se la llei indicada, es feia la següent explicació: «la loi du 28 mars se caractérise par deux dispositions qui se complètent sans se contredire: d'une part, elle met en dehors du programme obligatoire l'enseignement de tout dogme particulier; d'autre part, elle y place au premier rang l'enseignement moral et civique. L'instruction religieuse appartient aux familles et à l'Église, l'instruction morale à l'école. Le législateur n'a donc pas entendu faire une oeuvre purement négative. Sans doute il a eu pour premier objet de séparer l'école de l'Église, d'assurer la liberté de conscience et des maîtres et des élèves, de distinguer enfin deux domaines trop longtemps confondus: celui des croyances, qui sont personnelles, libres et variables, et celui des connaissances, qui sont communes et indispensables à tous, de l'aveu de tous.

Mais il y a autre chose dans la loi du 28 mars: elle affirme la volonté de fonder chez nous une éducation nationale et de fonder sur des notions du devoir et du droit que le législateur n'hésite pas à inscrire des premières vérités que nul ne peut ignorer.»<sup>138</sup> És interessant notar el qualificatiu de nacional aplicat a l'educació, i encara ho és més destacar que aquesta educació nacional s'ha de fundar sobre «les nocions del deure i el dret». Ens sembla retrotraure la concepció moral que Alexandre Galí identifica en Kant, basada en l'imperatiu categòric i el deure absolut, i reconèixer en el qualificatiu nacional, la moral del col·lectiu cara a Durkheim, i del perill de la qual alerta Galí, ja que elimina el contingut moral que aquelles nocions del deure i el dret haurien de comprendre. És una moral de patriotes, de bons ciutadans a tot estirar, que no té perquè coincidir amb l'ideal de bona persona. La influència del kantisme, que nosaltres subratllem d'acord amb allò que ens diu Galí de la filosofia moral, es fàcil de descobrir entre els membres de l'elit intel·lectual de la França republicana, entre els qual destaca la figura de Jules Ferry (1832-1893). Jean Bonnet en el seu interessant estudi, *Kant instituteur de la République (1795-1904). Genèse et formes du kantisme français dans la construction de la synthèse républicaine*, així ho assenyala, tot posant de manifest que el principal element pres del kantisme per part del polític francès fou la idea que «la morale du devoir et de la loi profane l'emporte toujours sur la morale de la piété et de la

---

<sup>138</sup> A <http://www.le-temps-des-instituteurs.fr/hist-3eme-republique-1870>.

discipline d'Église.»<sup>139</sup> Dintre d'aquesta intel·lectualitat dirigent, Bonnet, a més de Ferry, esmenta Charles Renouvier (1915-1903), Jules Lachelier (1832-1918), Emile Boutroux (1846-1921) i Émile Durkheim (1858-1917), de qui diu, per cert, que promou la conversió del kantisme en sociologia<sup>140</sup>. Excepte Jules Ferry, polític, i Charles Renouvier, escriptor i filòsof, els altres tres van ser professors de *Ecole Normale Supérieure*.

Fet l'apunt sobre la influència del pensament kantian en el projecte educatiu de la III República francesa, hem de continuar dient que Lévy-Bruhl, Émile Durkheim i Henri Bergson van ingressar gairebé a l'uníson<sup>141</sup> a l'*Ecole Normale Supérieure* la institució que l'estat republicà francès preveïé per tal de dotar de professors les escoles d'educació secundària i preparar els futurs universitaris. Cal tenir present, a més a més, una altra rellevant coincidència. L'obra de Lévy-Bruhl, *La Morale et la science des moeurs*, veié la llum el 1903, dos anys abans de la promulgació de la llei esmentada, de separació de l'Església i l'estat, sota el govern del partit república radical i radical socialista (1899-1909). La publicació d'aquella obra, com el mateix Alexandre Galí, explica provocà una aspra polèmica en la qual hi van participar molts dels més il·lustres pensadors de la cultura francesa<sup>142</sup>, en un clima que ja estava prou enrarinat per les disputes entre els

<sup>139</sup> Jean Bonnet, *Kant instituteur de la République (1795-1904). Genèse et formes du kantisme français dans la construction de la synthèse républicaine*, Humanities e social sciences. Ecole Pratiue des Hautes Études. EPHE Paris, 2007, French; chapitre III. Capítol aquest que porta el significatiu títol de «1867-1904: les hautes eaux du kantisme et l'âge d'or de la philosophie universitaire». Per a l'autor, durant aquest període es produí l'eclosió del kantisme entre la *intelligentsia* francesa.

<sup>140</sup> La mateixa opinió defensa Hans-Pieter Müller. Segons aquest pensador, Durkheim a l'hora de plantejar-se l'elaboració de la seva teoria sobre la moral parteix del convenciment, per ell mateix expressat, que «?[...] de toutes les philosophies qu'a produites l'Allemagne, le kantisme est celle qui, sagement interprétée, peut encore le mieux se concilier avec les exigences de la science? Réaliser , explica ara l'interprète cette "sage interprétation" et transposer les acquis de l'idéalisme philosophique dans le cadre d'une théorie sociologique de la morale est l'*idée directrice de la sociologie de Durkheim*. Son programme, un kantisme sociologique, n'a pas pour objectif une métaphysique, mais une *physique des moeurs et du droit*<sup>18</sup>, qui saisit, compare, classe les règles morales existantes –comme les valeurs, les moeurs, les usages et les conventions– et étudie leur influence sur la vie sociale. Vegeu, per a aquesta qüestió, l'il·luminador article de l'autor citat, Hans-Pieter Müller, "Société, morale et individualisme. La théorie morale d'Emile Durkheim", *Trivium* [En ligne], 13 | 2013, Textes traduits en français, mis en ligne le 28 février 2013, consulté le 22 décembre 2015.

<sup>141</sup> Lévy-Bruhl ingressà a l'Ecole Normale Superior en 1878, Durkheim i Bergson ho van fer en 1879. Formen, per tant, una mateixa generació d'estudiosos, en un context de laïcització de l'estat francès molt concret.

<sup>142</sup> Diu: «No és gaire probable que Bergson intervingués en l'aspra polèmica que es va suscitar arran de la publicació de la susdita obra. Almenys no es trasllueix en el prefaci de la segona edició en què Lévy-Bruhl respon als seus contradictors. Com hem dit aquest llibre va sortir l'any 1902.» A A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 3, p. 4.

partidaris de mantenir el protagonisme del catolicisme en l'esfera pública i els partidaris del laïcisme. Pràcticament al mateix temps, entre els anys 1902-1903, Émile Durkheim impartia a París el curs, titulat, justament, "Educació Moral", del qual ja n'hem parlat a bastament en els apartats anteriors. El curs, com la publicació de l'obra de Lévy-Bruhl, tingué una àmplia repercussió. En ell exposava els elements en què s'hauria de basar una moral laica –esperit de disciplina, cohesió del grup i autonomia de la voluntat– i la forma com calia que fossin ensenyats a fi d'assolir l'adhesió als principis postulats i, amb això, la cohesió social.<sup>143</sup> Es tracta d'un treball que manté una línia de continuïtat amb el seu anterior estudi sobre la divisió del treball on assenyalava l'especialització com a sistema d'organització propi de les societats europees desenvolupades –basat en l'activitat econòmica–, i l'individualisme com a forma de conducta derivada d'aquesta especialització; circumstància, que, al seu entendre, enfonsa la moral tradicional basada en la religió, que fins aleshores havia estat l'element cohesionador de la societat, i que demana la vertebració d'un nou tipus de moral secular fonamentada en la raó i el coneixement científic. Ja en la lliçó introductòria del curs que hem esmentat s'afirma la necessitat de reomplir com a conseqüència de la falta d'adhesió a la religió. Buit que ha d'omplir la sociologia amb el seu estudi científic de la societat<sup>144</sup>. «Seul, la société dans son ensemble a d'elle-même une suffisante conscience pour avoir pu instaurer cette discipline dont l'objet est de le exprimer.» «Elle nous oblige à réaliser en nous un type idéal et elle nous y oblige parce qu'elle y a un intérêt vital.»<sup>145</sup> Durkheim, doncs, compleix la predicció d'Alexandre Galí i es mostra, encara que ell en defugí, un deutor

---

Per la seva banda, Kotaro Ono, en el seu lúcid article «Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh : sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs», explica que la publicació de la *Science des mœurs* de Lévy-Bruhl despertà un viu debat. Okono, a diferència de Galí, sí que esmenta entre els qui van participar d'aquest debat a Henri Bergson. Cita a «Gustave Belot, Henri Bergson, Léon Brunschvicg, Edouard Claparède, Louis Couturat, Alphonse Darlu, Victor Delbos, François Evelin, Jules Lachelier, André Lalande, Xavier Léon, Edouard Le Roy, Paulin Malapert, Dominique Parodi, Frédéric Rauh, Jules Tannery et Gabriel Tarde.» Vegeu Kotaro Ono, «Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh: sociologie et psychologie dans le débat sur la *Science des mœurs*», *Philonsorbonne*, 6, 2012, 65-82.

<sup>143</sup> Per a això, consulti's: Emile Durkheim, *L'éducation morale* (2002), *op. cit.* «Ce qui a, non pas créé, mais rendu manifeste cette situation, qui, en réalité, était depuis longtemps latente et même plus qu'à demi réalisée, c'est la grande révolution pédagogique que notre pays poursuit depuis une vingtaine d'années. Nous avons décidé de donner à nos enfants, dans nos écoles, une éducation morale qui fût purement laïque : par là, il faut entendre une éducation qui s'interdise tout emprunt aux principes sur lesquels reposent les religions révélées, qui s'appuie exclusivement sur des idées, des sentiments et des pratiques justiciables de la seule raison, en un mot une éducation purement rationaliste.» E. Durkheim, «Introduction, La morale laïque» (2002:9)

<sup>144</sup> És a dir, amb l'estudi de 1894 que suposa *Les règles de la méthode sociologique*.

<sup>145</sup> É. Durkheim, *L'éducation morale* (2002:65).

de la moral formalista de Kant, omplint de contingut social el buit deixat per aquest – vegeu el que hem dit al respecte al subapartat, “El sociologisme de Lévy-Bruhl i Émil Durkheim”, pàgina 43 i ss–.



## **2. FENOMENOLOGIA DE LA MORAL I LA RAÓ. EL NAIXEMENT DE LA CONSCIÈNCIA**

Abans de començar aquest segon capítol, convindrà fer un breu recordatori d'on havíem deixat la qüestió en l'anterior, tot just abans de l'apartat dedicat a l'apunt històric. Concloïem aleshores tot assenyalant que l'actitud d'innocència constitueix en Galí l'absolut on es sustenta el fet moral, és a dir, la base que origina el conjunt de pràctiques formades pels hàbits, lleis i costums. Com Bergson, la seva recerca implica considerar l'àmbit de la consciència i del subjecte com a objecte d'estudi, implica una metafísica o una metamoral, si prenem el concepte a Lévy-Bruhl. En ella hem vist que hi jugava un paper central l'experiència de «le souvenir du fruit défendu». Aquella vivència per la qual es defineix tota consciència moral, que la determinaria en tant que tal, en un sentit universal, procedint per conceptes, en resum, dialèctica o filosòficament. Tot i que, com més endavant veurem, en el pensador català, la investigació de signe filosòfic, en el sentit en què ho estem dient, sempre va acompanyada d'una corroboració empírica recolzant en exemples. En lloc de veure en la vivència referida el resultat de l'activitat de la naturalesa, produïda inconscientment amb l'objectiu d'evitar el sorgiment de conductes egoistes, com és el punt de vista de Bergson; al contrari, Galí en destaca el seu significat humà, moral. Posa l'accent en el sentit d'elevació de l'home que hi ha contingut, il·luminant l'altra cara de la prohibició. La cara que correspondria a considerar la possibilitat d'un món sense prohibicions, on no hi hauria, per tant, consciència de pecat perquè tampoc no existiria l'interès egoista. De fet, si fixem l'atenció, ens podem adonar que en l'esmentada experiència, ja hi són presents les dues morals de què parla Bergson. La vessant de prohibició remetria a la moral tancada i la vessant que es refereix a un món sense prohibicions ho faria a la moral oberta, i, abundant en això, cal notar que, rere la distinció de les dues vessants, se'ns dibuixen les dues naturaleses que formen l'home, la sensible o instintiva i la

intel·ligible. I, de les dues, com dèiem una mica més amunt, Galí pren el camí de la segona, perquè és la que permet atorgar el qualificatiu d'humà a l'animal que també és l'home, i perquè ens obre a la seva dimensió moral. Es tracta de la percepció de l'absolut altre, pura innocència o donació de si; per l'exemple del qual, a causa de l'adhesió que desperta, els homes s'apleguen, veient-s'hi identificats i volent-lo reproduir. Ens referim a la intuïció del místic, la del sant, el poeta, el filòsof i tants d'altres, i, d'entre aquests, la que un alumne pugui sentir davant les bones arts d'un mestre o professor<sup>146</sup>. L'element comú de l'actitud de tots ells consistiria en el lliurament incondicional a l'obra que es realitza, allò que, com hem explicat, el nostre autor denomina el gratuït. En mirar-s'ho des d'aquest cantó, Galí recupera per a la moral allò que, al seu entendre, Bergson li havia manllevat. Converteix l'alè vital del filòsof francès en alè humà. Ara bé, la visió del místic –intuïció és la paraula que usa en aquest cas el filòsof–, és pura contemplació. No s'hi barreja en ella cap acció pràctica, encara que aquesta s'hi fonamenti. És en l'acompliment d'allò que aporta la visió, mantenim el fil de les nostres explicacions corresponents al final del primer capítol, que intervé la raó. És aquesta l'encarregada de fer que, més enllà de l'emoció sentida davant el desvetllament del món intel·ligible de la moral pura, i mirant de satisfer tal emoció, aquest món esdevingui realitat sensible, és a dir, que en tot allò que fem es compregui la mirada de l'altre. Per això, diu Galí que «no es viu moralment a base de sumes escadusseres d'actes morals, sinó a base d'una integració moral que només s'assoleix en el pensament, [...] en el [pensament] que es projecta i considera tot l'home, l'home del passat, el present, el de l'esdevenidor en els seus destins, i l'integra en un acte central polaritzador de tots els actes.»<sup>147</sup>

Arribats a aquest punt, un cop definit el fonament de la moral i assenyalat el seu mitjà de realització, quin és el camí que segueix el pensador català en el seu *Assaig sobre els orígens i evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història*? Com ja dóna a entendre el títol, l'objecte serà mirar de reconstruir la història d'aquesta raó que apareix lligada a l'experiència de «le fruit défendu». Atenent a això, amb el que el lector

---

<sup>146</sup> A la base de la pedagogia d'un Joan Bardina, el fundador de l'Escola de Metres, i del mateix Galí, hi ha aquesta concepció moral. «El seu mestratge», explicàvem en aquell punt, «serví per a que unes quantes generacions de docents consideressin la tasca d'educar des de la mateixa actitud de donació que li havien vist a ell, buscant la perfecció de l'altre d'acord amb l'ideal d'home que ells mateixos tenien el deure d'encarnar.» Vegeu apartat 1.2.2. “Alexandre Galí: breu apunt biogràfic”, del nostre treball.

<sup>147</sup> Vegeu cita 135, p. 64, del capítol 1.

es trobarà tot seguit és amb una reflexió sobre com cal suposar que havia de ser l'experiència del primer home, d'aquell home que veié trencada la seva praxis natural en viure per primera vegada l'experiència del fet moral i prendre consciència del seu ésser en el món. En tractar-ho, Galí es servirà de les dades aportades pels antropòlegs, molt especialment de les aportades per Lévy-Bruhl. La qüestió a partir de la qual descabdellarem el fil del capítol l'oferirà precisament l'afirmació d'aquest darrer en el sentit que el pensament de l'home primitiu no és lògic, que en ell significa no racional – se sap de la polèmica que l'esmentada afirmació suscità al seu moment en els medis antropològic-sociològics i filosòfics–. Això ens servirà per a començar un anàlisi de les condicions en què –hipotèticament– deuria desenvolupar-se aquest pensament d'acord amb el grau de consciència sobre les operacions que realitza. Serà, duent a terme l'anàlisi assenyalat, que ens recolzarem en la filosofia de Hegel, en la seva *Phänomenologie des Geistes*, tot i que també ens referirem a Comte i Vico. Hegel ens ajudarà a pensar les etapes a través de les quals la ment es desenvolupa, oferint una major claredat i concisió a allò que Alexandre Galí explica. De Kant parlarem, donat que la manera com el pensador català descriu l'acte d'esdevenir conscient, i les conseqüències que tal acte implica –intel·lectuals i pràctiques–, igualment s'aclareixen i es veuen millor definides, així ho pensem nosaltres, si es posa en relació amb el que el filòsof alemany anomena síntesi originària i amb el seu concepte de reflexió. Tancarem el capítol quan, de resultes de considerar la situació de l'home tot just arribat a la consciència –tot just reflexionat per mitjà de la realitat externa–, haguem deduït les idees de Déu, temps i llibertat com a definitòries del seu ésser.

## **2.1. Les aportacions de l'etnologia a l'origen de la raó**

Aquesta història, com tota història, ha de començar pels orígens. De manera que d'antuvi, caldrà que el pensador català, d'acord amb el que dèiem fa un moment, tracti de reconstruir de forma hipotètica el moment en què es produí la gènesi de la raó. A l'hora de fer-ho, Alexandre Galí seguirà dos camins o mètodes diferents, tot i que complementaris. En virtut d'un, el més observat a l'*Assaig sobre els orígens*, el pensador català es val de les aportacions que els etnòlegs, i, com hem ja hem notat, molt concretament Lévy-Bruhl, han fet sobre la mentalitat dels pobles primitius, tot basant-se



en dades empíriques. La seva és una recerca que, en la línia del que pretèn el mateix Lévy-Bruhl, així com Bergson, vol defugir l'excés d'intel·lectualisme. Pel contrari busca el contacte amb la realitat concreta<sup>148</sup>. D'acord, doncs, amb les dades positives aportades pels etnòlegs en relació amb la mentalitat dels pobles actuals, però primitius, no evolucionats, intentarà reproduir allò que degueren ser els primers passos donats per la raó en la història. «Sembla evident», explica Galí, argumentant en el sentit que ho expliquem nosaltres, «que si la Història ens ha de dir alguna cosa sobre els problemes morals hem de començar a rebre la lliçó a través dels primitius. No en tenim la història escrita, però en posseïm un document infinitament millor, que és l'home primitiu mateix, transcripció vivent del que pogueren ésser els primitius antecessors nostres dels quals nosaltres continuem la història.»<sup>149</sup> Aquest és, per tant, un dels mètodes que seguirà Galí a l'hora de fer les seves anàlisis i disquisicions, però, quin és l'altre? El segon mètode, tot i que no sempre és explícit, es pressuposa tot al llarg de l'assaig. Alexandre Galí, partint de la idea d'home primitiu, en fa seva l'experiència. D'acord amb un procediment que bé recorda el seguit per la fenomenologia, no només té cura deduir-ne els conceptes que l'expliquin –fent allò que els positivistes, Lévy-Bruhl, per exemple, anomenen dialèctica i abominen–. Galí no procedeix per mera deducció. També fa la vivència en ell de les condicions en què es deuria donar aquella primera consciència, la consciència que apareix junt amb la idea d'un paradís perdut. Ell mateix ho explica així: «És interessant de constatar en aquest punt el procés de la fenomenologia. Pren com a punt de partida el món on es viu i tal com es viu i és en aquesta vivència (no, a través d'aquesta vivència), si no més categòricament i profundament en ella mateixa, vivint-la, que cerca la veritat.»<sup>150</sup> Aplicant aquest procediment a l'estudi de l'home primitiu ens demana que «esborrem tot el que és fill de la civilització o la cultura;» que «esborrem el llenguatge i tot i considerem una mica

---

<sup>148</sup> A la seva obra *La deshumanització del món*, que, juntament amb l'*Assaig de fonamentació moral*, *El món moral*, *La legalització de la mentida* i el nostre *Assaig sobre els orígens* formen un tot, l'autor exposa que «Si llegeixes els meus escrits inèdits, veuràs que sense a penes conèixer el fenomenalisme he dit coses que s'hi emparenten afirmant que el món extern de l'home, el sistema racional que se'n deriva i el llenguatge que l'expressa són creacions humanes. Però la meua visió és infinitament menys especulativa que la del fenomenalisme però molt més ampla, en incloure en aquesta creació la mentida i la seva enorme eficàcia, és a dir, el que és humà, però no és humà.» Els escrits inèdits als quals al·ludeix en la citació són els treballats per nosaltres en aquest estudi. A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 4.

<sup>149</sup> Així és com comença la indicada com a part II de l'*Assaig sobre els orígens*, on, després d'haver estat tractant aspectes que concerneixen a la fonamentació de la moral passa a ocupar-se de com aquesta s'ha desplegat al llarg de la història i n'ha determinat el seu sentit. Alexandre Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 9, p. 11.

<sup>150</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 4.

amb la imaginació què queda. Com és l'home fera que corre pels boscos, i s'entafora entre les branques dels arbres o dins de les caverne?»<sup>151</sup> És a la llum d'aquest tipus de reflexions que Galí desenvolupa el mètode fenomenològic en la seva recerca. Amb aquest manera de fer, s'aproxima als orígens de l'home per la via del pensament, però arrelant tot allò que hi diu en l'àmbit del viscut, cosa que alhora li serveix per a definir unes constants, vives, sobre les quals es pot sostenir una continuïtat entre el present i el passat. Continuïtat que, com a mínim, cal postular quan s'inicia la investigació i que pressuposa l'existència d'una naturalesa humana. És, doncs, amb aquests dos mètodes, positiu i fenomenològic, que el pensador català emprèn la recerca. Una recerca que, tot i que s'enceta amb el ja esmentat *Assaig sobre els orígens* (1956-1960), com ja hem destacat a la introducció, es prolonga amb dos assaigs més: *La legalització de la mentida i la violència* (1963) i *La deshumanització de l'home* (1965-1966). L'últim, a parer nostre, i, repetim, d'acord amb allò que ja enuncïàvem en la introducció, tanca un cercle. Un cercle que s'inicia en la Part II del primer; concretament als apartats 9. *Els primitius: revisió del concepte de primitiu i els seus caràcters*, i 10. *El naixement de la raó*, on precisament, l'objecte és explicar com cal entendre la gènesi de l'home, considerant que l'element que el defineix és l'ésser moral. Els dos altres escrits esmentats aprofundeixen les reflexions, estenen-les i aplicant-les a la comprensió del present viscut per l'autor.

Val a dir, ja per acabar de tancar la qüestió sobre el mètode, que en tots tres treballs es manifesta la mateixa idea, a que abans ens hem referit. En relació a això, ell mateix exposa que «[...] seguint el meu mètode d'aquesta investigació sobre els orígens, no donaré com a vàlid res que no hagi existit sempre i no segueixi existint. En altres mots, el meu mètode consisteix a cercar i trobar l'home primitiu, l'home dels orígens, no mirant el passat com a passat, no mirant història o prehistòria enllà, millor dit, no mirant tan sols el passat com a passat, sinó furgant ensems present endins i mirant de trobar en l'home actual que és l'home de sempre el que només sol atribuir-se a l'home del passat.»<sup>152</sup> I és que «[...] a part de tot el que es refereix a la vida material (vestits o no vestits, estris, habitacles, etc.) i del més extern i pintoresc dels costums, els concebem [es refereix als homes primitius] amb una màquina mental, una sensibilitat, unes

---

<sup>151</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida i la violència*, apartat 32, p. 32.

<sup>152</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 77.

passions i en general uns mòbils directors de la conducta, calcats fonamentalment dels nostres o dels homes que nosaltres veiem moure al nostre voltant en plena civilització de l'automòbil, el cine, l'avió i els productes sintètics.»<sup>153</sup>

Vegem, ara, de quina manera el nostre autor aborda la qüestió dels començaments de la raó en el món o, el que ve a ésser el mateix, de l'home. Ho fa, d'acord amb el que hem explicat, enfilant pel camí de les dades empíriques, tot aclarint que «[...] l'únic que sabem d'una manera positiva és el que en diuen els etnòlegs, i aquests, d'una manera especial Lévy-Bruhl, afirmen que la vida el primitiu és enterament dominada pel sobrenatural. Més ben dit, per un estat mental en què el natural i el sobrenatural es confonen la qual cosa vol dir que tot en aquella vida pren caràcters sobrenaturals.»<sup>154</sup> A l'*Avant-propos* de la coneguda obra del sociòleg, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive de 1931* –d'un any abans, per cert, de la publicació de *Les deux sources de la moral* de Bergson–, hi trobem exposat d'una forma clara i succinta aquest pensament: «Les primitifs (au sens conventionnel que l'on donne à ce mot), tout en distinguant fort bien du cours ordinaire des choses ce qui leur paraît surnaturel, ne l'en séparent presque jamais dans leurs représentations. Le “ens de l'impossible” leur manque. Ce que nous appellerions miracle est banal à leurs yeux, et peut souvent les émouvoir, mais difficilement les étonner. Les événements qui les frappent ne procèdent pas réellement des “causes secondes”, mais sont dus à l'action de puissances invisibles. Le succès ou l'échec des entreprises, le bien-être ou le malheur de la communauté, la vie et la mort de ses membres dépendent à chaque instant de ces puissances, des “esprits”, des influences, des forces, en nombre incalculable, qui entourent le primitif de toutes parts, et sont les vraies maîtresses de son sort. Bref, à en juger par ce qu'il se représente et ce qu'il craint continuellement, il semblerait que le surnaturel même fût partie pour lui de la nature.»<sup>155</sup> Per a Lévy-Bruhl, doncs, a l'hora de considerar els fenòmens naturals, l'home primitiu no fa una distinció nítida entre allò que pertoca a la seva manifestació objectiva i allò que pertoca a les imatges que aquesta manifestació genera en la consciència. La ressenyada manca de distinció es posa de manifest cada vegada que una

---

<sup>153</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 9, p. 11.

<sup>154</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 14.

<sup>155</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, «Avant-propos», p. 7. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, el 2002, a partir del llibre de Lucien Lévy-Bruhl editat el 1935. Lloc web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

experiència és viscuda amb trasbalsament. Les emocions que desperta commouen de tal manera la consciència que l'individu veu, o es pensa que veu, allò que només és fruit de la seva ment. «Dans ces représentations à l'ordinaire, l'intensité de l'émotion supplée au défaut de netteté de l'objet.»<sup>156</sup> I és que les forces, en tant que invisibles, lògicament, no poden ser percebudes per l'òrgan sensible de la visió, però, en canvi, sí poden ser objectes del pensament. D'aquesta manera, el fenomen causant de l'alteració passa a ser considerat l'efecte, l'expressió en imatge, d'una idea, que al seu torn és considerada com agent o promotora, sense que entre una cosa i l'altra hi hagi solució de continuïtat. D'aquí procedeix la noció de categoria afectiva del sobrenatural. Dita així, perquè l'objecte es vincula a una idea per mitjà d'una emoció<sup>157</sup>. El pensament primitiu, en contemplar el fenomen automàticament veu en ell la causa, que no és sinó una idea; de la mateixa manera que nosaltres en percebre el somriure d'una persona intuïm que se sent alegre, per a ell els llamps de la tempesta són interpretats com l'enuig dels déus. «Des préliations [les relacions entre fets i forces espirituals]», diu Lévy-Bruhl, «qui n'ont pas moins de force que notre besoin de relier tout phénomène à ses causes, établissent, pour la mentalité primitive, sans hésitation possible, le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible. Pour mieux dire, ce n'est même pas un passage. Ce terme convient pour nos opérations discursives; il n'exprime pas exactement le mode d'activité de la mentalité primitive, qui ressemblerait plutôt à une appréhension directe ou à une intuition.»<sup>158</sup> Davant de certs fenòmens, l'actitud de l'home canvia, de tal manera que el devenir de la natura sobreïx significat. No foren, doncs, els nostres ancestres els millors exemples de científics. Recordem allò que assenyalàvem a l'inici del capítol anterior, quan, tot exposant les característiques del mètode positivista de Lévy-Bruhl, hereu del de Comte, dèiem que, per acotar les dades i sotmetre-les a la raó, calia posar en suspens tota aquesta imatgeria subjectiva sorgida de les emocions. D'aquí que el filòsof francès comentí que «d'un certain point de vue, les primitifs sont métaphysiciens [...] avec plus de spontanéité et de constance que la

---

<sup>156</sup> L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (2002:21).

<sup>157</sup> La noció de categoria afectiva apareix desenvolupada a l'obra *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, a l'edició esmentada (2002), apartat IV de la introducció, «Élément de généralité commun à ces représentations. La catégorie affective du surnaturel», d'on hem extret l'anterior citació.

<sup>158</sup> Vegeu, L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 42. Edició electrònica realitzada per Marcelle Bergeron et Diane Brunet al Cégep de Chicoutimi, Québec, el 2002, a partir del llibre de Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Paris: Les Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Première édition, 1922. Lloc web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

plupart d'entre nous»<sup>159</sup>. Uns teòrics víctimes d'una il·lusió transcendental, en el sentit kantian del terme, ja que tractarien allò que és una idea de la raó com si fos un fenomen, és a dir, d'acord amb el que més amunt hem pogut comprovar que deia el mateix Lévy-Bruhl, com si de tal idea se'n pogués tenir una intuïció o aprehensió. Una intuïció que no és exactament la del místic de Bergson –la de la transcendència, o l'absolut altre com l'hem anomenat nosaltres–, perquè se la fixa en un element sensible, però de la qual en deriva. De la incapacitat per separar les idees dels objectes se'n treuen importants conseqüències pel que fa al desplegament de la raó. Si les idees no esdevenen tals, purs criteris de discerniment, prototipus o models, i es conceben com a fenòmens o objectes d'intuïció, aleshores l'experiència amb aquests fenòmens es troba mancada d'unitat. Rigorosament parlant tan sols hi ha pluralitat. No hi ha particulars o casos respecte d'uns universals, que serien les idees. Tot es contempla com si fossin singulars<sup>160</sup>. La unitat en aquesta forma de pensament, el pensament primitiu, es retroba en la reversibilitat que entre els ens, viscuts com a singulars, es postula. Entre ells hi ha el que, Lévy-Bruhl anomena, una comunitat mística d'essència. És en funció d'aquesta idea, que opera com a principi d'intel·ligibilitat, que els membres d'una tribu diuen que són guacamais i un altre que són animals aquàtics, per exemple. «En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire. Parfois, elle est aperçue; souvent aussi, elle ne l'est pas. Souvent elle s'efface devant une communauté mystique d'essence entre des êtres qui cependant, pour notre pensée, ne sauraient être confondus sans absurdité.»<sup>161</sup> Aquesta comunitat d'essència és la que fonamenta l'anomenada llei de participació mística. Llei que bandeja els principis d'identitat i de no-contradicció en

---

<sup>159</sup> L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, «Introduction», (2002:12).

<sup>160</sup> Així, ho explica el filòsof francès: «Celles-ci [es refereix a les potències invisibles] ne se présentent à l'esprit du primitif (s'il n'a pas subi, directement ou indirectement, l'influence plus ou moins lointaine de croyances religieuses organisées) qu'isolément et, pour ainsi dire, chacune à part. Elles ne forment pas un ou plusieurs ensembles, où certaines de ces puissances seraient subordonnées à d'autres, supérieures, lesquelles à leur tour apparaîtraient dépendantes d'un «Être suprême». Il n'y a, pour grouper ou unir ces représentations, ni architecture, ni système, ni hiérarchie d'aucune sorte. De même que ces primitifs n'ont pas l'idée d'un ordre de la nature qui soit intelligible, ils n'ont pas non plus besoin de se représenter un ordre des êtres surnaturels, ni d'en embrasser ou d'en rendre intelligible la totalité.» *Ibidem*, p. 19.

<sup>161</sup> Vegeu L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 61. Edició electrònica de Marcelle Bergeron et Diane Brunet al Cegep de Chicoutimi, Québec, 2002. A partir del llibre de Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Première édition 1910. 9<sup>e</sup> édition 1951. Paris : Les Presses universitaires de France. Lloc web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

què es basa el raonament lògic<sup>162</sup>. «C'est pourquoi», subratlla Lévy-Bruhl, «la mentalité des primitifs peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*.»<sup>163</sup>

En relació amb el caràcter pre-lògic que Lévy-Bruhl atribueix a la mentalitat primitiva Alexandre Galí farà una observació que ens sembla important de recollir. A l'*Assaig sobre els orígens*, font principal del nostre estudi, Galí, que demostra conèixer bé l'obra del sociòleg francès, nota que, gràcies als seus treballs, «[...] ja no és possible de considerar el primitiu amb ulls de civilitzat, ni creure que ells poguessin veure el món i les coses i poguessin per tant pensar i sentir com nosaltres.» Dit això, matisa: «Lévy-Bruhl, endut potser pel gratuït dogma de les tres edats –no el de Vico sinó el de Comte– ha anat una mica més enllà: no tan sols ha volgut demostrar que els primitius eren diferents de nosaltres, sinó que ha afirmat la recíproca, ço és, que nosaltres érem diferents d'ells, equació que, havent-hi el flux irreversible del temps entre mig, és impossible d'establir.»<sup>164</sup> Des del seu punt de vista, i coincidint amb el sentit de bona part de les crítiques que s'han fet a l'obra del filòsof francès, Lévy-Bruhl hauria posat massa l'accent en les diferències entre el pensament dels pobles primitius i el del món que ell anomena civilitzat, el nostre, basat en la raó científica. Per això, continua argumentant que «ells [els primitius] no ens deuen res a nosaltres, però nosaltres podem deure'ls molt a ells. Ells són els inèdits, els originals; per tant ells mai no s'assemblaran a nosaltres i en canvi nosaltres podem assemblar-nos a ells.»<sup>165</sup> Segons l'opinió de Galí, Lévy-Bruhl l'encerta quan estableix un hiatus entre el pensament dels primers homes i els actuals (almenys en bona part del món). L'encerta quan diu que el caràcter «*prélogique* ne doit pas non plus faire entendre que cette mentalité constitue une sorte de stade antérieur, dans le temps, à l'apparition de la pensée logique.»<sup>166</sup> Ara, el pensador català es fa fort en el fet que el tall o discontinuïtat es produeix en relació amb la lògica, i no en relació amb la raó, dintre de la qual aquella queda compresa. Aquesta diferenciació, que es fonamental per al català, no quedaria clara, segons ell pensa, en els

---

<sup>162</sup> La llei de la participació es troba explicada amb detall a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>164</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 9, p. 12.

<sup>165</sup> *Idem*.

<sup>166</sup> L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (2002:62).

treballs del francès<sup>167</sup>. Així, posant-se del cantó del filòsof francès Abel Rey<sup>168</sup>, que destacà durant el període d'entreguerres, precisament, per estudiar l'evolució del pensament en un sentit que reforça la idea de la continuïtat i el progrés de la raó, Galí també considera la mentalitat primitiva en continuïtat amb la nostra. Tanmateix, com li passa amb Lévy-Bruhl, el seu concepte de raó és més ample que el de Rey. Coincidint amb el primer, i prenent distància respecte del segon, assenyala que la raó en els seus començos i en la funció de comprendre el món no deuria procedir atenent als principis d'identitat, no-contradicció i del tercer exclòs propis de la lògica proposicional, tal i com la va establir per primer cop Aristòtil. «El compliment d'aquestes lleis implica *ab initio* un mecanisme mental molt semblant al que Locke va esquematitzar amb tant d'enginy [a saber, el de la *tabula rasa*] i això és el que possiblement és difícil d'atribuir als primitius.» Cal entendre que «el que rep de fora cada primitiu a través dels sentits és no res en relació al que ja du a dins fruit de l'herència de milers d'espècies a través de milionades d'anys.»<sup>169</sup> «I, per contracop, si no acceptem la tesi de la discontinuïtat formulada per Lévy-Bruhl, caldrà concloure que un sistema com el de Locke (o com el d'Aristòtil) que no es pot aplicar *ab initio*, ha d'estar mal fonamentat.»<sup>170</sup> Així doncs, «els termes edat prelògica i lògica que Lévy-Bruhl posa en joc són innegablement encertats», però, assenyala Galí, «sempre que no s'identifiqui la lògica amb la raó i per

---

<sup>167</sup> Lévy-Bruhl en el recull d'articles publicats pòstumament, i recollits sota el títol de *Carnets*, accepta que la divisió entre una mentalitat pre-lògica i un altra de lògica, la del primitiu i la del civilitzat, no és encertada perquè amaga la continuïtat que forçosament ha d'existir entre les dues, perquè les dues són humanes. Ara, tot admetent, la necessitat de rectificar per a salvar aquesta continuïtat subsisteix l'equívoc, almenys des del punt de vista de Galí, de tractar la raó com a merament lògica. «Un examen plus serré m'a donc conduit à une interprétation meilleure des faits recueillis dans les documents de l'Afrique Occidentale Française. Je me suis plus préoccupé de vérifier l'idée préconçue d'une différence au point de vue logique entre l'attitude mentale des indigènes, en certaines circonstances, et la nôtre. En ce qui concerne le caractère « prélogique » de la mentalité primitive j'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis vingt-cinq ans; les résultats auxquels je viens de parvenir touchant ces faits rendent cette évolution définitive, en me faisant abandonner une hypothèse mal fondée, en tout cas, dans les cas de ce genre.» Vegeu, L. Lévy-Bruhl, «Carnet III», «Abandon définitif du caractère prélogique» *Carnets*, p. 48. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, el 2002, a partir del llibre de Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949. Lloc web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

<sup>168</sup> Abel Rey filòsof francès conegut pels seus treballs d'història de la ciència, fundador i director de l'Institut d'Història de la Ciència i de la Tècnica. És un dels molts pensadors que Alexandre Galí tingué l'oportunitat de conèixer durant els Cursos Monogràfics d'Alts Estudis i d'Intercanvi organitzats pel Consell d'Investigació Pedagògica, més tard, Consell de Pedagogia, de la Mancomunitat de Catalunya i del qual, com hem explicat al final del darrer capítol, ell en va ser secretari. Vegeu, *Alexandre Galí i el seu temps*, ed. Proa, Barcelona, 1995, p. 102.

<sup>169</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 10, p. 15.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 13.

tant no se'ls faci sinònims de pre-racional i racional.»<sup>171</sup> De fet, si s'adopta el punt de vista de la lògica, el *hiatus* entre l'home dels orígens i el civilitzat, segons Galí és més gran que no ho considerava Lévy-Bruhl, com més endavant veurem. La raó, per a Galí, constitueix la capacitat humana de lligar l'experiència de l'absolut altre, que es troba subjacent en la idea de pecat, als actes del jo, que inevitablement tenen lloc en un medi sensible. I cal no oblidar, quan es diu això, que l'absolut altre esmentat, no és sinó Déu. Aquesta capacitat, doncs, de relacionar Déu i el món viscut, segons el pensador català, i tal i com, de fet, hem vist ja, neix amb el desvetllament de la consciència<sup>172</sup>. La lògica, segons ell, fóra una funció específica de la raó, supeditada a, i conseqüència de, l'objecte més general que és l'al·ludida comprensió de l'altre, cosa que implica un principi de receptivitat, de captació o, millor, d'intuïció d'allò que no és. I cal estar d'acord en què, d'una capacitat com aquesta, els primitius, almenys aquells de què parla Lévy-Bruhl, n'estan dotats i ben dotats. En l'aparició del procedir logicitzant caldria veure-hi, pensa Galí, un avenç en l'aclariment de la consciència<sup>173</sup>. S'ha de tenir en compte aquí que el pensador català concep el *Faktum* de l'advenir conscient –la vivència de «Le fruit défendu», notàvem abans–, no com una cosa completa i acabada, sinó, al revés, com el principi d'un desplegament. La consciència havia de començar com a consciència d'existir, d'ésser, simplement en tant que ésser. A partir d'aquest moment, originari, s'havia d'anar ampliant a tots els graus i matisos amb què es manifesta l'existència, per a, en un segon moment, més abstracte, cal admetre-ho, fer-ho sobre el propi acte pel qual l'existència es manifesta com a tal, és a dir, sobre la pròpia raó. Per aquest motiu, el pensador català destaca, per exemple, que «no es tracta d'una raó que sortís tota armada com Pal·las del cap de Zeus o d'una raó que l'endemà de la caiguda bíblica –l'endemà de l'expulsió del Paradís terrenal– es posés a actuar i pensar

<sup>171</sup> *Ibidem*, part II, apartat 10, p. 15.

<sup>172</sup> Així, diu: «Doncs bé, deixeu-m'ho dir d'una manera curta i rasa: la raó neix amb el desvetllament de la consciència, i la consciència no es desvetlla en funció del món exterior com es creu equivocadament avui, que encara que la raó no sigui gaire evolucionada ja sabem què són pedres i mànecs i destrals de pedra i que fins tenim llibres de lògica i tot; es desvetlla en funció del món interior.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 15-16.

<sup>173</sup> L'expressió de progrés en el coneixement del món interior de la consciència la traiem del paràgraf següent: «Per aquesta mena de ciència es refereix a la ciència positiva] el que té valor és el progrés, però no el progrés cap endins de la consciència, el món primer que l'home podia haver descobert, sinó el progrés extern que va de la pedra tallada a la pedra polida, de la pedra polida al coure, del coure al ferro, del ferro a l'acer, de l'acer a l'electricitat etc. o bé de l'anar a peu, a l'anar a cavall, del cavall a la roda, de la roda al carro, del carro a l'ús del vapor, etc. O que va del cop de roc o d'estaca amb què Caïn devia haver mort a Abel, a la sageta, de la sageta a la llança, de la llança a l'arma de foc que pot matar de lluny, de l'arma de foc a l'arma atòmica que pot ésser dirigida contra ciutats senceres, de casa estant, i es dispara prement un senzill botó.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 9, p. 13.



com pensa i actua un home cabal l'any de gràcia mil nou-cents cinquanta-sis. No és tampoc la raó de Plató o d'Aristòtil o la de Descartes, de Bacon, de Kant... Però és una raó que ha de passar necessàriament per tots ells i fins per Locke, per Comte, per Lévy-Bruhl...»<sup>174</sup>. La capacitat de comprendre de l'altre per la qual la raó es defineix, havia d'implicar un coneixement fonamentat en una lògica de caràcter conceptual, com l'entenen Levy-Bruhl i Abel Rey, però constituint una fase més avançada en el temps que aquella per la qual la raó directament vincula l'absolut de l'ésser amb el que se li apareix com a existent.

## 2.2. Raó i enteniment, filosofia de la història

La correcció que Galí fa del plantejament de Lévy-Bruhl, sobre la suposada irracionalitat del pensament primitiu, ens obliga a discernir amb precisió que s'entén per raó i que s'entén per «procedir logicitzant». Acte d'intel·ligibilitat que, segons el pensador català, tal i com hem vist, es trobaria comprés en la raó dins d'una fase de consciència més avançada. Precisar aquest extrem forma part del desenvolupament de la qüestió objecte d'estudi a *l'Assaig sobre els orígens*. És la història de la raó que s'hi tracta, o, més exactament, de la consciència de la raó. Això, permet situar l'obra de Galí, i ell mateix ho assenyala, en relació amb altres concepcions de la història semblants. En el seu cas les referències a Hegel, Comte, fins i tot, i, hauríem de dir també, sobretot, Vico –de l'obra del qual l'autor, com veurem, se'n sent especialment deutor<sup>175</sup>–, són abundoses. A Karl Marx també s'hi referirà, però ho farà sobretot parlant de l'actualitat del seu temps. És per aquest motiu que en aquest apartat, amb l'objecte d'aclarir el punt de partida de la recerca històrica del pensador català, remetrem especialment als tres pensadors abans citats. A través seu, sobretot de Hegel, mirarem d'establir l'esglaonament de fases per les quals travessa la raó, des que neix i es manifesta com a existent fins a l'assoliment d'un punt de vista sobre si mateixa que la faci autoconscient. Aquest esglaonament, que en el filòsof alemany s'estructura a partir d'una lògica conceptualment irreprotxable –lògica que ell anomena dialèctica–, a títol d'esquema, ajudarà a entendre l'aproximació –no tan conceptual, més viscuda– de

---

<sup>174</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part I, apartat 6, p. 9.

<sup>175</sup> Vegeu capítol 4 del nostre treball.

Galí al fenomen de la consciència, de manera que quedi clar el perquè de la distinció entre lògica i raó i les implicacions que l'esmentada distinció comporta.

### 2.2.1. Raó i enteniment en Hegel

D'antuvi, i pel que fa al cas de Hegel, la filosofia de la història del qual ha estat, potser, la més influent d'entre els autors del segle XIX, cal dir que en ell l'esdevenir humà és el camp on es desenvolupa l'esperit. Què és l'esperit? Amb aquest terme, el filòsof alemany es refereix a allò que nosaltres n'hem dit absolut altre o incondicionada llibertat de creació, que, com hem assenyalat diverses vegades, es descobreix rere l'experiència originària del pecat<sup>176</sup>. Hegel, però, planteja les coses mirant-se-les des de dalt, des del cantó d'aquesta llibertat. Galí, en canvi, ho fa des del dels homes. Per al filòsof alemany, la història constitueix el camí a través del qual aquest absolut es realitza, és a dir, es coneix o es posa a sí mateix, pren consciència de si, com a existent. I en aquest conèixer-se la llibertat, en què vista d'aquesta manera, es converteix la història, el filòsof alemany hi diferencia diverses etapes. Etapes que es defineixen en funció del grau de consciència que l'esperit va adquirint, la primera de les quals és la corresponent al mer existir. Ara, en tant que existent, l'absolut es coneix sota una perspectiva individual, condicionat per la restricció de la seva naturalesa sensible, ja que en això consisteix, precisament, l'advenir a l'existència, en tenir un punt vista lligat a les circumstàncies temporals en què es desenvolupa la vida d'un. I, d'aquí, i, a través de la relació amb els altres individus, que també són portadors d'un punt de vista sobre l'absolut –i que són infinits, per tal com aquest és el materialment il·limitat–, l'esperit, ha d'anar superant –d'aquí el verb *aufheben*–, que no eliminant, tot allò que, pertanyent

---

<sup>176</sup> «L'esperit és», exposa Hegel, «la substància i l'essència universal, igual a sí mateixa, permanent –és el fonament irreductible fonament i sense permutes, com també el punt de partença de l'actuació de tots, llur fi i llur objectiu, com l'en si pensat de tota autoconsciència–. Aquesta substància és igualment l'obra universal que mitjançant l'actuació de tots i de cada un es genera com a llur unitat i llur igualtat, car ella és l'ésser per a si, el si mateix, l'actuació.» Per a tot el que expliquem sobre el concepte d'esperit i la manera d'entendre el seu desenvolupament en la història, hem consultat G.W.F. Hegel, C. «Der Geist», *Phänomenologie des Geistes*; trad. cat., Joan Leita i edició de Ramon Valls, «L'Esperit», *Fenomenologia de l'esperit*, volum 2, Ed. Laia, Barcelona, 1985, p. 10. Sobre les qüestions que tractarem en relació amb el pensament hegelian, vegeu també Ramon Valls i Plana, *Del yo al nosotros*, 2a edició, edit. Laia, Barcelona, 1979; i Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 9a edició, 1971.

a la sensibilitat, el particularitza, fins arribar a la plena identificació de si amb si mateix<sup>177</sup>. En Hegel, doncs, la història és la història de la raó, perquè també en el seu cas, com en el de Galí, l'objecte és explicar la relació entre el transcendent i el sensible, la relació entre la llibertat incondicionada i la llibertat condicionada. La primera de les etapes per les quals això es produeix implica el coneixement del jo per mitjà de l'ésser, la d'un jo empíric que té notícia de si a través d'un ésser igualment empíric, tractats, no obstant, com absoluts –circumstància que dóna lloc a la total individualització del subjecte–. És l'etapa que el filòsof denomina certesa sensible: aquella per la qual, simplement, el jo es descobreix sentint-se en el món. L'enteniment, capacitat de conceptes, a la qual Lévy-Bruhl i també Abel Rey redueixen la raó, suposaria un grau més elevat de consciència respecte del corresponent a la sensibilitat. Així, per mitjà de l'enteniment, la raó imposa determinacions dins la diversitat amb què aquella aprehèn l'ésser. Ho fa a partir d'unes categories –unes lleis d'ordenació–. Categories que, unificant els fenòmens en funció d'un ordre lògic, donen lloc a un món format d'objectes, davant del qual, i en justa correspondència, es dreça un subjecte –l'agent que les aplica–, que ja no és un jo purament individual com el que teníem al principi. Amb aquesta capacitat, doncs, s'assoleix una concepció sistemàtica del món, però una concepció on encara hi manca la consciència sobre l'acte pel qual es realitza, força li'n diu Hegel. Per aquesta raó el filòsof alemany dirà que en el seu exercici el subjecte es

---

<sup>177</sup> Per això, Hegel explica en el seu pròleg a *Phänomenologie des Geistes* que «la tasca d'emmenar l'individu al saber a partir del seu punt de vista sense formació hagué de ser concebuda en el seu sentit universal, tot considerant l'individu universal, l'esperit autoconscient, en la seva formació. –Pel que fa a la relació de totes dues coses, en l'individu universal cada moment es manifesta de la manera com assoleix la forma concreta i la pròpia configuració. L'individu particular és l'esperit incomplet, una figura concreta en l'existència total de la qual domina una sola determinitat i on les altres existeixen únicament en trets esborrats. En l'esperit que està més enlairat que un altre, l'existència concreta que està al darrera es rebaixa a un moment insignificant. Allò que abans era la cosa mateixa, és solament un vestigi. La seva figura s'ha embolcat i ha esdevingut un simple matís. L'individu la substància del qual és l'esperit que es troba a un nivell superior, recorre aquest passat de la mateixa manera que aquell qui es dedica a una ciència superior recorre els coneixements preparatoris que té des de fa temps al seu interior, per tal d'actualitzar llur contingut.» G. W. F. Hegel (1985:69). En relació amb el punt de vista de la història en què descansa el pensament hegelian, Galí assenyalava que el filòsof alemany «separa [l'home] de la natura d'una manera encara més absoluta que Rousseau i el construeix dins la història; una història que l'home mateix es va fent i té per tant la seva realitat més profunda en l'esdevenir. L'home és el seu esdevenir, però no esdevenir fatal sinó un esdevenir que ell s'ha anat fent per llei pròpia; la natura no té història, només l'esperit té història i el temps de l'esperit és creador, es nega i es depassa constantment a mesura que es desenvolupa. És per tant, dialèctic.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 9, p. 6. D'altra banda, notem que una aproximació a la concepció de la història que es troba en Hegel, i que coincideix amb la que nosaltres oferim, l'aporta el filòsof alemany Karl Löwith. Consulteu, al respecte, Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, trad. esp., Emilio Estiú, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, ed. Katz-Conocimiento, Madrid, 2008, p. 55.

mostra alienat en la natura<sup>178</sup>. L'objecte, en l'etapa en què ens trobem de coneixement de l'absolut, seria el resultat d'elevat el punt de vista individual, propi de la certesa sensible, a un d'universal, el propi del concepte, de manera que el primer quedi comprés –com un cas particular– dintre del segon. Ara, en aquesta elevació del concepte, passa que, mentre allò aprehès per la sensibilitat es subjectivitza, es torna objecte en relació amb un jo col·lectiu –d'on l'expressió «per a si»–, l'universal, allò suprasensible a través del qual, precisament, es subjectivitza, resta separat d'aquest jo –constitueix la «cosa en si»–. La consideració de la relació, de la idea de relació, entre l'objecte «per a si» i l'objecte «en si», d'allò, per tant, que permet unir els dos extrems, suposa un pas més en el progrés en l'autoconeixement del subjecte i en la universalització d'aquest coneixement. El jo, que es va descobrint, no és altre que l'esperit, la llibertat de creació, el que, en parlar de Bergson, anomenàvem alè vital, és a dir, la font moral de la qual deriven les lleis del concepte, si ens ho mirem del cantó de Hegel. Sent coherents amb el pensament d'aquest darrer autor, des de l'enteniment, l'home ignora que l'origen de l'ordre objectiu, la força que el crea, es troba en ell mateix, en la seva naturalesa moral o espiritual. En la fase superior d'intel·lecció, l'esperit cerca la unitat de la relació. Primer, sense adonar-se que tal unitat és ell mateix, la busca a fora, entre els objectes. És la raó que el filòsof alemany anomena observadora<sup>179</sup>. En un segon moment, sabent-se ja l'origen de la força de creació, i, per tant, garant de la relació entre el fenomen i la idea –l'element suprasensible–, l'esperit esdevé raó. Raó inconscient, quan cerca la unitat fora de si, pròpiament esperit quan la troba en si. Pròpiament esperit perquè en aquest segon cas el subjecte s'adona del món suprasensible del qual és portador<sup>180</sup>. És, aquesta raó o aquest esperit, equivalent a l'alè vital de Bergson –en una versió natural o material

---

<sup>178</sup> Sobre el concepte alienació resulta molt aclaridora la lectura de l'article de Stéphane Haber, «Le terme «aliénation» («entfremdung») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 12 février 2016. URL: <http://philosophique.revues.org/96>.

<sup>179</sup> En la raó observadora, exposa Hegel: «la consciència observa, és a dir, la raó vol trobar-se i posseir-se com a objecte que és, com a mode *real i efectiu*, com a mode sensiblement present.» A G.W.F. Hegel (1985:242-243).

<sup>180</sup> Corroborant això que diem, el mateix Hegel al capítol IV nota que «en aquest *ver interior* [es refereix a la consciència sobre la unitat de relació entre el sensible i el suprasensible], com l'universal absolut que és purificat de la *contraposició* de l'universal i del singular i ha esdevingut *per a l'enteniment*, s'obre per primera vegada des d'ara sobre el món *sensible* com el món *que es manifesta fenomenicament* un món *suprasensible* com el món *veritable*, s'obre sobre el *deçà* que desapareix el *dellà* que roman. Es tracta d'un en si que és el primer i per això en ell mateix fenomen imperfecte de la raó o que és solament l'element pur en el qual la veritat té la seva *essència*.» G. W. F. Hegel (1985:162).

d'aquell<sup>181</sup>, o al subjecte que es pressuposa rere l'expressió «comunitat espiritual», que hem vist que utilitza Lévy-Bruhl respecte de la mentalitat primitiva, en tant que, en ambdós casos, s'apunta a un principi transcendent del qual emergeixen els objectes<sup>182</sup>. En definitiva, l'enteniment és una operació de la raó que expressa la relació de la consciència amb allò que és, que converteix els fenòmens en objectes, però tractats com si fossin coses en ells mateixos, independents del subjecte que els concep. És una capacitat, per tant, que fa abstracció d'allò que, respecte de la determinació positiva d'objecte, al seu temps es manifesta negativament: l'esperit subjectiu –en això radica l'anomenada «negativitat del concepte»–. Mitjançant l'enteniment, doncs, s'obté una definició de la naturalesa i s'aconsegueix sotmetre els fenòmens a lleis generals –tals com les de la física–, però aquesta naturalesa, definida sota aquestes lleis, no es relaciona amb l'esperit que l'ha creada, que l'ha dut a l'existència. La ciència dels costums, de l'esmentat Lévy-Bruhl, per exemple, s'entén com a coneixement resultat de l'activitat de l'enteniment. No de la raó, en tant que raó autoconscient, és a dir, que reconcilia l'esperit amb l'esperit mateix, perquè ell mateix es cospa sota la idea de relació entre l'objecte «per a si» i l'objecte «en si», i, doncs, identifica les seves dues vessants, objectiva i subjectiva, consciència i consciència de si<sup>183</sup>. En canvi, si fem entrar a col·lació a Bergson, hem de dir que en la figura del místic, capaç d'una intuïció sobre la força creadora de l'alè vital, es dona aquesta mateixa reconciliació, de manera que es pot afirmar que en el seu pensament també es considera l'element objectiu, siguin els costums, des del punt de vista de la raó, en el sentit hegelian del terme. Perquè, a través del místic, aquesta raó es posa de manifest a ella mateixa. Reprement el fil que

---

<sup>181</sup> Respecte de la noció d'alè vital, consulteu el nostre primer capítol, apartat, 1.1.4. “Un esforç de síntesi: el fonament de la moral segons Galí”.

<sup>182</sup> D'acord amb el que abans hem explicat del filòsof de Jena, sobre la seva manera d'entendre la història, a saber, com a realització de l'esperit absolut, el punt de vista expressat en la mentalitat primitiva de Lévy-Bruhl s'identificaria amb el que l'individu particular, sotmès a les condicions de la sensibilitat, ostenta respecte de l'esperit, del qual, a més a més, n'és part. La mentalitat primitiva concebia la realitat natural com a quelcom altre de si, és a dir, com a creació d'un esperit en el qual no es reconeixen i, així, actuarien, segons la cèlebre expressió del filòsof, de forma alienada.

<sup>183</sup> «[...] l'esperit», explica Hegel, «és consciència simplement, allò que abasta en si mateix la certesa sensible, l'acte de percebre i l'enteniment, mentre ell en l'anàlisi de si mateix constata el moment en el qual ell és per a si realitat efectiva *objectiva que és* i n'abstrau el fet que aquesta realitat efectiva és el seu propi ésser per a si. Si, al contrari, ell constata l'altre moment de l'anàlisi en el qual el seu objecte és el seu ésser *per a si*, aleshores ell és autoconsciència. Tanmateix, com a consciència immediata de l'ésser *en si* i *per a si*, com a unitat de la consciència i de l'autoconsciència, ell és la consciència que té la raó, la consciència que, tal i com ho indica el verb “tenir”, té l'objecte com a determinat racionalment *en si* o bé com a determinat pel valor de la categoria [...]» Vegeu, G. W. F. Hegel (1985:11).

ens ha dut fins aquí, ens quedem amb aquesta idea: fent la diferenciació entre l'abast del coneixement de la raó i el de l'enteniment, Hegel coincideix amb Galí.

### 2.2.2. Raó i enteniment en Comte

Examinat el punt de vista del filòsof alemany sobre la història, ara passem al d'August Comte, del qual és deutor, recordem, Lévy-Bruhl, i amb qui, com hem dit, el nostre autor dialoga en tractar del mateix. Amb Comte, és cosa sabuda, ens trobem amb una concepció oposada a la de Hegel. En la línia del què destacàvem respecte del seu alumne avantatjat, el citat Lévy-Bruhl, Comte vol derivar el coneixement de l'observació de les dades empíriques i no d'una idea de caràcter transcendent, com ho és la de l'esperit hegelianà. El pare de la sociologia concebrà també la història com un progrés en la consciència del saber. També establirà una periodització en aquest progrés –que en el seu cas respondrà als tres famosos estadis: religiós, metafísic i científic<sup>184</sup>–. Ara, la seva serà una història el subjecte de la qual, segons els intèrprets, serà, bé la mateixa ciència –auríem d'escriure Ciència, en majúscules, i parlar del progrés de l'esperit científic<sup>185</sup>– bé la societat, coincidint, en aquest segon cas, amb Émil Durkheim, tal i com hem mirat de fer veure en l'anterior capítol<sup>186</sup>. El concepte de

---

<sup>184</sup> Comte ho enuncia d'aquesta manera: «en étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujéti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé: d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique, et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement; la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième, son état fixe et définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.» A. Comte, *Cours de philosophie positive, Première et deuxième leçons*, p. 8. Edició electrònica de Jean-Marie Tremblay al Cegep de Chicoutimi, Québec, 2006. A partir del *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Hi ha traducció catalana del *Discurs sobre l'esperit positiu*, precedit de les dues primeres lliçons del *Curs de filosofia positiva*; traducció de Jaume Melendres i edició a cura de Joan Rovira, Laia, Barcelona, 1982.

<sup>185</sup> Sobre això, consulti's Lucien Lévy-Bruhl, *La philosophie d'August Comte*, Chapitre IV, "La science", Félix Alcan, Paris, 1913.

<sup>186</sup> Qüestió que hem tractat, concretament, a 1.1.3. "Galí: entre Lévy-Bruhl i Henri Bergson, apartat a, "El sociologisme de Lévy-Bruhl i Émil Durkheim".

societat –o el de Ciència, dèiem– vindria a substituir, mirant-nos-ho amb els ulls de Hegel, l'abans esmentada idea de relació, per la qual l'esperit vivent, singular i concret, s'identifica amb l'esperit general, abstracte. En la idea de societat, que manegen els sociòlegs, s'esdevé una cosa semblant: per mitja seu, el subjecte singular es contempla a si mateix, però socialitzat, en tant que membre d'un col·lectiu, de manera que, a l'hora de prendre consciència de la seva activitat objectiva, aquesta es concep sent obra col·lectiva. Així, el món suprasensible, que, segons Hegel, es posa de manifest amb les operacions de l'enteniment –el món de les idees o de les coses «en si»–, passat a Comte, no és sinó el món vist sota els ulls de la humanitat, una humanitat social, entesa com a organisme cooperatiu. Es tracta de la unitat de raó que, actuant com a forma ideal, impulsa l'individu a conduir-se –ho destacàvem, tornem a dir, en el capítol precedent–, com si en ell hi fossin continguts tots els altres individus; dit a la hegeliana, que l'impulsa a actuar com si en ell obrés la força de l'esperit que ens és comú a tots. En aquest sentit cal entendre, l'afirmació del sociòleg francès Emil Durkheim, segons la qual «elle [la societat] nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous.»<sup>187</sup> L'ens social té, en conseqüència, i si adoptem la terminologia de Hegel, una vessant ideal, «en si», i una altra real, empírica, «per a si». Sota seu es comprèn qualsevol producte de l'activitat humana, de manera que és l'objecte en el qual són sintetitzats tots els altres objectes; i, sota la seva influència –atracció, és com l'anomena Durkheim–, es desperta en l'home concret el sentiment de solidaritat, que converteix els seus actes en actes de caràcter social. Convingut això, es presenta el problema de si cal veure en aquest ens l'equivalent a Déu –el mateix s'esdevindria en el supòsit de considerar la Ciència en lloc de la societat–, atribuint-li la qualitat d'objecte, substància, i esperit, principi d'acció, alhora, com sembla que pensi Durkheim<sup>188</sup>; o bé, seria el cas de Hegel, i també de Galí, en tal ens cal veure la idea o el concepte d'un objecte, el negatiu de la qual o del qual, resta sense explicitar, cosa que, per tant, el torna un

---

<sup>187</sup> Consulteu cita 81, pàgina 43 del capítol esmentat. El mateix Lévy-Bruhl assenyala en el seu llibre dedicat a l'obra de Comte que, «la loi des trois états est donc la formule générale du progrès de la intelligence humaine, considéré non dans un sujet individuel, mais dans un sujet universel, qui est l'humanité.» Lucien Lévy-Bruhl (1913:53-54).

<sup>188</sup> Així ho hem recollit a l'esmentat capítol 1, subapartat 1.1.3. “Galí: entre Lévy-Bruhl i Henri Bergson, apartat a) “El sociologisme de Lévy-Bruhl i Émil Durkheim”, també en el capítol precedent. D'altra banda, cal notar que el mateix Comte en el seu *Cours de philosophie positive* reconeix que el seu mètode de coneixement ha de servir per a fundar una nova religió. Una religió racional que imposarà la seva autoritat a través dels sentiments, això és: l'ideal racional de societat impulsa els homes a establir lligams entre ells per mitjà de la via de les emocions. Perspectiva que ens apropa molt a allò que el mateix Durkheim hem vist que assenyala.

concepte empíric, és a dir, un concepte lligat a les circumstàncies d'espai i temps on ha aparegut; que no pot, així, assolir la plena universalitat volguda. En tal concepte, seguim el filòsof de Jena, la llibertat de creació de l'Esperit Absolut, es manifestaria replegada, alienada dins d'un objecte. Per això, Comte en parlar del tercer estadi d'evolució de la humanitat, el positiu, assenyala que en ell, «l'esprit humain, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre.»<sup>189</sup> La força de la «liaison» caldria cercar-la, segons Hegel, en l'esperit. Al respecte, Lévy-Bruhl, en un sentit que corrobora la manca d'universalització del coneixement, quan aquest no s'assenta en la llibertat de l'home, observa que «la vérité est, donc, à chaque époque, «la parfaite cohérence logique, ou l'accord de nos conceptions avec nos observations. L'histoire de la pensée humaine se compose d'une série progressive de périodes alternantes. A un certain moment, l'esprit a mis ce qu'il conçoit d'accord avec ce qu'il sait.» I encara diu el sociòleg francès citant a Comte, «“Il n'y a rien d'absolu en ce monde : tout est relatif” [...]. Per concloure: En fait, cependant, il existe une réalité suprême à laquelle toutes les autres se subordonnent, et dont l'idée est le principe d'une conception rationnelle du monde. Cette réalité, Comte l'appelle humanité. Au lieu d'être le terme «en soi» de toute pensée et de toute action, elle en est le terme ultime «pour nous». Mais cette différence signifie simplement que la philosophie nouvelle quitte le point de vue métaphysique pour le point de vue positif. Sous cette réserve, l'idée d'humanité «correspond» à l'ancienne idée. Elle en occupe la place, elle en remplit le rôle religieux. Elle est vraiment, si l'on ose dire, un «absolu relatif»».<sup>190</sup>

El positivisme de Comte, Durkheim i Lévy-Bruhl fóra una forma de coneixement eixida de l'enteniment i no, com notàvem abans, de la raó. Crida l'atenció que la crítica que Comte adreça a Hegel, per abús metafísic, tal i com s'ha pogut comprova en la cita

---

<sup>189</sup> A. Comte, *Cours de philosophie positive* (2006:8-9).

<sup>190</sup> Lucien Lévy-Bruhl (1913: 87 i 383).



d'abans, bé se li podria aplicar a ell mateix, repetint el que ja notàvem nosaltres quan ens referíem al pensament sociològic del mencionat Durkheim. Cap dels dos no s'escapa de l'atzucac que suposa convertir la societat en un ésser transcendent. Lévy-Bruhl és un cas a part, perquè cenyint-se al coneixement objectiu a la recerca de les lleis generals que governen els fets socials, s'impedeix el salt cap a l'àmbit subjectiu i transcendent de la metafísica. Ell representaria una interpretació restrictiva del pensament de Comte. Aquest i Durkheim i hi entrarien, però mantenint-se subjectes a la capacitat per la qual es produeix aquell coneixement objectiu i, en concordança amb això, procedirien segons la raó. La raó que Hegel denomina observadora perquè actua en base a l'enteniment; que, d'una banda, busca d'entre els objectes, produïts per ella, aquell que pugui contenir el principi de creació, on es resolgui la divisió entre l'ésser i el no ésser, és a dir, «l'absolu relatiu» de Lévy-Bruhl; i que, d'una altra banda, en examinar-se a si mateixa, s'objectiva, donant lloc al mateix: a un objecte «per a si» que ahora és «en si»<sup>191</sup>. No és la raó conscient de si de Hegel, que ja és esperit, ni tampoc és la raó de què hem parlat nosaltres referint-nos a Galí: la capacitat per la qual es posa en relació el món viscut amb el transcendent, per la senzilla raó que els filòsofs o científics positivistes neguen la segona de les realitats.

### 2.2.3. El cas de Vico

Malgrat que la seva concepció de la raó l'acosti al plantejament de la filosofia de la història sostingut per Hegel, i que en ell també hi tingui cabuda la idea d'un progrés de la consciència –cosa que també l'equipara a Comte–, en Galí, per contra, no es pressuposa l'haver assolit un estadi final de completesa, com sí es pressuposa tant en Hegel com en Comte. En el primer pel reconeixement de la raó singular en la raó universal, i, així, com a Esperit Absolut –cosa que li dóna a la seva història un sentit de circular–; en el segon, al revés, pel seu bandeig del transcendent en virtut del qual el reconeixement és de la raó singular com a raó singular –de manera que també en ell es

---

<sup>191</sup> En tractar la raó observadora, el filòsof alemany explica, en el mateix sentit que ho estem fent nosaltres, que «l'objectivitat pròpia ha de ser una objectivitat *immediata, sensible*, de manera que l'esperit en aquesta objectivitat com a morta –car l'os és allò que és mort, mentre això que és mort es troba en el mateix vivent–. El concepte d'aquesta representació és que la raó és per a si *mateixa* tota *reïtat*, fins i tot aquella reïtat *purament objectiva*.» Vegeu, G. W. F. Hegel (1985:327-328).

pot parlar d'una història circular<sup>192</sup>. Des d'aquest punt de vista, la manera de concebre la història de Galí s'identifica més en la *Scientia Nuova* de l'humanista Giambattista Vico, que en l'obra d'aquells. En la seva proposta de ciència nova, el pensador napolità, té per objecte realitzar un estudi històric sobre el dret natural, allò que de forma succinta podríem anomenar principis, lleis, que garanteixen la conservació de la natura humana. A l'hora de dur a terme aquest programa, Vico posa la seva atenció en la manera com s'ha desenvolupat el coneixement de l'home. I, com els filòsofs de què hem fet esment, i dels que fa esment Galí, en el seu desenvolupament destaca tres fases o edats, si fem el seu terme. També, com aquells, el savi napolità interpreta aquest desenvolupament sota el signe d'un progrés, en el sentit que, amb cada edat, l'home es va fent més responsable, més conscient, de la seva capacitat de conèixer: «primerament els homes senten sense percebre, després perceben amb l'ànim pertorbat i commogut, finalment, reflexionen amb ment pura»<sup>193</sup>. Dit això, per què és amb ell que Galí s'identifica més? Resposta: per la seva concepció providencialista. Vico, a la seva manera, també distingiria la labor de l'enteniment de la de la raó, però no jutjaria aquesta com un saber absolut i tancat i menys, encara, la primera. L'enteniment aportaria el saber, la consciència, sobre allò que l'home produeix, els objectes. El seu operar vindria regit pel cèlebre axioma: *Verum et factum convertuntur* (és veritat allò que puc fer); la raó aportaria llum sobre la veritat d'aquesta producció, el subjecte o esperit<sup>194</sup>. I és aquí on el napolità es manifesta allunyat de les tesis de Comte i Hegel, i, per contra, proper a Galí. Perquè l'esperit, la força de creació, és quelcom que precisa d'un impuls exterior, diví, per a posar-se en funcionament. D'aquí que el coneixement sobre l'esperit estigui limitat i esdevingui contingent en funció de la ment infinita del Déu que ho mou tot, motiu pel qual el concepte que se n'obté només assoleix, segons Vico, el grau de discurs versemblant, d'on deriva un segon axioma: *Certum et factum convertuntur*. Ara bé, malgrat no assolir el grau de veritat, la seva importància és per a l'autor cabdal. En l'explicació versemblant es mostra el sentit comú i l'objecte d'aquest és donar lloc a unes condicions que permetin l'habilitat i la convivència dels homes, i,

---

<sup>192</sup> Per això, diu Lévy-Bruhl respecte de Comte, en el seu pensament «il ne faut pas [...] définir l'humanité par l'homme [par "l'Homme", en majúscules, si suposem Hegel], mais, au contraire, l'homme par la humanité [també en minúscules].» Lucien Lévy-Bruhl (1913:384).

<sup>193</sup> G. B. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, (terza impressione) 1744; trad. esp. J. M. Bermudo, *Ciencia Nueva*, 2 vols, ed. Orbis, Barcelona, 1985, p. 119.

<sup>194</sup> Sobre la diferència entre enteniment i raó resulta aclaridor el text de J. M. Bermudo, "Vico: del Verum-Factum al Verum-certum" (I), *Convivium* 1 i 2 (1990-1991): 79-104 i 29-58.

així, l'aparició de les nacions i de totes les institucions humanes, de manera que la veritat en què reposa aquesta forma de racionalitat és la de garantir la unió i la concòrdia. Atenent a això, s'entén que digui que «la sabiduria poètica, que va ser la primera sabiduria dels gentils, degué de començar per una metafísica no raonada i abstracte, com és la dels instruïts, sinó sentida i imaginada com ha de ser la pròpia d'aquells primers homes [...]»<sup>195</sup>, potser perquè, en l'origen, d'allò que tingué necessitat l'home, un cop conscient de la seva existència, fou de posar en paraules el món per així abraçar l'existència de l'altre. «Recordem», citem, ara, Galí, «les tres edats a través de les quals va veure desplegar la història: l'edat divina, l'edat heroica, l'edat humana. No es corresponen aquestes edats amb les possibles fites del desplegament de la raó? L'edat humana era per a ell la de la independència o sigui, l'edat de la ciència, la que ell veia créixer davant dels seus ulls, puix que ell va viure del 1668 al 1744 o sigui en plena eclosió del segle de les llums. Cal tenir en compte, però, que la independència de la raó de Vico, no implicava la rebel·lia contra les veritats religioses i molt menys la guerra a Crist i a la seva Església, puix que Vico era creient i àdhuc en contradicció en certa manera amb el seu concepte que podríem dir naturalístic o biològic de la història, era providencialista. Era simplement l'assoliment per la raó de la que es podria anomenar la seva majoria d'edat, que vol dir quant a l'home també la plena responsabilitat dels seus actes. A través de la seva escala d'edats, Vico expressava la gradació històrica de la possibilitat per la raó humana d'anar-se emancipant de tuteles, no precisament per anar a la boja i entonar cants de llibertat; sinó molt al contrari per anar assumint l'estreta i plena responsabilitat dels actes davant de Déu i de la pròpia història.»<sup>196</sup>

### **2.3. Història hipotètica d'un hipotètic home primitiu**

Situada la història de la raó a que Galí ens convida en relació amb els autors esmentats, perquè, com hem dit, són els que ell més cita en la seva aproximació a la vida de l'home primitiu, anem, a veure com considera el filòsof català que deuria ser aquesta vida. Ens referim a la de l'home recent sortit de la naturalesa, tot just nascut a la consciència. D'entrada, el pensador català voldrà destacar que, a l'hora de satisfer les pulsions

---

<sup>195</sup> G. Vico (1985:162).

<sup>196</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part I, apartat 8, p. 10-11.

naturals –les del menjar, beure, sexe, vestir, buscar aixopluc, etc.–, aquest home actuaria tan mogut per l'instint com ho feia abans d'esdevenir conscient. No actuaria, per tant, en base a cap mena de representació sobrenatural que es pogués fer sobre el món –els déus o esperits producte de la seva imaginació–. Caldria un temps per a que el sentiment d'autoritat en què es funda la consciència es concretés en alguna imatge. Això Galí ho assenyala contra el prejudici que, al seu parer, patiria Lévy-Bruhl qui, en les seves descripcions donaria la impressió que el primitiu és un ésser totalment mancat de realisme i de sentit pràctic, que pertot veu la traça del més enllà. Per contra, ell pensa que, durant la major part del temps, aquest primer home viuria immers en un entorn perfectament natural, com en el que, d'altra banda, podem viure nosaltres, quan no fem objecte de reflexió allò que ens envolta. Des d'aquest punt de vista, la seva vida –i també la nostra– fóra comparable a la dels animals. Arribada l'hora de satisfer la gana, i tenint la possibilitat d'aconseguir peix, posem per cas, «el primitiu sabia ben bé on tenia els ulls o les orelles i no s'equivocava quan era el moment d'una bona pesquera.»<sup>197</sup> Sabia discernir correctament els signes de la naturalesa. També era, doncs, la del primitiu una vida «dominada pel natural, és a dir, una vida que també podríem considerar plenament natural, en què no solament les funcions vegetatives es compleixen sinó les que corresponen als automatismes, als hàbits, als instints. Els salvatges», reflexiona el nostre autor, «viuen en el fons no solament com viuen els animals, sinó com ho puguin fer els homes actuals: ordenen el seu menjar, el seu vestir, el seu aixopluc, les seves caceres, fins els seus cultius i barates, amb molta imperfecció si es vol, però biològicament i en essència igual com ho fan tots els homes.»<sup>198</sup> Coincidint amb el que hem explicat més amunt, en relació amb Lévy-Bruhl<sup>199</sup>, tan sols davant determinats fenòmens aquesta actitud es deuria trencar. Aquells que excitessin d'una forma especial la seva sensibilitat, i en relació amb els quals es sentís descol·locat, de manera que, apartant l'atenció de la natura, es centrés en l'absolut de la consciència. En virtut d'aquesta experiència, doncs, l'individu s'adonaria de si mateix, de la seva existència, dins un món que li havia de semblar inabastable. Com en el místic, en l'excepcionalitat del fet hi deuria veure l'expressió de l'alè vital –lliure donació– que, rere el sentit de prohibició, habitava en ell, alhora que n'experimentava la

---

<sup>197</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 9, p. 12.

<sup>198</sup> *Ibidem*, part II, apartat 9, p. 14.

<sup>199</sup> Vegeu cita 153, p. 75-76 del nostre treball.

seva infinitud. Tal tipus de vivència havia de promoure la formació d'aquelles representacions de la realitat que els sociòlegs, com Lévy-Bruhl, anomenen col·lectives, perquè reforcen els lligams socials. Representacions que impliquen una consciència col·lectiva, i per les quals el grup ratifica la seva existència. Els sociòlegs, però, en la seva interpretació no s'interroguen sobre les condicions d'aparició de tals representacions. En aquest sentit cal notar que Galí, seguint a Hegel, pel que fa a això, entendrà que la gènesi de la consciència, i, amb ella, de l'home, es produí dins l'àmbit de l'esfera individual. Com el filòsof alemany, el pensador català considera que l'adonar-se del món a través dels sentits constituí un fet de caràcter íntim, privatiu de cadascú. El mateix Lévy-Bruhl admetrà que en els primitius es donen espais de privacitat on la conducta no respon a representacions col·lectives. Així, en el seu quefer quotidià, fora del grup, la vida dels individus es desenvoluparia de la manera natural en què ho explica Galí. Simplement, aquest, a diferència dels sociòlegs, anteposaria el desvetllament per part de l'home de la seva pròpia realitat singular a qualsevol forma de creació col·lectiva, que seria un fet posterior i, a més a més, com tractarem més endavant, fonamentat en el desvetllament esmentat. «Considéré comme individu», observa Lévy-Bruhl, «en tant qu'il pense et qu'il agit indépendamment, s'il est possible, de ces représentations collectives, un primitif sentira, jugera, se conduira le plus souvent de la façon que nous attendrions. Les inférences qu'il formera seront justement celles qui nous paraissent raisonnables dans les circonstances données. S'il a abattu deux pièces de gibier, par exemple, et s'il n'en trouve qu'une à ramasser, il se demandera ce que l'autre est devenue, et il la cherchera. Si la pluie le surprend et l'incommode, il se mettra en quête d'un abri. S'il rencontre une bête féroce, il s'ingéniera pour lui échapper, etc. Mais de ce que, dans les occasions de ce genre, les primitifs raisonneront comme nous, de ce qu'ils tiendront une conduite semblable à celle que nous tiendrions (ce que font aussi, dans les cas les plus simples, les plus intelligents des animaux), il ne suit pas que leur activité mentale obéisse toujours aux mêmes lois que la nôtre. En fait, en tant que collective, elle a des lois qui lui sont propres, dont la première et la plus générale est la loi de participation.»<sup>200</sup> A la llum d'això, s'escau de fer la matisació que hem apuntat al que Galí diu dels etnòlegs, i en especial de Lévy-Bruhl, en relació amb la seva concepció de la mentalitat del primitiu com una mentalitat dominada pel sobrenatural. Si més no, aquest últim no entén que sigui així, tal i com acabem de veure. Ho està,

---

<sup>200</sup> L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (2002:62-63).

segons el filòsof francès, pel que respecte a la vida social, és a dir, en relació amb aquells esdeveniments que són motiu d'enllaç entre els individus, però no per a tots. Aquí, per tant, es produiria una coincidència en els dos autors, que Galí no contemplaria. Segurament, rere el seu retret s'hi troba la disparitat d'opinions en quant a la importància de l'existència individual per a la fundació de la societat. Disparitat que en aquest cas, i al nostre entendre, respondria a una real contraposició entre el pensament del sociòleg i el pensament del filòsof. Lévy-Bruhl no pretén fer una fenomenologia de la mentalitat primitiva, sinó una ciència dels costums seguint el model de la física. Breu, segons el punt de vista de Galí «hi hauria [...], dues vides molt marcades en el primitiu, una animal dominada per les forces naturals i una altra mística dominada per les forces sobrenaturals. Dit d'una altra manera, la vida del primitiu seria una vida absolutament animal amb zones més o menys amples i profundes pertorbades per la consciència. Aquestes que correspondrien a la vida racional, si en el primitiu la raó existís, són les dominades per les forces sobrenaturals o aquelles en què dins la mentalitat primitiva el natural i el sobrenatural són indistints. Això és possiblement el que els etnòlegs deuen voler significar en afirmar que la vida del primitiu és dominada per les forces sobrenaturals.»<sup>201</sup> Anem a veure ara com entén el pensador català la relació entre l'experiència del sobrenatural, l'adveniment de la consciència i la raó en el marc de la ment de l'hipotètic primer home.

## **2.4. De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat**

### **2.4.1. De Déu a la raó**

És fonamental entendre que la presa de distància, que fa que el primitiu esdevingui conscient de la seva existència i trenqui amb el curs natural de les coses, en Galí té un fonament místic. «El coneixement del jo pel primitiu en les profunditats del seu món interior», explica el pensador català, «no va ser deguda –parlant en termes moderns– a excitants de l'ordre lògic-racional que invoca Abel Rey, essencialment, sinó a

---

<sup>201</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 10, p. 14.

excitants d'ordre místico-moral.»<sup>202</sup> És la irrupció de l'experiència del pecat, la certitud que no tot es pot fer, la que des-solidaritza –el terme és de Galí– l'home de la natura. Foren, doncs, els excitants d'ordre místico-moral els que haurien provocat les condicions vitals que haurien estimulat l'ordre lògic-racional assenyalat, a saber, fóra la intuïció de l'Altre –en majúscules– sota la forma d'autoritat la que hauria separat l'home de la natura i n'hauria provocat la necessitat de posar-la com a objecte del pensament. D'altra banda, cal dir que la des-solidarització no només ho fóra respecte de la natura, cosa que, coincidint amb els sociòlegs ens situaria en el terreny de la societat, ans també el des-solidaritzaria dels altres homes, per tal com els lligams que els unien havien estat establerts per natura, o sigui, en funció dels instints. D'aquí el desenvolupament de la raó, en tant que capacitat de conèixer comprenent, en aquest conèixer, el punt de vista de l'altre. Galí, com ja hem deixat constància, i hi tornarem al llarg d'aquest capítol, parteix de l'existència d'un estadi d'evolució de l'home en el qual la seva vida no es realitza en societat. Per a ell, no hi ha punt de comparació possible entre l'organització social que es pugui donar entre els animals –sigui tant perfecte en quant a l'ordre, com la dels himenòpters<sup>203</sup>– i aquella humana. No hi ha continuïtat entre l'una i l'altra. L'adquisició de la consciència és, un *Faktum* de caràcter individual, encara que el seu desenvolupament comporti el lligam –racional– amb els altres i l'aparició, per tant, de la societat. La segona és, al seu parer, una conseqüència d'aquell fet primer, cosa en la qual –ja ho hem destacat– coincideix amb el pensament de Hegel.

Continuem, però, amb la reconstrucció de l'experiència que havia de fer néixer l'home. En la línia del que hem dit, davant certs fenòmens, a aquell primat superior els instints no li oferirien resposta adequada, de tal manera que la seva experiència li obriria un buit perquè es reduiria al fet de sentir-los sense saber a què atendre. Fóra en aquests

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, part II, apartat 10, p. 16. En un altre moment, Galí manifesta el mateix d'aquesta altra manera: «Doncs bé, deixeu-m'ho dir d'una manera curta i rasa: la raó neix amb el desvetllament de la consciència, i la consciència no es desvetlla en funció del món exterior com es creu equivocadament avui, que encara que la raó no sigui gaire evolucionada ja sabem què són pedres i mànecs i destrals de pedra i que fins tenim llibres de lògica i tot; es desvetlla en funció del món interior.» *Ibidem*, 15-16.

<sup>203</sup> Societat d'insectes (abelles, formigues, termites, etc.). La imatge és tret de l'obra de Henri Bergson. Al parer de Galí, la societat fonamentada en una moral tancada, tal i com la descriu aquest autor, no es diferenciaria d'una formada per himenòpters, cosa que, al seu parer, fa que la concepció del pensador francès no compregui en la seva descripció allò que és essencialment humà. Sobre aquesta qüestió, recomanem la lectura de l'article de Josep Monserrat-Molas i Jordi Sales-Cordech: «A more political animal than bees: Polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability», *Studia Neoaristotelica*, [2009/1]: p. 3-14.

moments que l'individu viuria una inquietud absolutament nova. Aquella rere la qual es formulen interrogants del tipus: «d'on m'ha vingut tot això? i Què n'he de fer?». En la nova situació, a la força de l'impuls natural se li oposaria una altra força, la que hi ha rere l'adonar-se que se sent i que Galí fa procedir de la consciència de pecat, de «la certesa», hem dit nosaltres, «que no tot es pot fer». Aquí és on s'imposaria a l'home per primer cop l'autoritat de l'Altre, concretada en un “No faràs” que atura el conduir-se espontàniament. «Veiem que l'home es des-solidaritza de la natura, més ben dit, s'independitza de la natura, es fa en realitat una cosa a part de la natura, però no sabem en virtut de què, quin és el substrat d'aquesta força nova, inèdita i sabem molt menys encara per quines raons aquesta força nova, inèdita, es va posar a actuar no tan sols independent de la natura sinó enfront de la natura.»<sup>204</sup> L'aturada en el viure natural de l'home que comportaria aquest Fet –en majúscules perquè en ell es fundaria la seva humanitat–, el predisposaria a mirar la naturalesa, com abans no ho havia fet, com mai no ho havia pogut fer: sense la urgència de satisfer els instints, és a dir, sentint-la. Fóra aleshores que el món se li apareixeria «barrejat, inconnex, monstruosament caòtic o monstruosament indistint fins d'ell mateix, del seu viure i morir, del seu propi batejar»<sup>205</sup>. És sobre aquest fons general de no-ésser, el buit, li hem dit nosaltres, que s'adonaria del seu ésser concret. Notem que, d'acord amb la seva manera de concebre la recerca, en la reconstrucció de la humanitat primitiva, Galí, a més de referir-se als aspectes intel·lectuals, no s'estalvia d'esmentar, ans al contrari, ho considera bàsic, com deuria viure l'home aquest Fet, els sentiments que en ell havia de generar una tal experiència. No només la fa objecte de deducció, la interioritza. Així, basant-se en allò que diuen els etnòlegs, ens parlarà de «la vida de terror i de constant expiació dels primitius»<sup>206</sup>, com a reacció davant l'inconegut que només pels sentits es percep. Observarà, al respecte, que «és evident que en aquest procés inicial els sentiments hi fan un gran paper, però també ho és que els sentiments tots sols no haurien arribat al clima místico-moral en què al meu judici la raó va desvetllar-se [...]»<sup>207</sup>. La vivència a que es refereix l'autor en aquesta cita és la que havia de posar en moviment la capacitat de representar, en tant que funció de tornar a fer present allò que se li feia fugisser i escàpol, el món, per a poder, d'aquesta manera, comprendre'l dins de si. I això és la raó,

<sup>204</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat, 39, p. 71.

<sup>205</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 16.

<sup>206</sup> *Idem.*

<sup>207</sup> *Idem.*



el pensament. La confrontació amb la naturalesa, doncs, causada per la irrupció de l'experiència del pecat, havia de comportar la capacitat de sentir la vida, de prendre'n consciència. Davant d'una realitat viscuda com a absolutament caòtica, que havia d'excitar la sensibilitat –i, d'aquí, la capacitat de representar– fins a límits que, potser, avui no ens podem imaginar, el primitiu cregué tenir la intuïció o l'aprehensió de la força procedent de Déu, la personificació de la font d'autoritat que s'escolava del sentit de la prohibició –l'excitant de caràcter místico-moral a que ens referíem abans–. «Amb què podia relacionar-se aquella consciència que tot just s'obria i encara no havia precisat cap imatge concreta ni del món que pogués voltar-la ni del propi món interior? Únicament amb l'inconegut informe i constrenyedor, la força única i oculta amb la seva misteriosa presència que tot ho emplena: el que serà la divinitat o el Déu totpoderós.»<sup>208</sup> En una altra ocasió, exposa, «he identificat aquest buit de la consciència, amb la consciència de la divinitat que l'emplena totalment fins a la fi dels segles i he dit que el primer que l'home coneix és Déu.»<sup>209</sup> Sobre el caos incompreensible, el primitiu hi veié reflectida la idea d'autoritat que l'alliberava de la força de l'instint. Relacionà els fenòmens des d'un punt de vista estètic, mitjançant allò que Levy-Bruhl anomena categoria afectiva del sobrenatural. Així, identificà les dades de la sensibilitat amb una idea, la idea de les idees: l'absolut, com si fossin una i la mateixa cosa<sup>210</sup>. No hi havia aquí, encara, la consciència en què recolza l'enteniment, que separa allò que és particular d'allò que és universal per a comprendre aquell sota d'aquest. El subjecte vivia la natura com si fos l'ésser, tot d'una peça, concretat, és a dir, com si fos Déu, l'universal dels universals, que estigués al seu davant. I, alhora, com si ell –que se'n veia apartat, des-solidaritzat és la paraula– fos el no ésser, l'universal, respecte del qual aquell es determina. Però, quan l'home adreçava la mirada sobre el seu no res, aleshores tot canviava: era en ell que aquest Déu es reflectia, era en ell que l'ésser es concretava, i que la natura, per contraposició, adoptava la figura del no res universal. És per això que, segons Galí, la primera forma de consciència és la consciència del buit, del no res, de la qual diu que l'ha identificat amb la consciència de la divinitat que l'emplena totalment fins a la fi dels segles», conclouent que «el primer que l'home coneix és Déu.» Aquesta, com veurem, és una tesi cabdal del seu pensament, que fa que convergeixi amb algunes

---

<sup>208</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 17.

<sup>209</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 36.

<sup>210</sup> Vegeu, apartat 2.2. del nostre treball, «Les aportacions de l'etnologia a l'origen de la raó».

reflexions provinents del camp de l'existencialisme filosòfic. Des de la nostra perspectiva, aquest estadi que Galí distingeix, de descoberta de l'existència per mitjà de la irrupció del transcendent, fora aquell que es correspondria amb el que Hegel atribueix a la forma de coneixement que denomina certesa sensible. Forma a la qual ja ens hem referit una mica més amunt<sup>211</sup>.

Seguint l'argumentació de Galí, tot i que coincidint amb Lévy-Bruhl en el sentit que el pensament primitiu, davant de certs fenòmens, opera identificant el natural i el sobrenatural<sup>212</sup>, per un altre costat assenyala una diferència, al nostre entendre, clau

---

<sup>211</sup>. Vegeu pàgina 85 d'aquest capítol. La certesa sensible «es manifesta de fet», citem el filòsof alemany, «com la *veritat* més abstracta i més pobre. D'allò que ella sap, només en diu això: és, i la seva veritat implica únicament l'*ésser* de la cosa. La consciència, de la seva banda, és en aquesta certesa només com un jo pur o bé *jo* sóc en ella solament com un *aquest* pur, mentre l'objecte és igualment només com un *això* pur. Jo, *aquest*, no tinc *certesa* d'*aquesta* cosa perquè m'hagi desenvolupat com a consciència i hagi mogut el pensament d'una manera diversa, ni tampoc perquè la *cosa* de la qual tinc certesa, segons una munió de qualitats diferents, sigui una referència rica a ella mateixa o bé una relació múltiple amb d'altres. Totes dues coses no tenen res a veure amb la veritat de la certesa sensible. Ni el jo ni la cosa no tenen aquí la significació d'una mediació multiforme. El jo no té pas la significació d'una mediació multiforme. El jo no té pas la significació d'una representació o d'un pensament multiformes, com tampoc la cosa no té la significació d'unes qualitats multiformes, sinó que la cosa *és*. I és únicament perquè *és*. És i aquest «és» constitueix allò que és essencial al saber sensible, mentre aquest *ésser* pur o aquesta immediatesa simple constitueix la *veritat* de la cosa. Igualment, la certesa com a *referència* és una pura referència *immediata*. La consciència és el *jo*, no és res més, un pur *aquest*. El singular sap un pur *això* o bé *allò que és singular*.» Vegeu, G. W. F. Hegel (1985:123-124)

<sup>212</sup> Val a dir que la coincidència de Galí amb el pensament estètic de Kant és força remarcable. La ruptura respecte de la vida natural que desencadenà l'experiència d'una força d'autoritat moral que inhibia la conducta instintiva, permeté una mirada desinteressada sobre la realitat. Així, el gust, per a Kant, «és la facultat de jutjar un objecte o una representació per mitjà d'una satisfacció despallada de tot interès» (*KU*, § VI). La realitat, percebuda per l'home dels orígens com a incompreensible, proporcionaria, precisament, una imatge adequada a la infinitud de la idea de Déu. Ara, la incompreibilitat de la realitat, que serviria d'imatge per a la idea de Déu, es derivaria, al seu torn, de la impossibilitat d'obtenir una representació adequada. Aquest fracàs de la capacitat de representar posaria en evidència el caràcter moral del subjecte, ja que li posaria al davant, com a exemple, la infinitud de les seves idees. I, certament, en Galí, la percepció d'un món «barrejat, inconnex, monstruosament caòtic o monstruosament indistint», com en Kant, condueix a un concepte moral, la idea de Déu. L'esmentada experiència en el filòsof alemany condueix al sentiment del sublim, que comprèn el temor davant la naturalesa, que, al nostre entendre, ve a ser una versió del sentiment de terror a que es refereix A. Galí. En tots dos casos, convé notar-ho, sentiment és conseqüència de la desmesura amb que es mostren els fenòmens. I, en tots dos casos també, el sentir fa que el subjecte pugui ser conscient de si mateix, en tant que dotat de la capacitat de representar. La disposició de l'esperit que convé al sentiment del sublim, és una disposició particular per a les idees, perquè precisament en la desconveniència de la naturalesa amb les idees, i en l'esforç intentat per la imaginació per tractar aquella com un esquema relatiu a les idees, és allò en què consisteix per a la sensibilitat, el terrible que al mateix temps constitueix l'objecte de la seva atracció [...]. El judici sobre el sublim de la natura, té el seu fonament en la naturalesa humana, en una qualitat que es pot exigir de tots aquells que disposen intel·ligència comú, o sigui en aquesta disposició de la nostra naturalesa sobre la qual es funda el sentiment de les idees pràctiques, és a dir, el sentiment moral.» Vegeu, per a això, Kant *KU*, § XXIX. D'altra banda, en relació amb el concepte d'il·lusió transcendental, com a identificació del particular a través de l'universal per mitjà del sentiment, cal notar que a això mateix es refereix també el concepte de percepció de Hegel. No en va Hegel bastí la seva filosofia com a crítica superadora de la del filòsof prussià, per la qual cosa molts dels conceptes per ell emprats tenen un origen kantianà. Per a Hegel,

respecte de la manera d'interpretar el funcionament, no el d'aquell en concret, sinó del pensament en general. Li retraurà que la confusió entre allò subjectiu i allò objectiu, sigui per al sociòleg només característica del primitiu, quan, ell la considera com a pròpia de tota forma d'intel·ligència. A més a més, marcarà distàncies respecte del seu concepte d'objectivitat i la seva teoria del coneixement<sup>213</sup> Pel que fa a la primera qüestió, destaquem que en la identificació assenyalada, s'hi pot veure el fenomen que el filòsof alemany Kant definí sota el nom d'il·lusió transcendental. Fenomen en virtut del qual «els motius subjectius del judici es fonen amb els objectius»<sup>214</sup>. En la ment del primitiu la irrupció del món a través dels sentits a què donaria lloc la consciència es confondria amb l'ésser de Déu, la primera i única idea que n'omplia el pensament. Concordant, en aquest cas, amb Lévy-Bruhl, també, segons el parer del pensador català, l'esdevenir dels fenòmens serviria al primitiu per desxifrar allò que planerament podríem anomenar l'humor de Déu: el seu sentiment de ben o malvolença. I «[parlaríem] ara i no sense fonament ni oportunitat, de forces incontrolables, potser cegues, amigues o enemigues»<sup>215</sup>. Una tasca fonamental havia de ser, doncs, guanyar-se la seva voluntat, que, a falta d'una percepció d'ordre i regularitat en la naturalesa, es viuria com a arbitrària i terrible. L'esforç per a satisfer tal voluntat havia de donar lloc, a la llarga, als sacrificis, els rituals o l'art, i en el fons, pensa Galí, a tot el que forma part de la vida humana, ja que aquesta no és sinó una lluita per omplir el buit original: «El monstre del no res, el buit –parlo en el pla del primitiu– se l'ha de satisfer, mai no en té prou, i és perquè no el turmenti, perquè el deixi tranquil que l'home caça, cava la terra cria el bestiar, inventa els mots màgics, representa les figures més màgiques encara, crea els símbols i els rituals, aixeca els monuments i els temples... i fa la guerra.»<sup>216</sup> A això es refereix, avisa el nostre autor, «la narració bíblica [quan] parla de la infracció de la caiguda, del càstig, el penediment, de la promesa de redempció»; i els etnòlegs, en

---

«[...] l'acte de percebre pren l'objecte tal com és en si o bé com a universal simplement. Per això la singularitat es destaca en aquest acte com a veritable singularitat, com a ésser en si de l'u o bé com a ésser reflectit en si mateix.» A la identificació a que abans ens referíem, Hegel la denomina universal sensible. En ella l'ésser d'una cosa, adoptant la posició que pertocaria al jo conscient, es determina com a existent en contraposició amb el no-ésser de les altres. D'aquí el títol que Hegel dona a la secció dedicada a tractar de la percepció: “La percepció o la cosa i la il·lusió”. Vegeu, G. W. F. Hegel (1985: 148).

<sup>213</sup> Per a Galí, objectiu vol dir tot acte en la realització del qual hi ha un acord amb els altres; subjectiu l'acte on aquest acord no es dona i, per tant, que roman individual. Al parer del pensador català, Lévy-Bruhl entén per objectiu allò que es troba més enllà de l'activitat de la raó i subjectiu allò que és deçà d'aquesta. Vegeu, per a això, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 73.

<sup>214</sup> *KrV*, A:294, B: 350-351

<sup>215</sup> A. Galí *La legalització de la mentida*, apartat 39, p. 72.

<sup>216</sup> *Ibidem*, apartat 32, p. 36.

descriure «la vida de terror i de constant expiació dels primitius per a aplacar les mil divinitats ocultes que els assetgen per totes bandes.»<sup>217</sup>

Així, el sentiment de terror, no es produiria només perquè, en desvetllar-se-li la consciència, l'home, es trobés davant d'un entorn que no coneix, sinó perquè, a més a més, sobre aquest entorn viscut com a hostil hi reflectiria la idea d'autoritat que l'acompanya en el desvetllament. És l'«appréhension directe ou intuition», en tant que «passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible» a que hem vist que feia referència Lévy-Bruhl<sup>218</sup>, a saber, la il·lusió transcendental de Kant. La primera intuïció que degué tenir l'home en descobrir-se-li el món fou la de Déu com a lliurament d'ésser. Un Déu que es viuria «absolut, exigent, insaciable, que no en tindria mai prou, fins a la fi dels segles; [...] que no era enlloc i era sempre present i sorgia implacable del fons del miserable ésser del primitiu, per a emplenar tot el que era i podia ésser, [...] en el qual eren totes les coses, del qual naixien totes, per tornar-hi totes. I ell, l'home, tot sol davant d'aquest Déu immens havent-lo d'apllacar, de satisfer, de reduir amb el seu únic esforç, amb la suor del seu front.»<sup>219</sup> No s'estarà Galí de comparar la vivència de la descoberta del món que fa l'adult primitiu amb la de l'infant. Entindrà que de la comparació entre el punt de vista filogenètic i el punt de vista ontogenètic de l'home, se'n poden treure lliçons aclaridores en relació amb la seva evolució<sup>220</sup>. En aquest sentit nota que, a diferència de l'infant –sigui en l'actualitat–, la

---

<sup>217</sup> Per la qual cosa es preguntarà «Cal creure que el que va escriure el Gènesi era un etnòleg *avant le mot?*» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 10, p. 16.

<sup>218</sup> Vegeu, cita 158, p. 77 del nostre treball.

<sup>219</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 10, p. 17.

<sup>220</sup> Així: «Genèticament, que vol dir psicològicament, potser trobaríem algun fet revelador d'un començament; puix el planteig de la cadena té un començament, potser molt precís; en l'escala biològica dels éssers el començament o diríem l'esclat –puix en el fons deu tractar-se d'un esclat, d'una ecllosió, d'una mutació –si voleu, es produeix en l'home. I en l'home quan i com? No es pot defugir cert paral·lelisme entre l'home genètic i l'home ontogènic; és a dir, entre el primitiu i l'infant. En altres mots, és possible que l'infant evolucionat reproduïxi les etapes biològiques multiseulars de l'home genètic, sempre tenint en compte que l'home genètic també va ser infant. I aquí cal desfer un equívoc molt corrent. És habitual de dir que la civilització allarga la infantesa i de suposar en conseqüència que la infantesa dels primitius era molt curta; relativament més curta, però en realitat infinitament més llarga; perquè la vida dels primitius relativament als homes evolucionats va ésser tota ells una infantesa que va durar alguns centenars de milions d'anys; i ara és una infantesa que es redueix com a màxim comptant adolescència i tot a vint anys. [...]; el fet i el procés es realitzen en l'home primitiu (i el seu infant) com en l'infant d'avui (home primitiu d'abans). Trobar, doncs, el senyal del començament no fa cap nosa a la realitat metafísica i més aviat pot contribuir no sols a donar-li satisfacció sinó a explicar-ne les conseqüències tant en ordre a les essències del pensar com en ordre a la conducta dels homes; és a dir, en tots els àmbits de la filosofia i de la història.» A. A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 37, p. 64-65.

descoberta del món es veu facilitada pel fet que la realitat amb què topa ja ha estat treballada per milers d'anys de cultiu del llenguatge. El món en què neix ja és un món endreçat, on les coses tenen el seu nom. La de l'infant, per tant, és una descoberta d'un món que ja ha estat domesticat, que ja és cosmos, no és la radicalitat del no res amb què cal pensar que es deuria trobar el primer home. «Quant al desvetllament de la consciència», diu, «s'equipara [...] el de la consciència individual –la de l'infant que neix– amb el de la consciència genètica, i és possible que siguin molt diferents. El fet essencial de la consciència és de segur el mateix; una petita anàlisi ens ho demostrarà; però no el procés de desvetllament. La consciència de l'infant –per a indicar un sol punt de diferència– es desvetlla en el moment del llenguatge ja elaborat. I amb el llenguatge hi va tot el que pot fer diferents els moments del Partenon i els de la Coca-cola. En canvi en el món del primitiu quan la consciència se li desvetlla, no hi ha res, ni el llenguatge [...]»<sup>221</sup> Aquesta és una observació important en un sentit que ja havíem destacat unes pàgines més amunt. Dèiem aleshores que la recerca de Galí ens obligaria a referir una etapa de la humanitat en què la societat –societat d'homes– no es trobaria constituïda. Doncs bé, la vivència de Déu com a buit, o com a experiència del no res, arrela en dita etapa. Abans del lligam amb els altres, hi ha el lligam amb Déu.

Queda clar, doncs, que, d'acord amb el que pensa Galí, la noció de Déu embolcallava els inicis de la vida conscient; i que havia de ser en funció d'aquesta idea –idea que, recordem-ho, remet una actitud de lliure donació– que, de mica en mica, l'home aniria destriant i comprenent els fenòmens de la naturalesa. Aquell primer còdol de riu que, emprat com a destrat, li serví a l'home per a començar a dominar l'entorn hostil de la natura, no es deuria contemplar en relació amb el jo que l'havia creat. Mancat d'un punt de vista sobre si mateix, que el fes conscient de la distància que s'havia obert entre ell i el món –que el fes, diria Hegel, autoconscient i no només conscient–, considerava la destrat a la llum de la idea de divinitat, com ara en diríem el resultat d'una inspiració. Un objecte diví que feia també diví, o gairebé, al seu posseïdor. Significa això que no es disposava del seu concepte. I, al respecte, resulta avinent retrotreure l'observació que sobre l'apreciació del caràcter no racional de la mentalitat primitiva, Galí fa a Lévy-Bruhl –sense oblidar tampoc l'al·lusió que fèiem al punt de vista que sobre això mateix manifesta Hegel–. En virtut d'aquella observació, dèiem que la lògica dels conceptes és

---

<sup>221</sup> A Galí, *Assaig sobre la legalització de la mentida*, apartat 33, p. 35.

només una especificació de l'activitat més general de la raó, que procediria per idees – sotjant les coses en elles mateixes, des del punt de vista de l'absolut–. La primera destral de pedra, havia de ser «la destral», un singular, i no una més entre moltes d'altres. «És obvi per exemple que no coneixien la destral de pedra que devien fer servir amb prou eficàcia. Ni la destral, ni la pedra, ni el mànec, ni les fibres amb què poguessin lligar-los; no coneixien res del que nosaltres considerem com a punt de partença per a muntar una evolució de l'home tan parcial, tan incompleta i inexacta com la que es fa servir per a acreditar un home civilitzat igualment parcial, incomplet i inexacte. Per a tenir consciència de la destral de pedra, aquell primitiu almenys hauria hagut de saber arrenjar els diferents tipus de destrals que es van anar succeint: les de pedra polida, les de bronze, les de ferro, com ho va fer per primera vegada amb intenció històrica el danès Thomsen cap a l'any 1812 en arranjar la secció d'antiguitats del Museu de Copenhagen.»<sup>222</sup> Què vol dir amb això Alexandre Galí? Doncs, que és per mitjà de la comparació que som capaços de conèixer allò que de comú tenen les coses i extreure'n l'universal. En la seva màxima abstracció allò que de comú tenen les coses fabricades o naturals –siguin «els diferents tipus de destrals que es van anar succeint»–, no són unes determinades propietats –de color, figura, duresa, etc.–, ja que aquestes mateixes propietats poden estar presents en d'altres objectes. Allò comú és la forma en què aquestes propietats s'han agençat i tal cosa remet al jo que les ha creat i se les ha representat. Jo que, tornant a Kant, anomenaríem unitat de l'autoconsciència o apercepció pura, quan es conscient de si mateix<sup>223</sup>, i que, d'acord amb Hegel, constituïria l'esperit autoconscient. La unitat de l'autoconsciència defineix aquell punt de vista en virtut del qual el subjecte, té una perspectiva sobre l'experiència sensible, en ser afectat per una multiplicitat –de color, figura, duresa, etc.–, allò que Kant anomena intuïció; i perspectiva sobre l'acte que fa que la diversitat s'unifiqui mitjançant una

---

<sup>222</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat 10, p. 15.

<sup>223</sup> Al voltant d'aquest difícil concepte, el filòsof alemany explica: «El jo penso ha de poder acompanyar totes les meves representacions; d'una altra manera tindria en mi la representació d'una cosa que no podria ser pensada, o almenys, que no seria res per a mi. Ara bé, la representació que pot ser donada abans que tot pensament s'anomena intuïció. En conseqüència, allò múltiple de la intuïció ha de tenir una relació necessària al jo penso en el mateix subjecte que ho rep. Però aquesta representació (jo penso) és un acte d'espontaneïtat, és a dir, no pot ser considerat com a propietat de la sensibilitat. Jo l'anomeno apercepció pura, per a distingir-la de l'empírica, o també apercepció originària, perquè ella és l'autoconsciència que, en produir la representació jo penso, ha de poder acompanyar totes les altres representacions i que, una i idèntica en tota consciència, no pot ser deduïda de cap altra. Jo anomeno encara a la unitat d'aquesta representació unitat transcendental de l'autoconsciència, per a designar el coneixement a priori que se'n deriva.» *KrV*, B132.

determinada regla de construcció, un mètode, que és allò corresponent al concepte, i creï un objecte. Ara, el concepte, tot referint-se al mètode de construcció pel qual l'objecte esdevé tal, també remet a la realitat d'aquest objecte en tant que realitat virtual que s'ha d'acomplir, és a dir, idea –la cosa, dèiem fa un moment, vista sota els ulls de l'absolut–. Així, la unitat d'autoconsciència kantiana al·ludeix a la possibilitat del subjecte de copsar-se a si mateix com a subjecte creador, com a fonament de la relació entre l'objecte sensible i l'objecte virtual que, d'acord amb l'assenyalat, no és altra cosa que la idea. Tal unitat és doncs, ja ho avançàvem, la raó que, conscient de si, en Hegel, és esperit.

Cal assenyalar que, per tal que la raó es copsés en tant que autora de l'operació en virtut de la qual els objectes adquireixen realitat<sup>224</sup>, calia que prèviament separés, abstragués, les propietats dels objectes, i s'adonés del procediment de combinació amb què aquestes s'unifiquen en un objecte. Operació que, en concret, duu a terme l'enteniment, i sobre la qual ni el primitiu de Lévy-Bruhl, i encara menys aquell de què parla Galí, en tenen consciència. No en tenen perquè en ells l'atenció esdevé captiva de la impressió. Cosa que concorda amb l'apreciació de Vico sobre els gentils, en el sentit que, a l'hora d'expressar el món, la seva fou una «sabiduria poètica, [...] la primera sabiduria.»<sup>225</sup> Per a la mentalitat primitiva, l'objecte existeix de forma absoluta, «en si», que diria Hegel, de manera que, en lloc de veure'l com el resultat de l'activitat del subjecte humà, se'l jutja resultat de l'activitat d'un enteniment diví. El seu és un pensament totalitzador, que vol dir que en cada cosa s'hi veu el tot, o, el que ve a ser el mateix, que en l'afirmació d'una cosa hi és subjacent la negació de totes les altres. No es tracta de l'aprehensió de l'ésser de la natura en base a la negació del jo, que acompanya l'adveniment a la consciència, sinó la d'ésser quelcom en relació amb l'ésser tot. La destal és “la destal” perquè en ella hi ha compreses totes les propietats a través de les quals es podrien determinar tots els altres objectes –de figura, color, duresa, olor, só i sabor–. Hi són totes les propietats, perquè se l'aprehèn a través de tots els sentits. Així, en lloc de considerar-se la destal com la conseqüència de combinar d'una forma original les propietats provinents dels òrgans sensibles –vista, oïda, tacte, gust i olfacte– i, per tant, com a elements constitutius de les representacions del subjecte, se les tracta com a

---

<sup>224</sup> Vegeu l'explicat a l'apartat anterior, 2.2. “Les aportacions de l'etnologia a l'origen de la raó”

<sup>225</sup> Consulteu cita 195, pàgina 92 d'aquest mateix capítol.

inherents a l'objecte per mitjà seu construït. De tal manera que, com dèiem abans, l'un, universal, resulta indistingible dels casos, i així aquest u-tot, l'objecte concret, es defineix per contenir en ell l'ésser sencer i negar-lo als altres, és també l'objecte en sentit universal. En aquest procedir, donem pas a Vico, «l'esperit humà veu l'objecte que coneix distintament, tal com veu la nit a la llum d'una llanterna, i tot veient-la, perd de vista tot allò que l'envolta.»<sup>226</sup> Tal procedir es deriva d'una forma de consciència superior a la que implica el simple apercebre's de l'ésser, de les propietats que constitueixen la sensibilitat. Ara, sobre això, sobre l'horitzó sensible es destaquen objectes. «No podem dir», explica Galí, al respecte, «que [...] amb aquest sortir de la natura, ens la traiem de sobre o ens la posem davant dels ulls com un objecte a examinar; no ho podem dir perquè en el moment de la ruptura encara no actua la paraula que és la que amb la complicitat dels sentits posa les coses de fora de nosaltres. Però alguna cosa (apareix) dintre de nosaltres, jo n'he dit l'angoixa, el buit, és difícil de dir, alguna cosa com el jo sóc sense ésser *res*; ni el pensar de Descartes; *res* i per tant *tot*; el no *res* que és el tot perquè el fa possible.»<sup>227</sup> En l'adonar-se que s'existeix, l'altra cara de la consciència d'ésser, la natura es determina respecte del no ésser del subjecte, igual que el subjecte es determina en relació amb el no ésser de l'anterior: els papers d'universal i singular s'intercanvien. En el nou estadi a que ens referim, el de la consciència objectiva, ja no s'esdevé així. És l'objecte concret, la destal, allò que es defineix en relació amb la resta d'objectes de la natura, que, aleshores, passen a ser vistos com a no sent, l'universal. La destal es determina, per tant, sota la categoria d'objecte, però no de l'objecte destal, en tant que concreció d'un mètode de combinar les propietats específic –és a dir, com a resultat de l'operació de l'enteniment implicada en el concepte—. Ho és de la noció d'objecte en general. Es defineix per relació amb la sensibilitat, i no en relació amb el subjecte d'aquesta sensibilitat. Correspon a una forma de consciència més evolucionada que la suposada en el mer fet d'adonar-se que s'existeix. Es tracta, com dèiem, d'un estadi superior de desenvolupament, però que encara és inferior al suposat en l'activitat de l'enteniment. Un estadi on l'objecte-un té per universal l'objecte-tots i on, per tant, aquest un pot, al mateix temps, ésser qualsevol altre. En tal mecànica es basa la llei de participació amb què Lévy-Bruhl caracteritza el

---

<sup>226</sup> Cita de Giambattista Vico de *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda*, extreta de l'article de Baldine Saint Girons, «Les universaux d'imagination: une invention de Vico», *Revue Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176.

<sup>227</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 85.



pensament primitiu. Llei en virtut de la qual es postula una «comunitat d'esperit» entre els éssers, que fa que una tribu pugui afirmar, notàvem més amunt, que són guacamais i un altre que són animals aquàtics –vegeu pàgina 78 d'aquest mateix capítol–. És aquesta la forma d'operar amb la realitat que, d'acord amb Hegel, és pròpia de la percepció, que «capta», diu, «com a universal allò que per a ella és el que és, i que dóna lloc al que el filòsof anomena universal sensible.»<sup>228</sup>

Recapitem: per a Galí la raó neix lligada a la consciència del transcendent –és el «cogito místic»–. Al seu entendre, el primer acte on la racionalitat es posa de manifest, contradient Lévy-Bruhl, fou el de la il·luminació del món sota la idea d'aquest Ésser que s'escola a través de l'experiència del pecat. Il·luminació que, a banda de desvetllar-li el món, al mateix temps el desvetllà a ell, com a subjecte, encara que sota la forma de receptivitat pura. Subjecte, per tant, que es sent viu en la solitud del no res indistingible, ja que el món, dèiem, citant Galí, se li apareix «barrejat, inconnex, monstruosament caòtic o monstruosament indistint fins d'ell mateix [...]»<sup>229</sup> Que és no res, per tant, respecte l'ésser de la natura i que és ésser respecte del no res que, tanmateix, l'envolta. L'home en aquesta situació descobreix la vida, l'alè vital de Bergson. La natura li és un caos perquè en ella no hi ha encara definits objectes. No hi juga cap idea aquí, sinó és la de l'ésser infinit, de manera que la relació amb el tot es produeix en el plànol de la simple vivència. Déu havia de ser la font on «eren totes les coses, del qual naixien totes, per tornar-hi totes.» La noció de divinitat, transposada d'aquesta manera en la natura, acomplia la funció d'unitat d'auto-consciència que, com hem vist, segons Kant, es pressuposa en l'acte de reunir les propietats sensibles i elaborar conceptes vinculats a objectes. En aquesta idea caldria veure-hi també l'esperit de Hegel. Unitat o esperit, però, que no es reconeixen a si mateixos en tant que tals, de manera que el seu punt de vista sobre les coses és de fóra de estant, com a subjectes, destacàvem abans, purament receptius, ja que no es reconeixen en res d'allò que senten, i que és, en el cas de Kant, formalment, creat pels seus actes. D'aquí el caràcter de pre-lògic que Lévy-Bruhl atribueix a la ment primitiva, en la qual «le surnaturel même fît partie pour [...] de la nature»; i, d'aquí, el concepte kantian d'il·lusió transcendental, del qual també ens hem

---

<sup>228</sup> Vegeu, G. W. F. Hegel (1985:135).

<sup>229</sup> Aquesta citació, ampliada, es troba a la pàgina 97 d'aquest capítol en nota 205.

fet ressò<sup>230</sup>. «[...] Tots els mots i tots els conceptes que van sorgint [en la ment del primer home]», nota Galí, «neixen com alguna cosa sobrenatural vinculades amb la divinitat que ho engloba tot». Així: «la primera idea clara [...] de la destal de pedra, serà la d'un objecte sagrat que fa sagrat o una mena de Déu, si es vol, el que el posseeix, com durant segles foren considerats com una mena de déus els que s'havien fet amos de la força i manejavaen la destal de pedra que podia fer l'home omnipotent.»<sup>231</sup> La naturalesa del vincle no és lògica, en el sentit en què ho entén Lévy-Bruhl –que vol dir que no és intel·lectual–, però sí racional. Ho és pel simple motiu que pressuposa allò pel qual es distingeix la humanitat: l'experiència del transcendent, que reverteix en la de la necessitat d'incorporar l'altre de si mateix i omplir el buit obert amb la desolidarització<sup>232</sup>. Experiència d'on deriva l'expressió «cogito místic»<sup>233</sup>, que parafraseja i fa de contrapunt a la de cogito cartesiana, partint de la base, que, per al nostre autor, són tots dos igualment racionals, per tal com arrelen en la mateixa experiència. Per a l'home dels orígens no es tracta d'un «penso, així doncs existeixo», sinó, d'un «tinc experiència de déu, de l'ésser, aleshores, existeixo». «La persistència, doncs, del factor místico-moral com a fonamental en la constitució de la raó», conclou Galí, «fa que el pas de la mentalitat prelògica a la lògica no impliqui una trencada o un canvi específic com pretén Lévy-Bruhl.» De manera que: «no costa gaire de demostrar que entre les dues mentalitats no hi ha incompatibilitat.»<sup>234</sup>

Assolida l'existència des de l'experiència del transcendent, «le fruit défendu» –parlem de l'existència del jo individual–, toca, ara, considerar la seva relació amb el món, el medi a través del qual aquest jo s'adona de si mateix.

---

<sup>230</sup> Vegeu pàgines 78 i 100, respectivament.

<sup>231</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat, 10, p. 16.

<sup>232</sup> Aquesta manera de considerar la racionalitat coincideix amb allò pel qual Hegel defineix la raó que anomena observant: «[...] la raó procedeix a *saber* la veritat, a trobar com a concepte allò que per a l'acte d'opinar i de percebre és una cosa, és a dir, a tenir en la reïtat només la consciència de si mateix. Per això, la raó té ara un *interès* universal pel món, ja que ella és la certesa de tenir presència en ell o bé la certesa que la presència és raonable. La raó cerca el seu altre, tot sabent que en ell no hi ha res més per a posseir que ella mateixa. La raó cerca només la seva pròpia infinitud.» Vegeu, G. W. F. Hegel (1985:242).

<sup>233</sup> Concretament, l'expressió és: «el cogito del primitiu havia de ser místic». A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat, 10, p. 16..

<sup>234</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 18.

## 2.4.2. La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories

L'adonar-se de si mateix anà lligat, com hem vist, a l'experiència de Déu. Aquesta és la conclusió de l'apartat anterior. És el cogito místic. Aquesta experiència, però, es veié acompanyada de la del temps. Fou aquesta una descoberta derivada de la vivència del buit que implicava la incomprensió amb què es percebia la natura. Mancat dels conceptes amb què determinar objectes; sense enteniment, però sí amb l'obertura al món que li suposava la consciència, l'home pogué copsar el pur esdevenir de les coses, el temps: la contrapart sensible de la unitat abstracte de l'Esser, és a dir, de la unitat d'apercepció transcendental, si seguim Kant, de l'esperit, si seguim Hegel, que el primitiu identifica amb Déu. L'exposició de la simple idea d'Ésser, no l'ésser això, l'ésser allò de l'objecte, sinó l'ésser tot o l'ésser ple, sobre el discórrer dels fenòmens aportaria aquell element d'identitat indispensable per a copsar tal discórrer i així fer l'experiència del temps. La successió dels instants havia de ser apreciable des de la unitat permanent de Déu. I, d'acord amb el que explicàvem en relació amb la determinació dels objectes, també aquí cada instant es contemplaria com una concreció d'aquest ésser tot, com el moment que, comprenent tots els moments, nega els altres. Aquesta experiència, que és la del no res, la del buit de la consciència o de la consciència en tant que temps, aportaria la base sobre la qual s'organitzaria la determinació dels objectes, consistent en aturar cadascun dels instants i elevar-lo a l'absolut, considerant-lo com una cosa en ella mateixa, com una cosa «en si»; segons una mecànica que Lévy-Bruhl recull sota el concepte de llei de participació –vegeu sobre això el primer apartat d'aquest capítol–. Mecànica, doncs, que es funda en un acte primer originari podem dir en virtut del qual el subjecte s'obre a l'ésser en general. Aquest acte és el que Kant anomena síntesi transcendental<sup>235</sup>, perquè es troba pressuposat en totes les altres síntesis, és a dir, en els diferents actes d'unificar una diversitat sensible sota un concepte o, el que ve a ser el mateix, però adoptant el punt de vista del pensament primitiu, que no és conscient de la realització de tal acte, és l'elevació a l'absolut, no d'un o altre instant de temps, sinó del mateix esdevenir dels

---

<sup>235</sup> «Entenc per síntesi», explica el mateix Kant, «en el seu sentit més ampli, l'acte de reunir diferents representacions i d'entendre la seva varietat en un únic coneixement», és transcendental quan «serveix de base a la possibilitat d'altres coneixements a priori.» A *KV* B103 i B151, respectivament.

instants de temps per a poder ser copsat com a tal esdevenir. No és que el subjecte aquí no hagi abstret les propietats de l'objecte concret, com explicàvem més amunt, i les identifiqui amb aquest, negant-los hi a tots els altres. Es tracta de no abstraure el món que se li manifesta dels sentits a través dels quals se'l capta, i, per tant, d'experimentar-lo com la successió de moments propis de l'esdevenir de l'absolut, com el continu esdevenir del mateix. Per al primitiu, així doncs, la dimensió temporal no fóra sinó la forma amb què la divinitat es manifestaria, i no la forma de la sensibilitat a través de la qual se'ls aprehèn. Des d'aquest punt de vista, en la descoberta de la natura enfront seu, igual que descobriria d'entrada el temps com a discórrer dels fenòmens, també s'adonaria de la seva pròpia existència en tant que sotmesa al temps. En la seva mirada sobre el món, Déu, com ja hem dit, suplantaria la unitat d'apercepció per mitjà de la qual s'experimenta la temporalitat dels fenòmens<sup>236</sup>. En la mirada girada sobre si, el món, identificat amb Déu, proporcionaria la mateixa unitat, en aquest cas per a apercebre's com a successió de vivències. És així com el jo es faria conscient del seu ésser, separant-se del flux de les impressions i posant la idea de divinitat a la base d'aquestes –actuant de substància–, de manera que es puguin considerar com l'expressió de l'esdevenir del mateix. Aquí és necessari fer un aclariment: per a què l'home fos conscient del món, ni que sigui sota la forma de caos d'impressions, era necessari la idea d'una unitat. D'una altra manera la multiplicitat, l'esdevenir dels instants esmentàvem fa un moment o el mateix caos, no fóra perceptible. Per tant: és en l'acte de posar Déu com a unitat que la multiplicitat sensible es cospa com a tal multiplicitat i el jo es desvetlla, desvetllant-se-li un món<sup>237</sup>; però, això sí, com hem vingut dient, i d'acord amb el que Hegel afirma en referència al moment de la certesa sensible, confonent el món de la seva experiència individual amb l'absolut. Atenent a aquest aspecte, doncs, bé es pot afirmar que Galí veu en la idea de Déu el desencadenant de la consciència del món lligada a la de l'individu. Pressupòsit d'aquesta manera de

---

<sup>236</sup> Per a Kant, «El principi suprem de la possibilitat de tota intuïció en relació amb la sensibilitat era, d'acord amb l'estètica transcendental, que tota la diversitat de la intuïció es trobava subjecta a les condicions formals de l'espai i el temps. El principi suprem de la mateixa possibilitat, en relació amb l'enteniment, consisteix en que tota la diversitat de la intuïció es troba subjecta a les condicions de l'originària unitat sintètica d'apercepció. En tant que donades, totes les diverses representacions de la intuïció estan lligades al primer d'aquests dos principis, en tant que necessàriament combinables en una consciència, estan lligades al segon. En efecte, si es prescindeix de la combinació, res no pot ser pensat o conegut a través de les representacions donades, ja que en aquest cas no comportarien l'acte comú d'apercepció *jo penso* ni s'unificarien, per això mateix, en una autoconsciència.» *KrV*, B136-137.

<sup>237</sup> Per això, Kant, en parlar de la síntesi transcendental, dirà que en ella es té «consciència, no de com em manifesto ni de com sóc en mi mateix, sinó simplement de què sóc.» *KrV*, B157.

considerar les coses, el constitueix el seu concepte d'objectivitat. Concepte, que ja hem vist que critica en Lévy-Bruhl, perquè, segons explica ell mateix, el sociòleg fonamenta la seva anàlisi del pensament primitiu en una teoria del coneixement en la qual l'objectivitat respon a una acte d'adequació a una realitat donada «en si» –vegeu, al respecte, pàgina 100, nota 213–. Per al pensador català, això fóra caure en la mateixa ambivalència del primitiu, en la mateixa il·lusió transcendental, de considerar possible la captació a través dels sentits d'allò que justament escapa d'aquests. Des del seu punt de vista, en canvi, l'objectivitat és sempre quelcom construït des de la ment. Ara, ho pot ser des de la ment en sentit individual, i aleshores l'acció és subjectiva, o intersubjectivament, posant en relació l'acció d'un amb les dels altres, i, per simetria, aleshores l'acció és objectiva. «Per nosaltres», aclareix Galí, «entre el subjectiu i l'objectiu només hi ha una sola diferència; és subjectiva tota activitat de l'home individual que no troba coincidència amb les activitats dels altres homes; quan això es produeix sorgeix el món que en diem entre els homes objectiu. Al nostre judici la conseqüència és obvia: només és objectiu el que l'home inventa, donant al mot inventa la seva doble significació típica: el que l'home troba o descobreix i el que l'home crea o es fa pel seu compte.»<sup>238</sup> Doncs bé, atenent a això, Galí entén el naixement de la raó, per la irrupció del transcendent, en el context de la consciència individual. «La consciència no es desvetlla», idea que s'afegeix a l'anterior, «en funció del món exterior com es creu equivocadament avui, que encara que la raó no sigui gaire evolucionada ja sabem que són pedres i mànecs i destrals de pedra i que fins tenim llibres de lògica i tot; es desvetlla en funció del món interior. El primer acte de consciència imaginable és el de l'home que es sent ell mateix.»<sup>239</sup>

Aprofundint en el sentit d'aquesta primacia de la vivència individual, per la qual, mitjançant la idea de Déu, el subjecte es coneix en la seva sensibilitat, es sent i sent el món: sent el flux de les impressions, hem dit, sotmeses al temps, sense que s'hagin pogut establir convertint-se en propietats d'un objecte; situats, doncs, en aquest estadi de desenvolupament, ens podem preguntar per l'element comú sota el qual es podria comprendre el conjunt dels homes. A tal pregunta hauríem de respondre que l'element en qüestió és la consciència sobre la pròpia individualitat, altrament dit, sobre

---

<sup>238</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 73.

<sup>239</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 10, p. 16.

la seva transcendència. És, a partir d'aquesta situació nova, abandonada la naturalesa purament animal, que l'home havia de refer la relació amb els altres i amb el món. Per això, nota Galí que «no hi ha cap dogma tan inconclús com el de l'absolut. L'absolut en què jo visc, i penso, i sóc; l'absolut per tant de la meva consciència i de la meva solitud.»<sup>240</sup> «El misteri de l'home sol», continua sobre el mateix, «[...] de l'ésser que es sent sol, és que es sent complet perquè es sent incomplet. És sol, es sent sol perquè coneix que es pot abastar, que porta en ell tots els elements per bastar-se ell mateix, perquè en ell porta l'absolut; però també es sent sol perquè sent o coneix el que manca a la seva solitud perquè pugui ésser completa, total, absoluta i es pugui satisfer d'ella mateixa.»<sup>241</sup>

Descobert el temps, l'home, segons Galí, hagué de discernir les categories: «és molt difícil de dir per on la raó lliure comença a obrir-se pas en el caos de la natura», explica el pensador català, «però sembla innegable que havia d'ésser pel més general o qui sap si pel que avui considerem més abstracte. Sembla evident que el primer que podia haver sentit aquell home primitiu enfront de la natura podia ésser l'escolar del temps en l'espai, com avui el veiem escolar en els rellotges, com el sent l'infant quan comença a allargar el braç per a copsar les coses o a córrer de quatre grapes en l'àmbit d'una cambra; res, per tant, de la psicologia empírica d'un Locke, ni potser del racionalisme d'un Descartes (ho he dit ja en altres llocs) muntats a base d'un home ja completament evolucionat, és a dir, l'home bíblic que ja ha estat capaç de donar nom a les coses. Si el nostre punt de vista és cert com ho demostra una psicologia més aprofundida i segura que la de Locke, el primer de la natura que hauria colpit (en el món purament sensible) aquell home desvinculat de la natura, haurien estat els valors categòrics; potser els que va trobar Kant; quantitat, qualitat, relació i modalitat. És més, com l'home hauria arribat a conèixer les coses concretes i a pensar si no hagués estat així?»<sup>242</sup> Dins el seu món

---

<sup>240</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 35, p. 60.

<sup>241</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 35, p. 61.

<sup>242</sup> La cita continua: «Això vol dir que Plató tenia raó. Les categories –els prototipus eterns– no les abstraïem, les portem a dins des dels començaments; més ben dit, si les abstraïem és perquè ja les portem a dins. Ara, però, cal preguntar: si vam començar a conèixer pel més abstracte per què l'home s'ha perdut en el món del concret, fins a perdre totalment de vista –excepte en casos privilegiats– el món del general sense el qual no hi ha hagut mai, ni hi haurà concret possible? Aquest és el misteri més pregon de viure humà que haurem d'anar descloent de mica en mica.» Vegeu, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 39, p. 70. I encara: «Què faltava, doncs, perquè l'home comencés a percebre el món sensible? No podia percebre'l en detall i en concret de cop i volta. Un altre dels errors dels filòsofs que creuen que es va del concret al general. Ja s'hi va del concret al general, i no sense una gran eficàcia, però abans cal que

individual absolutitzat, aquest home, havia de comprendre les diferents maneres d'expressar –o d'expressar-se– Déu: l'Ésser, això és les categories. La identificació d'aquestes s'havia de deure a la reflexió de la realitat virtual d'aquella idea sobre la realitat sensible que, per mitjà seu, d'altra banda, a l'home se li feia manifesta en tant que tal realitat. De la mateixa manera que Kant concep la deducció de les categories derivada de l'exposició de la unitat d'autoconsciència o de l'apercepció transcendental, punt de vista pel qual el subjecte es copsa a si mateix com a subjecte creador –o com a fonament de la relació entre l'objecte sensible i l'objecte virtual, explicàvem més amunt– sobre la mera forma com es reben els fenòmens, és a dir, el temps, d'on aquelles no serien sinó les diferents maneres d'expressar-se a si mateix; el Déu del primitiu, substituït d'aquesta autoconsciència, ho fa en els fenòmens considerats com a coses «en si». Continuant el paral·lelisme, mentre en Kant les categories, els conceptes purs, constitueixen les diferents maneres en què la unitat pura del jo –el jo en el qual coincidim tots, col·lectiu–, s'expressa en la també pura –també col·lectiva– pluralitat del no-jo<sup>243</sup>; en el primitiu, segons Galí, les categories sorgirien de les maneres de mostrar-

---

existeixi el concret. Hi anem ara, hi anaren els primers filòsofs i científics, fins amb gran rapidesa; però cal preguntar el que no solen preguntar-se els filòsofs encara que ho intueixin, quants centenars de mils anys s'han passat per a crear el concret? Tornem a repetir el que ja hem dit altres vegades: el concret el creen els mots no pas l'atzar ni sense res, com es podria creure sinó els mots que corresponen a aquella especificitat nerviosa que l'home animal porta d'una manera indefectible i no pas d'una manera immediatament concreta sinó d'una manera necessàriament general. I aquest sentir general –també ho hem anticipat no fa gaire– ja no és propi de l'home animal sinó de *l'homo faber=homo sapiens*; neix amb l'angoixa de la consciència, amb el buit del temps; amb la responsabilitat de la llibertat. Heus aquí com també és contradita la negació capital de Locke, la que el va moure a formalitzar el seu sistema, el seu desig de negar les idees innates afirmada per Descartes. Idees innates reals en el sentit de Plató no pas d'una manera exacta, sí enteses com a matrius però les matrius categòriques de tota mena d'idees; aquestes són al començament de tot a la base de tot com ho percaen la psicologia de la forma i la fenomenologia.» *Ibidem*, p. 79.

<sup>243</sup> Referint-se a la síntesi transcendental, Kant dóna la següent explicació: «els conceptes purs de l'enteniment es refereixen, a través del mer enteniment, als objectes de la intuïció en general [l'escolar-se del temps de Galí], independentment de si aquesta és la nostra o qualsevol, sempre que sigui sensible: Però, per aquesta mateixa raó, tals conceptes són meres formes del pensament a través de les quals no coneixem encara cap objecte determinat. La síntesi o combinació d'allò divers [l'escolar del temps o el no res del català] en ells tan sols es referia a la unitat d'apercepció i constituïa així el fonament de la possibilitat del coneixement *a priori*, en la mesura en què aquest es basa en l'enteniment. Per tant, la síntesi no només és transcendental, sinó també purament intel·lectual [sobre el temps]. Però, des del moment en què hi ha en nosaltres certa forma d'intuïció *a priori* basada en la receptivitat de la facultat de representació (sensibilitat), l'enteniment pot, en virtut de la seva espontaneïtat, determinar, mitjançant la diversitat de les representacions donades [de nou el no res], el sentit intern [el jo] d'acord amb la unitat sintètica de l'apercepció i pot així pensar la unitat sintètica de l'apercepció de la diversitat de la intuïció sensible *a priori* [la representació de Déu del primitiu] com a condició a la qual necessàriament han de sotmetre's tots els objectes de la nostra intuïció (la humana). D'aquesta manera, les categories, com a formes del pensar, obtenen, doncs, realitat objectiva, és a dir, aplicació a objectes donats en la intuïció, però solament en tant que fenòmens, ja que només d'aquests en podem tenir intuïció a priori.» *KrV*, B150-151.

se Déu sobre un temps absolutitzat. Així, aquest es pot mostrar, com a unitat de la pluralitat d'instants, cosa que dóna lloc al concepte de totalitat de temps; com a realitat de què s'omple cadascun dels instants constitutius la dita totalitat –les impressions pures fixades sota la forma de propietats–; com a relació entre aquests diferents instants, fet pel qual assolim el concepte d'objecte, no l'objecte, tal i com hem vist que el pensa el primitiu, identificat amb un contingut concret, sinó el concepte d'objecte en general; i, finalment en la seva forma d'ésser, ja que els objectes poden ser considerats com a existents, tan sols pensables, o bé necessaris<sup>244</sup>. Apel·lant a les categories i a la forma pura del temps, Kant ens ofereix la carcassa, l'ossamenta, a partir de la qual opera el subjecte per tal que el seu punt de vista sobre la realitat sigui coincident amb el de tots, sigui, doncs, d'acord amb això, objectiu. La sobreposició del punt de vista sobre si mateix, en tant que subjecte creador, que és la unitat d'autoconsciència, sobre les condicions de la sensibilitat buides de tot contingut, té el seu corresponent objectiu en l'anomenat objecte transcendental. En la mesura, doncs, que l'home individual es situa en la perspectiva de tal subjecte, aconsegueix que la seva activitat, els seus judicis, el seu coneixement, esdevinguin objectius, que vol dir compresos per tots. L'home dels orígens a que remet Galí, aquell que neix a la consciència, recolzant-se en la idea de Déu, s'hauria reflexionat ell mateix sobre el caos inicial de la natura, prenent el seu punt de vista empíric com a transcendental. En el primitiu aquest primer acte de síntesi pel qual, segons Galí, «es sent ell mateix», i la realitat d'allò que no és ell, afegim nosaltres, se li manifesta com a tal realitat, davant seu; aquest acte, diem, es duria a terme sense que s'hi reconegués com a autor. No s'adonaria que rere el fet de posar la multiplicitat sensible sota la idea de Déu –aquella de la que Galí diu que omplia el pensament–, s'hi amaga la seva persona com a subjecte de tal acte. Abocat a l'ésser, es percebria respecte d'un tot del qual el seu jo és qui en nodreix la unitat. Seria una primera forma de comprensió, mística, certament, per la qual l'individu se sap viu; i, en tant que forma de comprensió, implicaria ja un principi de raó.

---

<sup>244</sup> En aquest sentit, Kant, explicant allò que «[...] l'esquema de cada categoria conté i fa representable», menciona: «el de la magnitud, la producció (síntesi) del temps mateix en l'aprehensió successiva de l'objecte; el de la qualitat, el fet d'omplir el temps o la síntesi de la sensació (percepció) amb la representació del mateix; el de la relació, el llaç que lliga les percepcions entre si en tot temps (és a dir, d'acord amb una regla de determinació del temps); el de la modalitat i les seves categories, finalment, el temps mateix, en tant que correlat que determina si un objecte pertany al temps i com ho fa.» *KrV*, A145, B184.



Galí veu en la irrupció de la idea de pecat el factor desencadenant de tal acte. L'obertura al món, doncs, des del seu punt de vista, es produiria en virtut de la força procedent de la idea de l'Absolut Altre, Déu, per la qual l'home entraria en contradicció amb els seus instints: és tracta de la idea del pur donar-se. Un donar-se, però, que, en ell, és objecte d'intuïció i que actua, segons els seus mateixos termes, com a «excitant d'ordre místico-moral»<sup>245</sup>. La idea, per tant, es forja en funció d'alguna cosa que va més enllà del jo i és aquesta alguna cosa la que cristal·litzada en l'ideal el separaria, el des-solidaritzaria del món viscut d'acord amb els instints. Si atenem a Kant, però, les coses van d'una forma diferent. La força que des-solidaritza i que provoca el primer acte de síntesi ja no és quelcom diferent a la raó. Allò propi d'aquesta és produir-se en llibertat, espontàniament. I es produeix en llibertat perquè, com el mateix filòsof alemany explica, és ella, la raó, la que «crea la idea d'una espontaneïtat capaç de començar a actuar per si mateixa»<sup>246</sup>. En Kant la projecció de la idea de Déu que el subjecte realitza sobre el món, ja no és la conseqüència d'una força transcendent de la qual se'n té una intuïció mística, a la manera com ho interpreta Bergson, per exemple, o a la de Galí. Fóra aquesta intuïció de la raó sobre si mateixa la que promouria l'atracció que faria que l'home creés per ell mateix, és a dir, actués com si en la seves accions tots els homes hi estiguessin compresos –en concordança, per tant, amb la definició de subjecte transcendental–. Per a Kant, la força creadora, que Bergson i Galí situen més enllà de la raó, resideix en aquesta mateixa capacitat. I, pel que fa a això, la coincidència amb Hegel, al nostre entendre, és plena. També en aquest segon és la raó la que intuint-se ella mateixa, esdevenint, com hem explicat, esperit, adquireix l'absoluta consciència sobre si. En ambdós casos la raó és l'encarregada d'engendrar la idea a través de la qual l'home comprèn el món. Cal tenir en compte, pel que fa a Kant, que l'afirmació al voltant de l'espontaneïtat de l'activitat de la capacitat racional, està extreta, precisament,

---

<sup>245</sup> Vegeu nota 202 pàgines 95-96 en aquesta mateix capítol.

<sup>246</sup> *KrV* B561. Al llibre primer de la Dialèctica Transcendental, en la secció segona dedicada a les idees transcendents, en aquesta mateix sentit que venim explicant, Kant exposa que «per idea entén un concepte necessari de raó del qual no es pot donar en els sentits l'objecte corresponent. Els conceptes purs de raó que ara considerem són, així doncs, idees transcendents. Són conceptes de la raó pura, ja que contempnen tot coneixement empíric en tant que determinat per una absoluta totalitat de condicions. No són invencions arbitràries, sinó que vénen plantejades per la naturalesa mateixa de la raó i, per això, es refereixen necessàriament a tot l'ús de l'enteniment.» *KrV* B383-384 D'altra banda, sobre aquesta qüestió de l'espontaneïtat de la raó en Kant i les conseqüències filosòfiques d'aquesta tesi, resulta molt interessant i aclaridor el capítol I, "L'ambigüitat transcendental: la retòrica de la Il·lustració" del llibre de Stanley Rosen, *Hermeneutics as politics*; trad. cat., Xavier Ibáñez Puig, *Hermenèutica com a política*, Barcelonès d'Edicions, Barcelona, 1996.

de la secció dedicada a la dialèctica generada per la idea de món. Dialèctica que es genera perquè, a l'igual que la raó observadora de Hegel, aquesta pretén identificar una causa primera dels fenòmens, que escapi de la cadena de causes per les quals es vinculen tots, i que, per tant, contempli una naturalesa transcendent. Tal concepte és, precisament, el de causalitat espontània, i aquesta és una idea que, com hem vist, crea la raó. No és el resultat d'una intuïció sobre una espontaneïtat sobrevinguda, que s'imposa des de fora. Ben contràriament, és el reflex de la seva pròpia activitat de creació. Que vol dir que l'home es des-solidaritza, es separa de la natura, perquè sí. Entenguem-nos: en Bergson i en Galí, la llibertat és dinamitzada per la mediació d'un Altre, en Kant i també en Hegel aquesta ho fa per mitjà de si mateix. En els dos primers, la llibertat es cospa com a acte de donació. En els segons, com a llibertat a seques. Per aquest segon biaix, tot es resol en un desdoblament subjectiu. Ara, i aquest és un aspecte important que diferencia els dos pensadors alemanys: en Kant el desdoblament és de l'home a l'home, en un sentit universal o col·lectiu, restant tot lligat, així, a una llibertat transcendental, sense contrapart transcendent; de manera que el subjecte concep el seu món d'objectes sustentant-se en una llibertat que no entén o no viu com a donació; en Hegel, el dit desdoblament és de Déu a Déu i, com a conseqüència d'aquest, és com cal que siguin considerats els homes –ja hem dit al començament d'aquest capítol que en el filòsof de Jena el problema de la consciència s'aborda des de dalt–.

Ara, la raó, aquesta capacitat d'actuar lliurement –amb independència dels instints–, com destaca Galí, no sortí «tota armada com Pal·las del cap de Zeus»<sup>247</sup>. Li fou necessari anar-se «alliberant, anar «descobrint l'univers» i descobrir-se «ella mateixa lentament, feixugament, llargament»<sup>248</sup>. Aquesta és una altra diferència que es constata entre Galí i el filòsof prussià i, de fet, per ser més exactes, entre Galí i Hegel, d'una part, i Kant de l'altra. Per què? Perquè el darrer parteix de l'home ja fet i complet, d'aquella manera que Galí hem vist que critica en Locke i Descartes –a cita 242, pàgina 111 d'aquest capítol–, és a dir, amb totes i cadascuna de les seves capacitats intel·lectuals ja desenvolupades. És en aquest punt que ens sembla que cal entendre la tasca empresa per Hegel a la seva *Phänomenologie des Geistes*. En l'obra esmentada s'oferiria el punt de vista genètic que en Kant faltaria. Ja hem dit que Hegel concep la història com la

---

<sup>247</sup> L'expressió és del mateix Alexandre Galí. Vegeu, cita 174, p. 81-82.

<sup>248</sup> Parafrasegem Galí, en cita 134, p. 63 del capítol anterior.

realització de l'esperit: l'equivalent, hem dit, l'infinít donar-se, Déu, que Kant identifica amb l'espontaneïtat de la raó. Hegel fent la genealogia, doncs, d'aquest infinit donar-se, faria una cosa molt semblant a la que pretén dur a terme Galí amb el seu assaig sobre els orígens de la moral. Per al fílosof de Jena, el progrés de la raó avança cap a la plena universalització de la seva activitat<sup>249</sup>, com Galí, de l'individual al col·lectiu, fins assolir la posició del subjecte transcendental kantian. La de l'individu que en els seus actes es desenvolupa contenint la humanitat sencera i, per tant, que es comporta sense rastre d'egoisme. En la mesura que això s'entén com a realitzat, la distància entre allò que és l'absolut, l'esperit absolut, i els homes desapareix. I desapareix perquè, sent coherents amb Hegel, i tornant al que hem notat abans, no hi ha un veritable hiatus entre els dos extrems. L'esperit, com en Kant, en tant que espontaneïtat actua des del començament i és per això que s'arriba a la identificació total. Actua en l'home des de l'inici, primer virtualment, alienat o no conscient de si mateix, i després ja autoconscient: contemplant-se en el món d'objectes creats per ell. Quedem-nos, però, amb què és absolut, cosa que significa, i això diferencia molt significativament a Hegel de Kant, i encara més de Galí i Bergson, que l'home, actuant com a esperit absolut, no només defineix el món de cara als altres en general, intersubjectivament o transcendentalment, sinó també transcendentment, dit d'una altra manera, els objectes, en tant que vistos des de si, es comprenen en la seva total veritat, a saber, com a noïmens o coses «en si», perquè són respecte de Déu. És l'ésser diví, l'Absolut Altre, en aquest cas, qui es descobreix rere l'acte de síntesi<sup>250</sup>. És Déu que es reflexiona a si mateix: es desdobra posant-se com a unitat autoconscient, essència universal, a fi de comprendre sota seu el conjunt dels éssers que formen la “seva” realitat concreta; i es desdobra, a l'ensem, en tant que autor del desdoblament assenyalat, esdevenint aleshores consciència de la

---

<sup>249</sup> «[...]la *substància* i l'essència universal, igual a sí mateixa, permanent —és el *fonament* irreductible fonament i sense permutes, com també el punt de partença de l'actuació de tots, llur fi i llur objectiu, com l'en si pensat de tota autoconsciència—», diu Hegel, a Nota 174, pàgina 82 d'aquest mateix capítol.

<sup>250</sup> Respecte d'aquesta qüestió, Galí assenyalava que Hegel «d'una manera senzillíssima, resol el problema d'aquell home social que Rousseau sostraiet-lo al dret diví deixava orfe d'un sosteniment tan absolut i tan exigent almenys com el de la natura mateixa. Això era inacceptable i incompreensible per una ment alemanya i així Hegel impossibilitat de tornar enrere i posar altre cop l'home social en mans de Déu, el fa llei d'ell mateix. El separa de la natura d'una manera encara més absoluta que Rousseau i el construeix dins la història; una història que l'home mateix es va fent i té per tant la seva realitat més profunda en l'esdevenir. L'home és el seu esdevenir, però no esdevenir fatal sinó un esdevenir que ell s'ha anat fent per llei pròpia; la natura no té història, només l'esperit té història i el temps de l'esperit és creador, es nega i es depassa constantment a mesura que es desenvolupa. És per tant, dialèctic.» I, més endavant, referint-se a la dialèctica hegeliana es pregunta que si «la llei de l'home és el moviment», «cap a on» és «cap a Déu? cap a l'absolut o en l'absolut com vol Hegel?» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat, 9, p. 6 i apartat 51, p. 120-121, respectivament.

consciència, consciència pura o absoluta llibertat<sup>251</sup>. Els homes que han assolit aquest grau de consciència, fent l'equivalència a la figura del místic de Bergson, són aquells que han fet seu el punt de vista de Déu.

Així, segons el nostre autor, allò que en la filosofia de Kant, constitueix la síntesi transcendental en la ment del primitiu es tradueix en un contemplar el món a la llum de la força que n'ha provocat la seva des-solidarització: «aquell Déu», l'essència universal de Hegel, «[...] que no era enlloc i era sempre present i sorgia implacable del fons del miserable ésser del primitiu, per a emplenar tot el que era i podia ésser.[...] Déu en el qual eren totes les coses, del qual naixien totes, per tornar-hi totes»<sup>252</sup>. Encara ens cal dir, al respecte d'aquest acte, que, si bé en Hegel i en Kant l'exposició sensible de la divinitat, en realitat no seria tal sinó la del propi subjecte, la raó, en el segon, el filòsof de Königsberg, l'exposició esmentada tindria lloc sobre la condició formal de la sensibilitat, la dimensió temporal, i deixaria fora allò que correspondria a l'ésser del contingut –com a cosa, per tant, transcendent–; en el primer, per contra, essent Déu qui es reflexiona, amb l'acte ja posa l'ésser, perquè aquest és l'expressió de si mateix. Es tracta d'una reflexió, en definitiva, sobre una sensibilitat infinita per la qual es poden copsar els aspectes també infinits de l'Ésser que es reflexiona. Feta aquesta puntualització, si ara atenem al cas de l'home primitiu, cal observar que el resultat de tal acte condueix a allò que Hegel anomena alienació<sup>253</sup>. D'aquí el sentiment de fatalitat amb què els pobles que es mantenen en un estadi poc desenvolupat de la consciència interpreten l'esdevenir. Tot passa segons la voluntat d'aquest déu, a qui cal accontentar. Un Déu que es mostra, dèiem més amunt, citant Galí, «absolut, exigent, insaciable, que no en tindria mai prou, fins a la fi dels segles»<sup>254</sup>. El món, des d'aquesta perspectiva, és vist com a quelcom aliè i absolut. Tal és la conseqüència de l'acte de síntesi a que ens

---

<sup>251</sup> En aquest sentit el filòsof de Jena, argumenta que «L'esperit en la seva veritat simple és consciència i col·loca els seus moments l'un fora de l'altre. L'acció el separa en la substància i en la consciència d'aquesta mateixa substància, alhora que separa tant la substància com la consciència. La substància, com a *essència* universal i com a *fi*, irromp enfront de si mateixa com la realitat efectiva *singularitzada*. El medi infinit és l'autoconsciència que, essent *en si* unitat de si mateixa i de la substància, ho esdevé ara *per a si*, uneix l'essència universal i la seva realitat efectiva singularitzada, eleva aquesta a aquella i actua èticament –alhora, abaixa aquella a aquesta i duu a terme el fi, la substància només pensada.» G. W. F. Hegel, vol. II (1985:13).

<sup>252</sup> Vegeu cita 219, p. 101 del nostre treball.

<sup>253</sup> Sobre el concepte alienació en Hegel vegeu el que hem explicat al subapartat “Raó i enteniment en Hegel” d'aquest capítol, concretament a la pàgina 85.

<sup>254</sup> A pàgines 97 i 100 d'aquest mateix capítol.

venim referint, que Kant denomina transcendental, com hem ja assenyalat, i que bé podem qualificar d'originària per tal com, amb ell, l'home es descobreix com a ésser en el món sotmès al temps. Es tracta d'un món alienat, del qual es sent des-solidaritzat, però, és ja, tanmateix, un món humà. Món que es troba a la base del pensament primitiu, de la mateixa manera que es troba a la base de tot pensament: «tenim, doncs», explica el pensador català, «que l'home, només de néixer, s'aliena.» I, acte seguit, afirma: «l'alienació és la llei més profunda i més inviolable de la seva vida»<sup>255</sup>. Això és així perquè posa com a condició del desenvolupament del jo, en tant que subjecte de llibertat, llibertat de creació, l'objectivar-se en l'altre o a la llum de l'altre, sigui aquest altre el món. Per a Galí, l'acte, que n'hem dit de la síntesi originària, l'equivalent a la transcendental kantiana, en tant que a través seu l'ésser es manifesta als ulls de l'home, i pel qual es produeix l'adveniment de la consciència, aquest acte, diem, no és causat per l'espontaneïtat de la raó. Té lloc com a efecte del transcendent sobre la raó. «El fet religiós –donant al mot religió el sentit genèric que ha de tenir– és un fet primer. Vull dir que és un fet *sine qua non* vinculat amb la naturalesa humana. [...] Quant a l'alienació religiosa és una altra cosa; és en relació a la religió com el cos material en relació a la vida, a l'ensem necessari i secundari i com a secundari informal. [...] la veiem començar per déus locals. Localíssims, gairebé familiars que duren anys i panys [...].»<sup>256</sup> Es tracta d'uns déus antropomòrfics, que apareixen en paral·lel a la divinització de la natura.

Refem el camí recorregut. L'home, segons Galí, adquirí la condició d'humà, en el moment que el món, al qual el solidaritzaven els instints, s'esfondrà. Amb l'esfondrament sobrevingué l'experiència del buit, i, en relació amb aquest buit, experimentarà alhora la plenitud, la de l'Ésser, sota la forma d'una amalgama, de formes, colors, gustos, olors, etc., sense determinar. Constituïa aquest Ésser divinitzat una mera idea amb què defugir la vivència del *nèant*, que dirien els existencialistes, a que l'abocava la presa de consciència? És així com, si fem cas de l'autor, els moderns existencialistes es trobarien amb l'antic primitiu. L'angoixa de tots ells arrelaria en el mateix tipus d'experiència: «Fa somriure una mica», nota Galí en un to desenfadat,

---

<sup>255</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 45. El mateix apuntàvem més amunt, a “De Déu a la raó”.

<sup>256</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 49.

«que un primitiu pugui sentir l'angoixa del buit o pugui conèixer el *néant* com Sartre.»<sup>257</sup> És un buit experimentat en relació amb allò que l'envolta i que, per contra, paradoxalment té el seu origen en l'impacte de l'absolutament ple. «La consciència», conclou el filòsof català, «és contradicció [...] perquè l'ésser desvetllat [...] es funda en un no ésser.»<sup>258</sup> Abundant sobre la mateixa qüestió, en un altre lloc diu: «la consciència és el buit insondable de l'ésser, sense ésser res. Era aquest buit aleshores i encara l'és avui, que el tenim tan poblat de coses. És el buit del temps quan les coses ens desapareixen; el buit de no saber amb què emplenar la vida; el tedi quan hem abusat de les coses; l'horror del no res quan veiem la inanitat de les coses i ens acarem amb el buit de l'ésser; el buit que ens acora quan deixem els plecs acostumats, quan ens deixen els éssers estimats, quan ens visita la mort [...]»<sup>259</sup> Sota l'imperi dels instints, l'home vivia immers en l'ésser, sense perspectiva sobre el seu esdevenir –el pas del temps, de què hem estat parlant–. La mort era un fet que a l'home animal li sobrevenia. Tot ho deuria viure en aquesta etapa com un continu ara. Per trencar amb això, i donar lloc a la consciència temporal, calia poder fer objecte d'experiència la possibilitat del deixar d'existir. I és en relació amb aquest fi, el deixar d'existir o la mort, que trenca amb l'esdevenir de l'ésser, que el present viscut es percebia com un trànsit d'un passat cap a un futur, i, encara més, com un pas del món existent a un altre de transcendent, que està per venir. En definitiva, amb la consciència, a més de descobrir-se el jo acarat al no-jo

---

<sup>257</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 42.

<sup>258</sup> La idea de l'home com a ésser de contradicció ha estat desenvolupada per Raimon Galí, fill d'Alexandre. La trobem en el seu llibre *Els camins de l'estimar* en la forma de l'ambivalència en què viu la persona, situada sempre entre la força egoista de l'instint i allò que ell en diu la puresa de cor. Ambivalència que genera una dialèctica, la qual, segons Raimon Galí, només es resol i es supera a través de l'estimar. D'aquí el títol de l'obra. Al centre mateix de la vida humana hi ha la contradicció. Per això el Fill de l'Home va esdevenir-ne el Signe. La contradicció serà sempre la gran descoberta de la nostra vida d'homes –amb resultats personals ben divergents, però que ens marcaran per sempre. No l'escamotejarem; haurem d'assumir-la. Com la Hidra, tants caps com li tallem, reapareixeran en nova forma. La descoberta de la contradicció –i amb ella la descoberta del mal– en el cor mateix de la nostra condició d'homes és la prova central de la nostra existència. Assumir la contradicció sense renunciar a la innocència és la puresa de cor.» A Raimon Galí, *Els camins de l'estimar*, Igualada, 1981, p. 41. Aquesta mateixa idea per la qual s'entén la vida de l'home marcada per la contradicció que hem assenyalat, és la que aporta un fil conductor –un fil roig diria l'autor– a l'obra magna del mateix Raimon Galí. Ens referim a *Signe de contradicció*. Set volums dedicats a l'estudi de la història de Catalunya, considerant els fets des del punt de vista de la condició humana concebuda tal i com hem dit. «La contradicció, arrel mateix de la condició humana, la trobem en el més profund de l'ànima col·lectiva dels pobles.» Vegeu contraportada de *Signe de contradicció* I, “La Catalunya d'en Prat”, GEN, Barcelona, 1985. Pel que fa a l'obra de Raimon Galí, constitueixen un punt de referència orientador els articles de Jordi Sales i Coderch publicats a la revista *Relleu: El testimoni de Raimon Galí*, n° 87 Gener-març 2006; *En què confiem. Reflexions sobre les Memòries de Raimon Galí*, n° 85-86, Juliol-desembre 2005; *Mestre de l'honor d'un poble*, n° 83-84, Gener-juny 2005.

<sup>259</sup> A Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 35.

de la natura i el temps, també es descobrí davant el no-jo de la mort i l'etern. En els animals, com dèiem, el fet de morir és una cosa que sobrevé, en l'home és el fet fonamental: un *Faktum*, que és objecte de pensament, i a la llum del qual, paradoxalment, potser, hauríem de dir contradictòriament, es fa present la vida<sup>260</sup>. La consciència del pecat féu l'home coneixedor del seu ésser en tant que mor. A diferència de tots els altres éssers que poblen la natura, l'humà, subratlla Galí, al·ludint el seu admirat Pascal, és aquell que «sap que mor [...]».<sup>261</sup> «L'homme n'est qu'un roseau», afirma el pensador francès, «le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.»<sup>262</sup> Un altra manera de formular el mateix, agradosa al nostre autor és aquesta altra: «L'home neix quan l'animal s'adona que hi ha alguna cosa que no comprèn; el dia que l'home ho compregui tot deixarà d'ésser home i esdevindrà animal.»<sup>263</sup> Cal recordar, en relació amb això, l'experiència dels personatges bíblics Adam i Eva. Pares de la humanitat, en el moment d'abocar-se al coneixement, es descobriren nus, sense protecció, i sota la condició de mortals.

---

<sup>260</sup> En relació amb això, entenem que es poden relacionar les anàlisis de Galí al voltant dels sentiments i les mocions i la seva expressió física o somàtica. En els animals només es produiria l'expressió somàtica d'aquells, i constituiria un mecanisme biològic de defensa de la vida. En ells no es donaria el dolor entès com un sentiment, sinó el dolor en tant que mitjà per a evitar l'extinció de l'individu i preservar l'espècie: «Dos escolis abans de prosseguir. Se'm presenta per incert la prou coneguda teoria perifèrica de l'emoció de James-Lange: no plorem perquè estem tristos sinó que estem tristos perquè plorem. Avui dia l'emoció és un teixit inextricable de sotrats somàtics o perifèrics i daltabaixos mentals; però la prioritat donada per James-Lange als sotrats somàtics, ben destriada qualsevol emoció potser veuríem que es manté. I es manté d'acord amb la gènesi de la consciència del dolor: primer com hem vist han estat milenars de segles i d'espècies els traumatismes i les violències amb les reaccions purament fisiològiques o fisico-químiques per defensar la vida, és a dir, primer les llàgrimes i després, molt més tard, molt tard, és a dir quan el sol de la raó és ben alt, la tristesa que potser no hauria vingut mai si les llàgrimes no anessin associades a tantes i tantes coses.» A A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 36, p. 63.

<sup>261</sup> Trobem en diversos escrits aquesta cita de Pascal. Cita extreta de la seva obra pòstuma *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Val a dir que entre la documentació inèdita descoberta hi ha un assaig dedicat a la figura d'aquest pensador. La seva influència sobre Alexandre Galí és un fet evident.

<sup>262</sup> Pascal, *Pensées* (1670), fragments 347 et 348 dins l'edició de Léon Brunschvicg.

<sup>263</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 78.

### 2.4.3. La llibertat

Fou així: descobert en la seva condició mortal, deslligat de la natura i contemplant la vida com un buit immens, que l'home també prengué consciència de la llibertat amb què podia actuar. S'adonà de la substància i de ser subjecte d'acció. Davant el caos de la natura, tot estava per fer. «El buit de la consciència», destaca el filòsof català, «és evidentment la llibertat. On no hi ha res tot s'hi pot construir o s'hi pot encabir»<sup>264</sup>. I encara, al respecte del mateix, afegeix: «es podrien establir una seguida d'equacions, solitud = consciència del buit, del no res = consciència del temps = llibertat.»<sup>265</sup> Aquesta última l'autor l'entén com a capacitat de fer, o millor, de crear, i no tant com a capacitat de triar entre una diversitat d'opcions. Així, la revelació del transcendent, a més d'obrir la consciència a l'existència, i, amb ella, a l'apercebre's del temps, allora, féu de la raó, un vincle entre el transcendent i la realitat sensible que es posa de manifest mitjançant l'aptitud d'intervenir en aquesta realitat. Creant en ella noves situacions, i fent possible, per tant, l'establiment de nous ordres, ja no, o no exclusivament, basats en els instints<sup>266</sup>. D'acord amb aquesta aptitud d'intervenir, o de crear a què ens hem referit, podia refer les relacions amb la natura de la qual s'havia deslligat, transformant-la això sí, en un ordre moral, i ja no merament natural; podia, per tant, instituir una segona o doble natura, com diu Galí<sup>267</sup>; i, sobre aquesta segona naturalesa, sentir-se igualment estranyat o dessolidaritzat –valgui l'exemple de Sartre i els existencialistes moderns–. I sobre l'estranyament confegir un nou ordre, i sobre aquest encara un altre, i un altre, i així fins que el desig de plenitud, de comprendre l'ésser en què es manifesta l'Altre – que és infinit donar-se–, es vegi satisfet i el sentiment del buit eliminat. En aquest sentit el nostre autor exposa: «Jo diria que l'home amb la seva consciència o la seva raó, és l'ésser que pot passar d'un gra de temps a un altre gra de temps. Creador d'estructures i

---

<sup>264</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 46.

<sup>265</sup> *Ibidem*, apartat 37, p. 64.

<sup>266</sup> A l'assaig *El món moral* Alexandre Galí exposa que, a diferència dels animals, la manera natural d'ésser de l'home no es guia per l'adaptar-se a les condicions de l'entorn, sinó el transformar aquestes condicions per adequar-les als seus desigs: «Però s'esdevé que l'home és un ésser ben particular [...]. Li agrada adaptar-se contra natura. No és ocell i li agrada volar, no és peix i li agrada viure sota l'aigua com els peixos, es cobreix de pèl com l'ós per viure entre el glaç, i es despulla com un rèptil, per afrontar les temperatures més elevades que puguin suportar els éssers vivents. Aquesta manera d'ésser tan extraordinària trasbalsa per complet el concepte d'adaptació. Per raó d'adaptació, quan es deixa anar al buit hauria de caure amb un moviment accelerat que la matemàtica fixa, i s'esdevé que no cau, que amb les seves manyes, sap com l'arbre pujar ensús.» A. Galí, *El món moral*, apartat 8, p. 38.

<sup>267</sup> Vegeu, per a això, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 74.



violador d'estructures. Quan inventa la destal de pedra crea una estructura en un gra de temps; quan descobreix el coure viola l'estructura de la pedra i n'ha de constituir una altra; una estructura vol dir una forma d'estabilitat; una mena de temps, un gra de temps que s'allarga, s'estira fins a la maduresa de l'estructura, una mena d'eternitat jo diria en la qual l'instant i l'eternitat es confonen.»<sup>268</sup> I, en un altre moment, en relació amb aquesta capacitat creadora de l'home assenyala, d'una manera que ens sembla ben aclaridora: «La naturalesa en ella mateixa, en les últimes determinacions físiques, és ara i sempre un caos. I ve l'home, l'esperit, i diu: sia feta la llum i es fa la llum; que es faci la divisió del cel i la terra i es fa la divisió del cel i la terra; sigui feta l'electricitat (en els primers moments l'esperit, l'home, no ha tingut temps per a tot. Per això el Gènesi no parla de l'electricitat) i es fa l'electricitat. No és treball petit de poder dir: això és una pedra. És tan formidable com crear la pedra. És un dogma. Però el dogma se'ns pot desfer perquè ara resulta que el que ens crèiem que només era una pedra és carbonat de calç o el que ens crèiem que era un terratrèmol, és un moviment sísmic.»<sup>269</sup> És clar, cada institució d'un ordre nou, amb l'adveniment, segons la seva expressió, d'un nou gra de temps, hi hauria implicat la destrucció d'un de vell. Aquesta manera de concebre l'acció de l'home en el món fonamenta una concepció de la història. Concepció en la qual allò que actua com a motor dels esdeveniments és l'experiència del no-res, experiència, que, com hem anat explicant, suposa l'aparició de la raó. En unes altres paraules, la història, entesa sota la idea d'aquest desig per omplir el buit originari, no fora sinó el desenvolupament de la raó, allò a que justament dedica el seu estudi, *Assaig sobre els orígens*, Galí. On Marx veu una lluita la lluita de classes, Hegel el moviment de l'Esperit, i Henri Bergson l'*èlan vital*, Galí troba l'agulló del buit. «Hegel es limita a presentar les cames, negació i afirmació (o invertint els termes, tesi i antítesi) i el pas endavant: la síntesi. Marx parla de necessitat, però, no diu de què ve aquesta necessitat. Bergson parla de l'*èlan vital*. Jo en canvi parlo d'un buit sense fons, el de la consciència –que tant per llei biològica i moral, com per llei física, s'ha d'emplenar sense acabar mai.»<sup>270</sup> La llibertat, entesa com capacitat de crear, permetia l'home de reproduir l'experiència que l'havia fundat a ell: amb cada nou ordre, se n'enfonsava un d'anterior,

---

<sup>268</sup> Més endavant, assenyala completant l'anterior: «Es tracta d'un joc de factors contraposats: estabilitat i inestabilitat, en virtut dels quals, l'home animal racional va cap a la racionalització o a l'espirtualització primera que hem considerat com a llei cíclica de la natura.» Vegeu, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p 108.

<sup>269</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 4, p. 33-34.

<sup>270</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 50.

de manera que calia fer-se càrrec dels canvis en el medi per ell mateix provocats, ja que seva n'era la responsabilitat. Portant-ho als termes de Bergson, hauríem de dir que és per la intuïció mística sobre el creador, per l'entusiasme que aquest genera, que es desperta l'afany creador com a desig d'imitar-lo. Convé notar que es tracta d'un crear que, sent fruit de la llibertat, no és de caràcter adaptatiu, si per adaptar-se s'entén el fet d'emmotllar-se a la natura tal qual es manifesta: «l'home és un ésser ben particular en aquest punt. Li agrada adaptar-se contra natura»<sup>271</sup>. D'altra banda, adonem-nos que, en afirmar que la llibertat donava la possibilitat a l'home de reproduir l'experiència que l'havia fundat a ell mateix, incidim de nou en la naturalesa contradictòria pròpia de la condició humana. No és només que en ser conscient de la seva existència conegui la mort. És que en el mateix fet de viure com a home, exercint la seva llibertat de creació, aquest porta incorporat el deixar d'ésser, dit altrament, la seva acció es produeix a la llum del no ésser, allò que és fora del temps, perquè, com hem dit, per tal d'engendrar una nova realitat cal trencar amb una de vella. La llibertat, des d'aquest punt de vista, consisteix en engendrar l'ésser, sigui la destrucció, en funció del no ésser –com dèiem unes pàgines abans, del no ésser que constitueixen tots els altres éssers, quan l'universal s'identifica amb allò concret; o bé del no ésser que és l'universal, quan aquest ja s'ha abstret del que és concret–.

*«[...]jo diria que l'home és l'animal que es des-solidaritza del món material; evidentment es tracta d'una esclatxa, potser d'una sola i petita esclatxa, suficient però perquè es senti per aquell trau sense la protecció de la natura que d'una manera tan completa i arrodonada salva els altres animals. I és aleshores que sent el buit del no res, o el buit del temps, perquè és aleshores que s'adona del temps, de l'abisme engolidor del temps, i es aleshores que se sent sol i abandonat a les seves forces; ha perdut la innocència i és foragitat del Paradís Terrenal on campen totes les bestioles del Senyor; però també és aleshores que sent la seva llibertat que no vol dir precisament el que en podríem dir com sembla que els filòsofs postulïn un marge de llibertat, tot el que puguin deixar oberts els punts de des-solidarització amb la natura, sinó la llibertat consubstancial; alguna cosa que es dreça enfront de la natura amb possibilitat de dominar-la o el que és més fort, com veurem aviat, amb possibilitat de crear una natura pròpia davant de la natura. Amb un sol límit en aquesta llibertat*

---

<sup>271</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 8, p. 38.

*consubstancial; el de la necessitat immediata i apressant de crear aquesta natura pròpia per a no desésser. Diguem-ho en altres paraules: amb la necessitat de refer a través d'un món propi i amb una altra mena de solidarització, la solidarització acabada de trencar. Aquesta és la grandesa i la misèria de l'home.»<sup>272</sup>*

Tornem a l'origen: fou precisament, exercitant la capacitat de crear, que l'home s'adonà de la distància que el separava de la natura. La tesi de Galí és aquesta, i és, segons ho entenem nosaltres, una tesi fonamental i és una tesi, d'altra banda, que acosta el nostre autor a Henri Bergson –cosa de què ja ens hem fer ressó al llarg del que portem escrit–, i que al mateix temps, però el matisa. La presa de consciència no es produí com a causa d'un anàlisi de caràcter introspectiu de mena cartesiana. Tingué lloc fent, actuant, mogut per l'impuls de crear. El dia en què l'home es valgué d'uns tendons per lligar una pedra a un pal i brandà amb la mà una destal, en què pogué experimentar, per tant, un cert domini sobre el medi, al mateix temps que experimentà això, la llibertat, la naturalesa se li havia de manifestar sota un aspecte arbitrari i capriciós com abans no havia viscut. Havia de sentir amb tota vivesa la distància que el separava de la resta dels éssers. És en aquestes circumstàncies que es deuria preguntar «d'on m'ha vingut tot això? i Què n'he de fer?»<sup>273</sup> I és en aquest moment que deuria viure l'experiència del pecat. La natura podia ser objecte del seu domini, i, només això ja l'havia de sorprendre; a més a més, però, a la llum d'aquesta descoberta, l'home podia fer objecte de contemplació el vast espai de la natura que se li oferia i sentir-se'n responsable, ja que, amb el seu acte, era ell qui l'havia desvetllat. Era ell el causant del buit: com conduir-se amb aquest nou món descobert? Amb un acte inconscient, el primitiu havia creat un ordre nou, desconegut fins aleshores, i havia iniciat un camí sense retorn. La intuïció mística, doncs, tingué lloc per mitjà de la pràctica. «Jo diria», exposa Galí, que allò que va obrir l'esclatxa desolidaritzadora va ésser més el que se'n diu *homo faber* que l'*homo sapiens*; es fa difícil d'imaginar el detall d'aquest procés, però no és tan difícil de comprendre que va ésser l'acció el que va desvetllar l'home i el va sostreure a les lleis protectores de la natura per a obrir-li camí d'una altra mena de lleis.»<sup>274</sup> Recolzant-se en una cita d'autor desconegut observarà «l'homme créateur de nouveau, d'inconnu,

---

<sup>272</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 37, p. 66.

<sup>273</sup> Vegeu, “De Déu a la raó”, en aquest mateix capítol, pàgina 95.

<sup>274</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 37, p. 66.

d'efficace, inconsciemment se substitue à un créateur primordial et doit supporter le poids de cette substitution.»<sup>275</sup> A la llum d'això, es comprèn més el concepte de creació desadaptativa a que ens hem referit abans. Per a Galí, és un error suposar que la capacitat de creació, fabricant estris i útils, per exemple, impliqui una adaptació al medi. Ben al contrari, al seu entendre, la intervenció canvia les relacions de l'home amb la natura i provoca, per tant, d'entrada, una desadaptació. És, així, com l'autor preserva la llibertat, com un començament absolut, de què n'és expressió genuïna la creació<sup>276</sup>. Tant la llibertat, que és la raó actuant, com el temps constitueixen, segons Galí, els elements distintius del *Faktum* originari de la consciència.

En resum, Galí pensa que la ruptura amb l'ordre natural és el que provoca el sentiment de transgressió. D'aquí la consciència del pecat: el saber que, amb el nou estat de coses instaurat, un món s'ha liquidat. Aquell món on tot era el que havia de ser, on, d'acord amb l'explicat al final de l'anterior apartat, els instints convertien cada experiència en un ara, on no hi havia, per tant, ni passat ni futur; on es vivia en una mena d'etern present, en un viure innocent, perquè no s'era conscient del no ésser i res no portava a una conducta egoïsta; i on cada instant es vivia amb plenitud perquè no existia l'angoixa de la mort. Un cop nascut a la consciència, aquell primer home s'adonà del seu existir i l'hagué de veure sota la necessitat de recompondre la seva relació amb la natura. Aquesta, ara, s'hauria d'aixecar a partir de les seves soles forces: la raó i la llibertat. Així, bastida sota el seu esforç, constituïria, una mena d'acte d'expiatori o de redempció. «L'home que crea viola alguna cosa, nega alguna cosa, diria Hegel, i davant de la seva creació es sent a la vegada ple de goig i d'orgull i culpable, espantat de la seva pròpia creació, espantat i responsable i d'aquí la necessitat d'expiació [...]. Un fill meu extraordinàriament sensible, el primer dia que en els seus gargots infantívols va veure una cara es va posar a plorar d'espant; espant del fantasma i d'ell mateix. És el

---

<sup>275</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 37, p. 67.

<sup>276</sup> Galí utilitza en aquesta citació el terme intel·ligència amb el sentit en què nosaltres ho fem amb el de raó: «L'home es va destriar de la natura quan va actuar, lliurement, [...]. Seria aleshores que s'espantaria de l'abisme del no jo i que es podria conèixer com a jo, tot nu com Adam en ser foragitat del Paradís. I seria aleshores que entraria en joc la intel·ligència característica, pròpia, exclusiva de l'home sapiens senyor d'una naturalesa de la qual s'hauria desvinculat brutalment. Aquesta primera llum que es projectava des dels començaments a l'infinit, seria la que explica els camins i el caminar de l'home damunt la faç de la terra.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 125.

cop de martell que dóna Miquel Àngel al seu Moisès dient-li: “Parla”, o el “Parla o cacasangue” de Donatello al seu Sant Joan Baptista.»<sup>277</sup>

Amb la llibertat, l'home tenia el camí expedit per tal d'omplir el buit. I l'havia d'omplir a la llum de l'autoritat moral, revelada per la consciència del pecat que li degué sobrevèncer després del primer acte de lliure creació –és la consciència del “no faràs”, síntesi, segons Galí, de tot precepte: “el no mentiràs”, el “no mataràs”, etc.–<sup>278</sup>. Autoritat que l'home tot naturalment identificà amb la realitat que l'envoltava, ja que: no és lògic identificar l'autoritat emergent del sentiment de culpa per haver liquidat un estat de coses amb Aquell a qui veiem com el seu Creador? Alienant en la natura la capacitat que, en realitat, li competia a ell, cada cop que innovava havia de sentir la mateixa experiència de pecat, en la forma de buidor. D'aquest déu-natura, absoluta plenitud –Ésser Universal–, era d'on considerava sorgits els éssers, considerats com a coses en elles mateixes, amb els quals havia de poblar la seva solitud. I és que el no res de la consciència del pecat, només es podia viure des d'una idea de plenitud, la que dimanava d'aquest Déu ofès. «No costa gaire [...] de descobrir que en la solitud radica la seva [de l'home] real o possible grandesa», explica Galí en relació amb això que diem. I continua: «però la consciència de la solitud de l'home –en el primer i el darrer home– és la d'un buit a omplir: el temps. No és la consciència del que es té sinó del que no es té; és la consciència que no es té res, absolutament res i que tot s'ha de fer, tot s'ha de guanyar; puix que la consciència de la solitud és també consciència de la totalitat, de la plenitud...»<sup>279</sup> A «la consciència que no es té res i que tot s'ha de fer» es refereix el pensador català quan, corregint el pensament de Lévy-Bruhl, hem dit que afirmava la diferència entre el primitiu i el civilitzat només en quant al punt de vista lògic i no el racional. Breument, perquè de la mateixa manera que hem dit que la posició de la idea de Déu, com a unitat des de la qual es comprèn allò divers sensible, ja pressuposa la raó actuant, l'experiència del buit i aquest sentit que tot està per fer remetent a la raó com a

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, apartat 37, p. 67. I, encara, en el mateix sentit podríem citar el paràgraf següent: «Jo diria que el que va obrir l'escaleta des-solidaritzadora va ésser més el que se'n diu *homo faber* que l'*homo sapiens*; es fa difícil d'imaginar el detall d'aquest procés, però no és tan difícil de comprendre que va ésser l'acció el que va desvetllar l'home i el va sostreure a les lleis protectores de la natura per a obrir-li camí d'una altra mena de lleis.» *Ibidem*, apartat 37, p. 66.

<sup>278</sup> Vegeu el que hem dit sobre el sentit de la prohibició al començament d'aquest capítol –p. 71–, quan ens hi referíem per a destacar el raonament de Galí, segons el qual la prohibició, el “no faràs”, constitueix una expressió racional, temporal, de la moral pura, d'aquella actitud d'innocència que defuig tot egoisme.

<sup>279</sup> *Ibidem*, apartat 37, p. 64.

llibertat de creació, a descobrir en l'home l'empremta de Déu –que en Kant és la mateixa raó en activitat espontània, i, en Hegel, esperit absolut–<sup>280</sup>. I d'aquí que pugui afirmar: «suprimiu aquestes alienacions [es refereix a les institucions creades per l'home] i veureu com apareix de seguida, [...], el buit engolidor.»<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> És des d'aquest punt de vista que cal entendre la crítica que fa Galí a la ciència que estudia l'home exclusivament a partir de la seva obra material. La ciència en qüestió desatén el fons existencial que ha donat lloc a aquesta obra material: «Aleshores si cal rebre dels primitius la lliçó que ha de servir de punt de partença per a veure el desplegament dels problemes morals o de la moral a través de la història, és precís de veure a través del que se sap d'ells quin pugui ésser l'autèntic naixement de la raó. Ens hi ajudarà molt l'anàlisi de la curiosa objectivitat científica amb què els savis tracten aquestes matèries. És una petita mala passada que els fa la mateixa raó en el seu creixement. S'engresquen especialment amb els productes materials que ella els permet d'assolir, com l'infant amb els productes primicers de la seva intel·ligència i deixen a darrer terme fins al punt de perdre'n la perspectiva o la noció tot el que és substrat permanent i universal. Les destrals de pedra, el descobriment dels metalls, la invenció del foc, de la ceràmica, etc., fites de progrés i d'ascensió constant de la raó, això és el que els enlluerna i els engresca. I en canvi les forces pregonas, les constants, les que garanteixen la continuïtat mental de l'home són preterides, sinó malmirades sota la qualificació despectiva d'atavismes. La ciència de la destral de pedra, de la invenció del foc i de la ceràmica arriba a l'aberració de considerar que aquestes forces de les quals, al meu judici, tot dimana, són el destorb de la civilització fins al punt d'afirmar que són les que fan que el primitiu sigui primitiu, i que n'hi hagi prou d'alliberar-lo perquè pugui de categoria i entri de ple en el camí de la civilització.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 9, p. 13.

<sup>281</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 43.



### 3. FENOMENOLOGIA DE LA MORAL I LA RAÓ: EL NAIXEMENT DE LA SOCIETAT

Sobre el no res, i per l'angoixa que generava la seva vivència, es fundà, segons Galí, la societat. Vivència de caràcter individual, però que, tanmateix, havia de ser necessària per a què es desenvolupés la racionalitat de l'home i, amb ella, la vida en comunitat. Perquè a fi que la raó creés, introduís un ordre en el caos sota el qual es percebia la natura, era fonamental l'acord amb l'altre. «Com hem vist», diu el pensador català, «en escometre la recerca d'indicis que ens poguessin guiar per a explicar els començaments de l'home, ens ha semblat veure en l'acte creador el primer moviment de desvinculació de la natura, o primer moment d'alliberació. En les consideracions que anem a fer no podem oblidar aquesta premissa. Però tampoc podem oblidar la conseqüència d'aquest acte que deixa l'home en el buit: és la necessitat immedita imprecipitable de tornar-se a vincular –solidaritzar hem dit– a base d'un món propi; guanyant-se el pa, diu la Bíblia, amb la suor del seu front. El quadre és fàcil de comprendre: l'esperit creador individual no pot subsistir –i potser ni pot crear, almenys d'una manera sempre renovada– individualment.»<sup>282</sup>. En el capítol anterior explicàvem que la necessitat d'omplir el buit existencial dóna lloc en en Galí a una concepció de la història –vegeu pàgina 122–. Una concepció que, si bé no és igual, presenta alguns elements de similitud importants amb aquella que Henri Bergson esbossa al seu llibre *Les deux sources de la moral et de la religion*. Llibre que no cal dir que el nostre autor té en ment quan tracta aquestes qüestions, sobretot si tenim en compte que la seva lectura li serví d'esperó per a començar-ne l'estudi<sup>283</sup>. En els dos la raó, per a desenvolupar la seva activitat, com és la transformació d'unes condicions de vida per instaurar-ne unes altres, i fer avançar la

---

<sup>282</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 76.

<sup>283</sup> Sobre això n'hem parlat, especialment, a l'inici del capítol 1.



història, precisa d'una força creadora de naturalesa transcendent: l'*élan vital*, en Bergson, d'ordre biològic, com hem vist; la necessitat de superar el buit, en Galí, en el seu cas, d'ordre moral. D'altra banda, també en tots dos, la força en qüestió es concep respecte de l'acció de l'individu, recollint el sentit que en el primer capítol atribuïem a la moral oberta. La moral identificada amb l'esmentada força, que esbotza els marges estrets de la moral tancada, encara que sempre cristal·litza en aquesta per a donar lloc a un ordre social concret. La primera moral reposa en una actitud fonamentada en la llibertat. És la llibertat en tant que donació incondicional, que habita en el pensament de la persona –en la seva ànima, podríem dir–, però que s'actualitza per un efecte d'atracció extern. Per això, segons la nostra opinió, Galí parla de la descoberta de la llibertat en els termes d'un acte que es produeix després que aquesta llibertat s'hagi posat en marxa. Perquè es tracta del no ésser, el negatiu hegelianà, que dèiem, la unitat de l'universal respecte de la qual es comprèn tot l'ésser, no sent ella mateixa compresa. Diferent és el punt de vista que, en quant això, manifesten Kant i Hegel. En aquests filòsofs la distància entre la raó i la força que mou es perd. Són una i la mateixa cosa, de manera que també en ells es perd la referència a una absoluta alteritat. Resta el subjecte, autònom, ja sigui en la seva versió formal, transcendental kantiana, ja l'absoluta, representada per l'espirit hegelianà<sup>284</sup>. La llibertat de la moral oberta a què al·ludeix Galí, en canvi, té un origen transcendent i es coneix davant la indeterminació del buit. El buit que, com hem explicat, es deuria fer evident a conseqüència del primer acte creador – que comporta una síntesi originària–, i que havia de ser el factor d'impuls de tots els actes creadors que es produïssin en endavant, per al reeiximent dels quals, i aquesta és un idea clau, calia comptar amb l'acord dels altres. Descobert el jo, l'home-individu des-solidaritzat de la natura per la força de l'imperatiu i, així, dotat de llibertat, ara ens cal considerar com havia de ser la relació amb els seus semblants.

---

<sup>284</sup> Corroborant la separació entre la llibertat humana i l'absoluta, Galí fa la reflexió següent: «que la llibertat en el camp humà sigui a mesura domèstica no hi pot cabre cap mena de dubte. És que podríem invertir els termes i dir: és que l'esquema tesi, antítesi i síntesi si es produeix a mesura humana és com el reflex d'un procés còsmic en la ment divina? Però, aleshores, tot aquest procés a mesura humana hauria de tenir condicions humanes, entre elles la més important la del temps humà que és essencialment, en ordre a aquest procés, el temps històric.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 49.

### 3.1. De la consciència d'èsser al jo: l'odi de l'home a l'home

En la defensa de la substantivitat de la consciència individual, el nostre autor es fa fort, ja ho hem destacat. Al seu entendre la societat, respecte de la descoberta del jo, és un fenomen segon. Contràriament a allò que afirmen Durkheim, Comte i Levy-Bruhl<sup>285</sup>, en l'àmbit de la sociologia –i, més endavant, veurem que també Marx, en el de la filosofia–, des del punt de vista de Galí, l'organització social és un resultat necessari, pensa ell, però resultat a fi de comptes, de l'experiència mística del jo. En relació amb això, el pensador català se situa un pas enrere, en el sentit que considera aquesta experiència com un fet previ i anterior, com hem dit, a l'aparició de la societat, i previ també, des d'una perspectiva purament intel·lectual, al desenvolupament de la capacitat d'objectivar l'èsser indeterminat que es manifesta amb la consciència. És anterior perquè, senzillament, en l'experiència que ens descriu el pensador català, al seu davant, l'home, no hi té res o, el que és el mateix, s'hi manifesta l'èsser a seques. No pot, per tant, aquesta primera vivència ser vehicle de cohesió social, en el sentit que Lévy-Bruhl i Durkheim ho diuen de les representacions que anomenen col·lectives. No havent-hi res, tampoc no hi ha res en què es pugui establir l'acord que serveixi de fonament a la dita cohesió social. Galí, quan parla de la consciència del buit, ens situa en aquella etapa d'evolució de l'esperit que, com destacàvem en l'anterior capítol, Hegel denomina certesa sensible: en la qual alhora que es produiria la consciència d'èsser tindria lloc la primera forma d'alienació<sup>286</sup>. Per a què es donés l'acord a què ens referim, caldria que l'experiència –la del buit o qualsevol altra– fos compartida, exterioritzada, i, així, donada a conèixer. En definitiva, caldria que s'hagués desenvolupat el llenguatge<sup>287</sup>.

---

<sup>285</sup> Vegeu, al respecte, el començament del nostre apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, el subapartat 2.4.1. que hem titulat “De Déu a la raó”.

<sup>286</sup> Ja hem notat en una anterior citació –nº 211 pàgina 99 del capítol 2–, que, per al filòsof de Jena, la certesa sensible «es manifesta de fet com la *veritat* més abstracta i més pobra. D'allò que ella sap, només en diu això: és, i la seva veritat implica únicament l'*èsser* de la cosa. La consciència, de la seva banda, és en aquesta certesa només com un jo pur o bé *jo* sóc en ella solament com un *aquest* pur, mentre l'objecte és igualment només com un *això* pur. Jo, *aquest*, no tinc *certesa* d'*aquesta* cosa perquè m'hagi desenvolupat com a consciència i hagi mogut el pensament d'una manera diversa, ni tampoc perquè la *cosa* de la qual tinc certesa, segons una munió de qualitats diferents, sigui una referència rica a ella mateixa o bé una relació múltiple amb d'altres.» G. W. F. Hegel (1985:123-124).

<sup>287</sup> Mathieu Robitaille defensa, en canvi, que també en aquest nivell de consciència actuaria el llenguatge com a mitjà de captar l'èsser. Així afirma: «le langage exprime toujours l'universel et jamais le singulier ne signifie pas qu'il ne dise que des «généralités» abstraites, sans relation aux réalités singulières, comme si l'universel était «décroché» du singulier, et partant que le langage serait impuissant à dire, au sens fort, le singulier. Au contraire, cela signifie que le langage exprime bel et bien le singulier, mais jamais en tant que singulier, toujours plutôt en tant qu'il est un universel (un universel concret, déterminé). Ce point est

Només a través d'aquest, fent del món un món d'objectes –fixat en mots, elevant els éssers a l'absolut, exposàvem en el capítol anterior<sup>288</sup>– es podria donar lloc a les representacions assenyalades pels sociòlegs, que implicarien una consciència de caràcter social, del jo amb els altres<sup>289</sup>. Si fem nostre la tesi del filòsof català, haurem de concloure que les especulacions dels autors assenyalats se situen en un moment segon respecte del que ell parla. No tenen en compte que la possibilitat de l'existència del cos social demana prèviament l'aparició de l'ésser individual. Des d'aquest punt de vista, Galí observa que «[...] el sentiment social (cosa que els filòsofs estan cansats de demostrar però que els etnòlegs ignoren o obliden) no pot existir sense el jo, és a dir, sense homes que siguin capaços d'ésser per ells mateixos o de sentir-se com a persones –es diu en teologia cristiana– o lliures –es diu en jurisprudència i filosofia–.»<sup>290</sup>

Descobert el jo en les condicions que hem descrit en l'apartat anterior, es fa difícil pensar com es deuria produir l'establiment de relacions amb els altres. Per què? En gran mesura perquè l'experiència, en tant que individual, comportaria la negació de tot allò que no fos jo. «L'home animal», tornem a Galí, «fou i és un solitari com ho són en certa

---

d'une importance inestimable, car c'est cet être dans l'élément de l'universalité du langage qui lui confère cette puissance aléthéologique, cette puissance d'ouvrir la négativité des choses elles-mêmes, de découvrir la différence dans les choses elles-mêmes entre leur être véritable (leur universalité) et leur non-être tout aussi intrinsèque, bref de dévoiler les choses en leur vérité. Sans le langage, toute cette dimension d'universalité demeurerait fermée et muette, car c'est le langage seul qui la fait parler.» Mathieu Robitaille, «Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la "certitude sensible"», secció 23, a *Laval théologique et philosophique*, Volume 59, numéro 1, février 2003, p. 115-135. D'altra banda, a l'hora d'explicar l'operació implícita en la certesa sensible, Robitaille argumenta d'una forma molt semblant a com ho hem fet nosaltres en referir-nos a l'experiència del temps per part de l'home nascut a la consciència. Dèiem, en relació amb això que «la successió dels instants havia de ser apreciable des de la unitat permanent de Déu. I, [que] d'acord amb el que explicàvem en relació amb la determinació dels objectes, també aquí cada instant es contemplaria com una concreció d'aquest ésser tot, com el moment que, comprnent tots els moments, nega els altres.» Robitaille en explicar la certesa sensible observa que «la certitude sensible soutenait que la vérité était l'immédiateté du Ceci comme Maintenant, que la vérité était l'immédiateté du Maintenant comme la nuit; mais voici que cette prétendue immédiateté du Maintenant se voit réfutée, parce qu'il s'avère désormais que ce qui était posé comme l'essence et le vrai, à savoir le Maintenant comme nuit, est en fait une non-essence et un non-vrai, le Maintenant comme nuit n'étant plus. Et non seulement l'essence antérieurement posée comme telle se révèle-t-elle au contraire une non-essence, mais ce qui était en même temps posé comme le véritable immédiat, à savoir l'objet visé par la certitude sensible, se révèle lui aussi, ainsi que le Moi, comme un médiatisé. Car ce qui s'est conservé et avéré comme vrai dans cette expérience, comme la véritable essence, ce n'est pas la nuit ou le Maintenant déterminé, mais le Maintenant tout court, c'est-à-dire le Maintenant comme universel ou comme négatif.» Aquest "ara", «le maintenant», que comprendria tots els altres, és un "ara" absolutitzat, considerat als ulls de Déu, és a dir, com diu Robitaille, es tracta d'un universal, però d'un universal, pensem nosaltres, construït a partir de la idea de Déu. *Ibidem*, secció 13.

<sup>288</sup> A capítol 2, apartat 2.4. "De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat", subapartat 2.4.2. "La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories".

<sup>289</sup> Vegeu, per a això, apartat 2.4. del nostre treball, "De Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat", p. 95 i ss.

<sup>290</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 131.

manera la majoria dels simis antropoides. El desvetllament de la consciència el faria encara més solitari.»<sup>291</sup> Atenent a aquestes paraules, hem de convenir que l'autor considera que el tal home-animal –fem servir aquí la seva pròpia expressió– despertà al seu nou estat en comunitat amb d'altres individus<sup>292</sup>, en unes condicions equivalents a aquelles que trobem, com ell destaca, en «la majoria dels simis antropoides». Ara, tot i trobar-s'hi, també sobre els seus congèneres, i antics companys de societat, s'estendria el sentiment d'estranyesa o des-solidarització, i, això, lògicament, cal pensar que ho viuria cada un respecte de tots els altres. Parlem de societat, abans de l'aparició de l'home, sabent que, per a Galí, poc tenen a veure, si no gens, una societat animal amb una d'humana. Allò que havia mantingut units els individus fins aleshores, l'instint social –el mateix de què estan proveïdes les abelles, les formigues o els goril·les, posem per cas–, no donaria satisfacció al buit obert amb la consciència i al sentiment de solitud que l'acompanya<sup>293</sup>. Cal recordar que la vida d'aquests homes-animal, com dèiem més amunt, és encara, i molt, «una vida dominada pel natural, és a dir, una vida que també podríem considerar plenament natural en què no solament les funcions vegetatives es compleixen sinó les que corresponen als automatismes, als hàbits, als instints.»<sup>294</sup> La presa de consciència faria de l'home un ésser inadaptat, amb tendència a la soledat, i amb un sentiment d'insatisfacció permanent perquè la nova realitat que se li obria als ulls li resultava falta de sentit. Aquí arrelaria, precisament, la necessitat de crear noves situacions, els nous ordres a que ens referíem més amunt –la ja anteriorment mencionada pàgina 122–, nous estats de coses on poder veure's reconegut. «La ruptura o la des-solidarització amb la naturalesa crea al meu judici en cada ser humà», diu Galí, «un doble estat d'insatisfacció que s'agregen mútuament i no paren fins a satisfer-se mútuament. La insatisfacció que en podríem dir immediata que posa traves a tot el que abans de la ruptura es produïa sense destorbs o sense qualificatius. (És potser aquell “no faràs” amb què comença Bergson el seu llibre sobre les dues fonts de la moral i de la religió?). Segons la doctrina escolàstica i segons Freud aquesta limitació porta una

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, apartat, 32, p. 36.

<sup>292</sup> Aquesta idea rep una confirmació en el treball de Bergson. Segons el filòsof francès, cal pensar que «il est possible que l'humanité ait commencé en fait par des groupements familiaux, dispersés et isolés. Mais ce n'étaient là que des sociétés embryonnaires, et le philosophe ne doit pas plus y chercher les tendances essentielles de la vie sociale que le naturaliste ne se renseignerait sur les habitudes d'une espèce en se adressant qu'à l'embryon.» Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:170).

<sup>293</sup> Alexandre Galí diferencia entre instint social i consciència social. «L'instint social», diu, «és propi dels animals; la consciència de la solidaritat específica està molt per damunt del pur instint social.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat, 51, p. 126.

<sup>294</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 14.

insatisfacció que no para, que no pot parar fins que està satisfeta d'una manera o altra, a les bones o a les males. Però la ruptura crea un altre estat d'insatisfacció que prové de la mateixa ruptura, és a dir, del sentiment de manca de solidaritat amb la natura o amb el tot, o amb Déu si extremem molt.»<sup>295</sup>

Aquest sentiment de manca de solidaritat amb la natura havia de portar l'home a buscar seguretat replegant-se sobre si, sobre el seu jo, l'únic que amb nitidesa es destacaria del bigarrat no res. Constituiria el dit replegament una acció semblant, encara que la comparació pugui causar sorpresa, a aquella que el filòsof francès René Descartes dugué a terme en l'intent de fonamentar el seu pensament. Val la pena que ens hi aturem, perquè en l'exercici de veure l'experiència del primitiu des del punt de vista de la del filòsof se'n poden treure conclusions que ajudin a entendre el pensament de l'un i de l'altre. Galí així bé ho fa. Respecte del pensador francès, doncs, cal dir que en ell la descoberta del jo es produeix de la mateixa manera en què ho va fer el primer home. Ara, certament, més tard, molt més tard. Mentre en Descartes, l'accés al jo exigí posar en dubte totes les realitzacions de la raó –tot allò que omplia el seu buit, destacaria Galí–, en el cas del primitiu el mateix accés havia de ser viscuda, havia de suposar una captació immediata, o molt més immediata perquè en el seu pensament encara no es comprenia res –tan sols la idea de Déu, la mateixa, per cert, que troba el filòsof que no és fruit de cap operació intel·lectual–. Podem concloure, en funció d'això, que el filòsof descobrí, potser millor, retrobà, per mitjà del pensament, la intuïció que del jo per primer cop degué tenir el primitiu. Aquella intuïció per la qual la unitat autoconscient, el subjecte de tot pensament, el subjecte transcendental, s'experimenta en l'element sensible i es coneix, per tant, com a existent. En el cas del primitiu, la unitat referida no ha adquirit l'estatut d'autoconscient, però sí el de saber-se en tant que esser –vegeu pàgina 112 i ss del nostre capítol 2–. Així, ho explica, concretament, el pensador català, referint-se a Descartes: «el primer acte de consciència imaginable», assenyala, comparant ambdues experiències, la del filòsof i la del primitiu, «és el de l'home que es sent ell mateix. Se'ns dirà: és el *cogito, ergo sum*. Evidentment que ho és. No debades el cogito de Descartes va fer tant d'enrenou, el va fer perquè al cap de *los años mil*, expressava una gran veritat. Res de sensacions distintes en l'home primitiu [excepte la

---

<sup>295</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 86.

del jo, afegim nosaltres] al moment d'obrir-se-li la consciència.»<sup>296</sup> També, com en el cas del filòsof, l'accés al jo del primer home, ja ho hem constatat, havia de suposar l'enfonsament del món en què, tot naturalment, havia viscut fins aleshores.

La vivència que ens relata Alexandre Galí per força havia de fer de l'home un ésser extremadament egocèntric. Ho hem notat abans i ara ho tornem a fer. El seu egocentrisme, d'entrada cal pensar que suposaria una barrera a la consecució d'una vida en societat. Sense parla, sense comunicació amb els altres –ens referim a la capacitat de posar en comú l'experiència del buit–, el jo viuria tancat en el «seu món» ple d'ésser. El món de il·lusió transcendental kantiana, que és el món per algú, però no el món en ell mateix, perquè el percebo des de l'experiència sensible: en el qual aprehenc el temps de l'escolar-se dels fenòmens i on la noció de Déu, que li dona unitat, s'identifica amb aquests, convertint aleshores, i per aquest motiu, a Déu en el «meu déu» i al «meu món» en la veritat<sup>297</sup>. El déu i la veritat de l'home individual, abans que s'hagués produït el desenvolupament del llenguatge i, així, doncs, de la societat. Cal tenir en compte aquí que Galí considera l'existència d'un període de la humanitat en què la comunicació degué ser nul·la o pràcticament nul·la. Consideració que, d'altra banda, els antropòlegs, aplicant mètodes científics en la investigació sobre l'evolució de l'home, semblen corroborar. Segons aquests, calgué esperar l'aparició de l'*Homo Sapiens*, al voltant del 200.000 aC<sup>298</sup>, per a què sorgís el llenguatge de comunicació verbal. Mentrestant, ja que

---

<sup>296</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 10, p.16.

<sup>297</sup> Vegeu pàgina 109 i ss del capítol 2 del nostre treball.

<sup>298</sup> D'aquí que Galí pugui fer la següent reflexió: «Cal no oblidar», argumenta, «que quan l'home apareix (diguem en el nostre llenguatge: quan l'home sent l'angoixa del parlar) porta un formidable utilatge completament elaborat infinitament més complicat i més perfect que qualsevol cervell electrònic: un sistema nerviós perfectament connectat, una memòria que arrenca de les cèl·lules més profundes; uns reflexos condicionats que s'anticipen amb rara perfecció als automatismes associacionistes més ben imaginats; si tot això ja hi és, si ja hi ha els sentits prou afinats i un òrgan de la fonació lligat amb ells i àdhuc un instint d'imitació prou desenvolupat per a repetir els sons i l'altre home que els ha de repetir, què manca perquè sorgeixi la paraula? Però encara hi ha més, en el sistema de què pot disposar l'animal home abans que neixi la paraula: hi ha completament definida i fins potser indeformable la que podríem anomenar *especificitat sensible*; tot el sensisme disposat per a veure el món com el veiem ara: les gammes de les radiacions lluminoses i de les vibracions sonores; la sensibilitat de les mucoses olfactives i gustatives, els corpuscles diversos de les sensacions tàctils, etc. [...] Què faltava, doncs, perquè l'home comencés a percebre el món sensible? [...] Fins aquí és relativament fàcil de considerar les forces que congrien la paraula. Però el que cal veure és per quins camins la paraula es va concretant fins a expressar (jo dic, fins a encarnar i objectivar) l'específic món dels nostres sentits i contribuir a la creació, si no crear el món en què vivim. Deixant a part els aspectes metafísics o epistemològics aquest problema és molt directament lògic i psicològic. Però també és lingüístic. Tampoc no m'hi embrancaré d'una manera plena; només faré observar un detall de molt preu: és el caràcter concret, concretíssim del mot inicial (més ben dit inicial del mot) i a la vegada la seva extraordinària universalització. Els primers mots, no parlem de les interjeccions que tenen molt de subjectivament animal, sinó dels mots que corresponen a alguna cosa, a la

no s'hauria després de la seva vessant animal, continuaria caçant, pescant, buscant abric o vestint-se, és a dir, havent de satisfer les seves necessitats en col·lectivitat a fi de poder sobreviure. «Puix que no ho hem d'oblidar, les dues veritats innegables en què l'home recolza, són objectivament: a) la naturalesa animal i b) la ruptura amb la naturalesa animal que obre el buit del no res [...]»<sup>299</sup>

Atenent al seu caràcter egocèntric, ens hem de preguntar: com van poder aquests primers homes, lligats pels instints, però des-solidaritzats per la consciència, ser capaços de sortir de l'aïllament en què es trobaven i arribar a formar una societat, amb el pas del temps, lògicament, de persones responsables i lliures? És a dir, de quina manera van arribar a ser «homes [...] capaços d'ésser per ells mateixos o de sentir-se com a persones [...]»? –vegeu cita 288, p. 130–.

Aquesta és la qüestió: com va ser possible sortir del jo per a l'establiment de la societat? De nou, ressona Descartes en el plantejament d'aquest interrogant, la resposta del qual constitueix la clau de volta del pensament de Galí.<sup>300</sup> En ella es dirimeix el seu punt de vista sobre la relació entre l'home, en la seva dimensió individual, i l'home, en la seva dimensió social o col·lectiva, entre l'individu i l'espècie, que és com a ell li agrada sovint de expressar-ho; entenent que en aquest lligam –a diferència dels animals– l'instint de conservació ha de ser compatible amb la consciència de pecat<sup>301</sup>. A l'hora d'abordar una tal qüestió, potser avisat pel que diu Bergson, evitarà caure en simplificacions. No considerarà la societat com la conseqüència d'un contracte establert entre uns individus ja fets i acabats –amb uns drets i deures conscientment definits–, o

---

vegada, de la sensibilitat específica, i del buit subjectiu.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 79-80. Per un altre cantó, notarem que estudis recents en l'àmbit de l'antropologia física i l'etologia, establint una equivalència entre el procés d'hominització i el desenvolupament de l'infant, assenyalen que la música i el gest podrien ser els precursors del llenguatge. Els mateixos estudis estableixen que l'aparició d'aquest mitjà de comunicació es produí amb l'Homo Sapiens, i no abans del 200.000 aC, la qual cosa deixa molts milers d'anys de desenvolupament de l'home sense ús de la paraula: Enrere quedaven els Australopitecs, aproximadament, 4.000.000 aC, l'Homo Habilis, 2.500.000 aC, l'Homo Ergaster-Erectus, 1.800.000 aC. Tanmateix, tots els especialistes convenen que la seva vida es produïa en societat. Per a aquesta qüestió, vegeu, Ignasi Ivern i Adolf Perinat, «Els orígens del llenguatge en l'evolució humana», *Aloma*, Revista de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport, 2011, 28, p. 13-40.

<sup>299</sup> A. Galí; *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 84.

<sup>300</sup> L'elucidació d'aquesta qüestió constitueix un moment important de la recerca que Galí desenvolupa a l'assaig *La legalització de la mentida i la violència*, que sabem, com hem dit al principi d'aquest capítol, que complementa l'*Assaig sobre els orígens i evolució de les especulacions morals i els seus efectes en la història*.

<sup>301</sup> Sobre això, recomanem la lectura d'A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 22.

com un simple accident, al qual succeiran d'altres, en el marc de l'evolució de la vida humana<sup>302</sup>. Ben al contrari, l'entendrà, d'acord amb allò que hem dit a l'inici d'aquest apartat, com una condició necessària –que no accidental–, però, això sí, orientada al desplegament de l'individu, que és allò, considerat pel nostre autor fonamental.

El jo tot just nascut a la consciència, i en els moments en què la seva vida no estava dominada pel natural, havia de veure l'altre, amb el qual havia conviscut, i convivia, com un estrany. Segons Galí, cal partir d'aquest pressupòsit. En l'altre presentiria la doble vida, natural i conscient, que ell experimentava en relació amb si mateix, és a dir, seria capaç d'identificar-s'hi o de veure-s'hi representat, per tal com l'altre també s'aconduïa d'acord amb una percepció del món que era, però, «la seva». Tanmateix, aquesta identificació, al contrari del que es podria pensar, en lloc de desembocar en una actitud de benvolença, havia de generar un sentiment de desconfiança quan no de rebuig. Una desconfiança i un rebuig que es derivarien del fet de veure en el company un rival. Però un rival respecte de què? Respecte del jo descobert. L'altre fora aquell que podria posar en perill el seu ésser sobre el qual ara es té consciència. Ésser sustentat en una idea de Déu, que Galí qualifica d'antropomorfitzada, que donaria lloc, per tant, una perspectiva del món de caràcter individual i presa com a absoluta. És per aquest motiu que Galí raona: «així, [...], que el concepte de Déu s'ha d'exterioritzar s'antropomorfitzat: és fatal. Déu s'encarna i es fa home. Es fa home és un dir: es fa matèria humana: ídol.»<sup>303</sup> L'altre, per tant, fóra aquell que posaria en perill el punt de vista del jo fonamentat en un ídol. En l'estadi, doncs, de què estem parlant cada home, cada individu, actuaria en funció del seu propi ídol. L'acord amb l'altre, en tant que ésser igualment dotat de consciència, faria entrar en contradicció dos punts de vista tinguts per part dels seus subjectes com absoluts. Dos punts de vista que no suposen elaboració intel·lectual, ja que ens movem en un plànol estrictament sensible, de manera que allò que era absolutitzat en ells era l'existència de l'ego que hi ha rere de cadascun, i sobre el qual, com hem assenyalat, n'havien adquirit consciència. Això, per força,

---

<sup>302</sup> Bergson ho explica d'aquesta manera: «Si l'on jugeait que la nature s'en est tenue à l'individu, que la société est née d'un accident ou d'une convention, on pourrait pousser la thèse jusqu'au bout et prétendre que cette rencontre d'individus, comparable à celle des corps simples qui s'unissent dans une combinaison chimique, a fait surgir une intelligence collective dont certaines représentations déroutent la raison individuelle. Mais personne n'attribue plus à la société une origine accidentelle ou contractuelle.» A Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:64).

<sup>303</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 73.



havia de portar a l'egoisme, l'egocentrisme a què ens referíem més amunt. Actitud, aquesta, ja plenament humana, no animal. Per a evitar precisament el desenvolupament de l'actitud esmentada, Bergson al·ludeix a la creació de les representacions religioses. Aquestes, al seu parer, constituïrien una mena de barrera, aportada per la mateixa natura, a fi que aquest sentiment egoista que acompanya la consciència, no comportés la destrucció de l'espècie<sup>304</sup>.

«Aquest home primitiu solitari amb la seva femella i la seva prole devia ésser terrible»<sup>305</sup>, afirma Galí. En ell, en tant que animal, hi continuaria actuant l'instint de conservació –l'agulló de satisfer les necessitats–, ara, però, ultrapassat per la descoberta del jo. Descoberta en virtut de la qual el límit a la satisfacció de les pulsions naturals deixa d'estar lligat al manteniment de l'espècie, per a estar-ho al del jo. De la mateixa manera que aquest descobriment es veu acompanyat d'una experiència sobre el món, en tant que barreja informe i caòtica d'estímuls, l'experiència de si, de la pròpia individualitat, comportaria l'adonar-se de la naturalesa apetent. I, actuant de límit d'aquesta, hi hauria el Déu descobert. Un Déu que, d'entrada, i tal i com hem dit, s'identifica amb l'experiència del jo que passa a viure's com un tot clos i autònom, com un «en si» hegeliana. Notem, al respecte, que en això consisteix, precisament, l'acte de la síntesi originària de què hem parlat en el capítol precedent, recollint el significat kantian de l'expressió. Així, també en el cas de l'home primitiu, la unitat de l'experiència és el jo<sup>306</sup>. Ara bé, és un jo empíric que, sense saber-ho, sense ser conscient del seu acte, funda una experiència empírica elevant-la, però, a l'absolut. Transcendentalització inconscient del subjecte individual, per força havia de trencar l'equilibri de relacions

---

<sup>304</sup> Sobre això, vegeu capítol I del nostre treball, apartat 1.1.2. “La proposta filosòfica de Henri Bergson”.

<sup>305</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 42. I el mateix se li podria aplicar a la dona primitiva, encara que amb algun matís. Galí, tot i considerar la feminitat i la masculinitat caràcters universals, que, com a tals, es poden abstraure de la dona i l'home concrets, hi ha en la naturalesa d'aquella, pel fet de poder contenir un ésser dins seu, una major predisposició cap a una funció, no des-solidaritzadora, al contrari, re-solidaritzadora. Per què? Perquè aquesta possibilitat de contenir vida, la vida d'un altre, la faria més avinent –més avinent que l'home– a l'adopció d'una actitud d'acollida, que no de rebuig, del pròxim. En ella es reproduiria de forma immediata la mateixa actitud del Creador cap a la seva creació. Així, parlant del paper que aquella juga en el procés de des-solidarització i adquisició de la consciència –procés que venim explicant en el que portem d'estudi–, el pensador català fa l'observació següent: «D'aquí que l'ambivalència de la dona, porta amb ella alguna cosa de còsmic. Abstreta la feminitat, la dona pot comportar-se igual que un home; però la feminitat no és fàcil d'abstreure; per un temps, per unes circumstàncies, per unes funcions, amb més o menys intensitat, amb més o menys durada, però no de socarrel.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 39, p. 69.

<sup>306</sup> Vegeu capítol 2 d'aquest treball, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat 2.4.1. “De Déu a la raó”.

sorgit dels instints i que mantenia unit el grup. El déu desvetllat més aviat et separava que t'unia als altres. D'ell en diu Galí que a tota hora «se l'ha de satisfer», que «mai no en té prou», i que «[...] perquè no el turmenti, perquè el deixi tranquil», «[...] l'home caça, cava la terra cria el bestiar [...]»<sup>307</sup> Aquest jo, elevat, com hem dit, a l'absolut, havia de xocar amb el déu de l'altre i exigiria ésser més que qualsevol. El seu egoisme, «innat, fill de l'instint de conservació en les seves formes més comunes, que posa les necessitats materials –sobretot les que afecten a un mateix– per damunt de tot i abans que tot [...]»; posat en termes més actuals: «el menjar bé, el vestir bé, el tenir bona casa etc., és a dir l'afany de benestar i de plaer que condueix a defugir tot el que signifiqui feixugor o dolor»; constituïria, segons el nostre autor, «la traducció de la insaciabilitat espiritual en insaciabilitat material»: «en afany de riquesa, etc.»<sup>308</sup>. La “insaciabilitat material” a què es refereix el pensador català és l'apetit lliurat a la seva sola força. Conseqüència, ja ho hem explicat, de l'ensulsiada del món dels instints, esdevinguda amb la irrupció de la nova font d'autoritat. Es tracta d'un Déu que es lliura a cadascun i que exigeix de cadascun, però que cadascun vincula a l'experiència que des dels sentits se li ofereix. De manera que són els sentits els que es revesteixen d'autoritat, fent que la donació, des del transcendent lliurada, tingui en compensació un retorn que s'acompleix en un mateix.

Retorn que no es veu mai acomplert del tot perquè és l'instint d'un mateix, el jo sensible, allò que es viu com absolut. I, per tant, com l'impuls, el seu apaivagament es manté al llarg del temps. És per això que Galí empra el terme passió. Amb ell es refereix a la pulsio que, sent natural d'origen, tanmateix, es manifesta mancada de tot límit<sup>309</sup>. D'aquí «la vella enemistat animalesca». Aquell estat de coses en el qual

---

<sup>307</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 36. Al·ludim a allò que explicàvem en el capítol 2 sobre la descoberta de Déu que es concep en la manifestació de la natura. Apartat 2.4.1. “De Déu a la raó”, pàgina 97 i ss.

<sup>308</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 52.

<sup>309</sup> Confirmant els nostres arguments, es pot adduir la següent reflexió de l'autor: «Ara bé el que és innegable és que en l'època del zel el mascle es sent atret per la femella, que la fam provoca la violència, que certes excitacions físiques violentes que nosaltres en diem dolor provoquen la ira, etc., això en els animals, com les càrregues elèctriques provoquen el llamp o l'oxigen es combina amb el ferro i fa el rovell, etc. i això tan en la matèria insensible com en els animals, com en l'home fet físicament del mateix llim de la terra que els animals. Però en l'home les mateixes falles, els mateixos apetits, els mateixos jocs de forces es converteixen en passions. Per quin joc misteriós? Jo creuria que el mateix mecanisme que des-solidaritza l'home de la natura (hem dit que era la creació): a la vegada que obre la portella per on el sistema sensitiu específic es farà racional, dóna *ipso facto* a tot el sistema vegetatiu de dalt a baix la possibilitat passional.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 85-86.

l'actitud que domina entre els homes no és «[...] ser per Déu (o perquè sí), sinó més que els altres i si pot ésser per a subjugar-los [...]»<sup>310</sup>. Voler ser més, o voler ser més jo. El «“Vanitat de vanitats i tot vanitat” [de] l'Eclesiastès», segons Galí, es resumiria en això<sup>311</sup>. És el desig d'ésser, d'ésser si mateix, que condueix a la desconfiança, al rebuig i fins a l'odi de l'altre, com dirà en alguns moments Galí<sup>312</sup>. I, malgrat tot, aquest odi, arrelat en la naturalesa animal, implicava ja un grau de consciència: implicava humanitat. L'un intuïa en l'altre aquest mateix desig d'ésser. L'un veia en l'altre el seu mateix impuls transcendent. Des d'aquest punt de vista, els homes es podien sentir congèneres, d'acord amb el desencadenant biològic, germans, atenent a la seva satisfacció transcendent. L'odi tindria, retrotraient, com fa Galí, el contingut en les Sagrades Escripures, tindria un origen caïnita: «què vol dir que segons la teologia catòlica *in principio* els germans [apareixen] desunits (l'home és enemic de l'home; més ben dit l'home natural és enemic de l'home) i l'un [assassina] l'altre. Però fixeu-vos que l'assassina en funció del Pare celestial, és a dir en funció de la consciència de germanor [...]»<sup>313</sup>

No és una rivalitat, per tant, que es produeixi com a conseqüència del mers instints com expliquen les doctrines d'arrel materialista. És una rivalitat, al contrari, sorgida de les passions despertades a causa de la irrupció del transcendent<sup>314</sup>. Lluny queda aquesta concepció dels orígens de l'home d'aquella que se'n féu Rousseau i que tanta influència havia d'exercir –vegeu el nostre capítol 6–<sup>315</sup>. La rivalitat, l'odi o, l'enemistat, vindrien determinats, doncs, per l'experiència del buit, «el monstre del no res», el Déu invisible

---

<sup>310</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 44.

<sup>311</sup> A. Galí a *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 47.

<sup>312</sup> A. Galí utilitza el terme enemistat, fins i tot el de fariseisme, per a referir-se a aquesta actitud de rivalitat que, al seu entendre, és constitutiva de l'home i que apareix juntament amb la consciència del jo. El terme l'usa a l'assaig titulat *La deshumanització del món*, escrit després (entre 1965-1966) que els que hem anat citat anteriorment. El terme odi, per a referir-se al mateix, l'empra a l'assaig *La legalització de la mentida* (1963), on no es troba exposat d'una manera tan definida i detallada com és el cas a *La deshumanització del món*.

<sup>313</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 58.

<sup>314</sup> Per això argumenta el nostre autor «És que oblides que l'home era enemic de l'home, o és l'enemic de l'home. L'ocell no és enemic de l'ocell; ni l'àliga és enemiga del xai: el necessita per viure –és a dir, per alimentar-se– i prou. Però l'home no necessita l'home per viure (i això ja de molt endins, potser del començament dels rèptils), l'home és enemic de l'home no tan sols perquè necessita l'anyell per a alimentar-se, sinó perquè sap que el necessita i sap que l'altre li pot prendre.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 69.

<sup>315</sup> Per a Galí, «[...] amb lògica despietada caldria concloure contra Rousseau que l'estat de natura de l'home és el patològic; primitivament hi havia un monstre que es deia home, la civilització a través del procés que mirarem d'estudiar, n'ha anat fent un home autèntic [...]» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 33.

que és pertot i no és enlloc, i que no és sinó nosaltres mateixos. L'odi assenyalat fóra l'expressió del rebuig a tot allò que trenca amb el nostre món privat. Aquesta, que és una actitud que es desvetllà en els temps immemorials, no ha estat eliminada amb l'evolució de l'home. Per a Galí, li és consubstancial. En termes de Hegel, diríem que constitueix una etapa superada –en el sentit del verb *aufheben*–, però no eliminada. Resta allí. És la mateixa actitud que hi ha rere el fet de sentir-se ferit davant l'èxit i el reconeixement dispensat a un altre; davant la novetat aportada per aquest, que trenca amb els esquemes a què estem acostumats a viure i que, malgrat el benefici, costa d'acceptar-la perquè no ha vingut de nosaltres. En aquest sentit el nostre autor destaca que per sota del jo penso de Descartes hi ha un jo sento, i explica: «quant a la realitat de la naturalesa animal, si es considera bé, fa veure la fluïxat de l'entimema de Descartes “el jo penso jo sóc”, sense més additaments; puix que ara ens ha vingut Freud i amb mil demostracions astoradores, fa veure fins a la societat que el jo penso cartesià, és un jo penso que penso, o jo crec que penso, pel fet senzill que sota aquest jo penso hi ha tota la realitat animal dels instints, de les forces cegues que braolen i trasbalsen el nostre suposat pensar lliure i autònom que és el que suposa Descartes per a afirmar el jo sóc. Aleshores potser hauria calgut dir: jo menjo, jo em barallo, jo defeco etc., per tant jo sóc. O bé millor: jo m'adono, que menjo, que em barallo, que defeco, etc. per tant jo sóc.»<sup>316</sup> Sent-ne conscient, la força biològica es mantindria igual en l'home, allò que desapareixeria, respecte de l'estat purament animal, seria la mesura de contenció, que aleshores hauria de ser racional –és el “No mataràs”–, en funció del mateix principi transcendent pel qual s'ha esfondrat el món dels instints i que permet veure l'altre com a germà<sup>317</sup>. La força biològica, que Galí defineix com a passió, per tal com es desenvolupa sense mesura natural, correspon, segons ell mateix destaca, a la libido de

---

<sup>316</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 84.

<sup>317</sup> H. Bergson a *Les deux sources*, obra que Galí, com ja hem notat, segueix molt d'a prop, ho explica així: «[...] l'instinct est en effet coextensif à la vie, et l'instinct social, tel qu'on le trouve chez l'insecte, n'est que l'esprit de subordination et de coordination qui anime les cellules, tissus et organes de tout corps vivant. Mais c'est à un épanouissement de l'intelligence, et non plus à un développement de l'instinct, que tend la poussée vitale dans la série des vertébrés. Quand le terme du mouvement est atteint chez l'homme, l'instinct n'est pas supprimé, mais il est éclipsé; il ne reste de lui qu'une lueur vague autour du noyau, pleinement éclairé on plutôt lumineux, qu'est l'intelligence.» I, una mica més endavant, el filòsof francès afegeix: «Doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. Sans doute un raisonnement en forme lui démontrerait qu'il est de son intérêt de promouvoir le bonheur d'autrui; mais il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill, et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes.» Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:74).

Freud<sup>318</sup>. «[...] En l'home», diu, «des mateixes falles, els mateixos apetits, els mateixos jocs de forces es converteixen en passions. Per quin joc misteriós? Jo creuria que el mateix mecanisme que desolidaritza l'home de la natura (hem dit que era la creació): a la vegada que obre la portella per on el sistema sensitiu específic es farà racional, dóna *ipso facto* a tot el sistema vegetatiu de dalt a baix la possibilitat passional. És el sistema inconscient que bull en la vida de l'home i que Freud comprèn sota el mot excessivament genèric de *libido*.»<sup>319</sup> L'odi del primitiu, és, en conclusió, una prefiguració dels odis futurs, de tots els odis. Aquell que «va manejar el primer bastó o la destrat de pedra havia de ser la fera més temible de totes i l'odi a ell i al seu invent n'havien de ser el corol·lari», observa Galí.<sup>320</sup> La nova forma de rivalitat tindria lloc quan, sota la força del transcendent, l'home es quedà sol davant l'inconegut, i, havent-se descobert, sotmeté el món al seu déu. És l'home armat de la destrat que, sentint-se creador, i, per tant, com el déu pel qual s'és, exigí dels altres la submissió.

### **3.2. L'experiència del no res, l'impuls de la re-solidarització dels homes o el fonament de la civilització**

Així, per al pensador català, «l'entesa, només es pot explicar a través de la lluita; una lluita diferent de la que pogué existir abans de la consciència; ara podria ser ja una lluita inútil, per alguna necessitat que no era pròpiament material; diguem-ne metafòricament una lluita de déus; no del déu que cada home pugui ésser; sinó del déu misteriós que cada un d'ells ha entrevist i representa.» D'aquí que, conclou, «és al voltant del déu triomfador que l'home ja conscient crea la primera institució civilitzadora.»<sup>321</sup> Quin és, però aquest Déu triomfador? És el Déu que es revela sota la forma d'autoritat pura en l'experiència de pecat i que dóna lloc a la consciència: «la força única i oculta [que] amb la seva misteriosa presència tot ho emplena: el que serà la

---

<sup>318</sup> Concretament diu que és «el sistema inconscient que bull en la vida de l'home i que Freud comprèn sota el mot excessivament genèric de *libido*; el sistema que en topar amb el sistema sensitiu racionalitzat crearà les possibilitats irreductibles que hom anomena complexos, amb tots els esclats d'irracionalitat en què debatega la vida humana.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 86.

<sup>319</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 85-86.

<sup>320</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 32.

<sup>321</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 36.

divinitat o el Déu totpoderós»<sup>322</sup>. L'efecte del qual en l'home és la vivència del buit, per relació amb el qual s'adona del seu ésser i de la seva llibertat, en tant que capacitat, hem dit, de creació. I és aquest déu triomfador el que donarà la possibilitat als homes de posar mesura a l'instint desfermat; el que, trencant les barreres imposades des de la natura, farà entrar en joc la raó, com assenyalàvem més amunt. Pas, aquest, previ i indispensable per a sortir de l'estat d'egoisme, que hem descrit, i que deuria imperar en els primers temps de vida humana, segons Galí. Pas, d'altra banda, que havia de fer possible l'existència en societat. Com s'imposà, doncs, la mesura a la força desnaturalitzada? Pel desig d'escapar al viure en soledat a que aquesta condemnava el jo. Ja hem destacat que el Déu triomfador és el Déu del no-res, el de l'ésser indistint, davant del qual el jo es coneix. La mesura a l'egoisme, paradoxalment, l'havia de posar l'inconegut de l'altre. Fins i tot aquell que per l'invent demana la submissió del proïsme demostra baldament la necessitat d'aquest. I és per això que s'havia de començar a desenvolupar la capacitat de raó de què està dotat l'home –com a capacitat de comprendre aquest inconegut i refer-ne les relacions mitjançant l'autoritat del transcendent–. Cosa que s'esdevé, a l'ensem que l'home es fa conscient de la seva existència, perquè es descobreix en solitud. Aquest és un dels moments, al nostre entendre, més profunds, i alhora més bells, de les reflexions de Galí. El jo hagué d'omplir el seu buit per mitjà d'aquell que percebia com a rival o enemic; la presència enutjosa del qual feia trontollar el seu món clos. El Déu del buit l'empenyia a sortir de si i a compartir el món. «L'home solitari (hi ha res tan solitari com la consciència?) es lliga amb l'home solitari per salvar-se», diu Galí. Salvar-se de la soledat del buit, afegim nosaltres. «És potser el primer ésser que pobla aquest enorme buit: heus aquí l'enorme contradicció: el més gran enemic, el més gran isolat és el primer ésser que emplena aquest buit i molt més: és l'únic ésser terrenal amb qui es pugui entendre, amb qui s'ha d'entendre per emplenar-lo.»<sup>323</sup> En un altre moment sobre el mateix raonarà d'aquesta segona manera: «cada home s'ha de salvar de l'angoixa i del buit, però només es pot salvar amb els altres homes, amb tots els homes per una raó molt senzilla: perquè el buit i l'angoixa només es pot salvar amb matèria humana.»<sup>324</sup> Per això, a l'inici d'aquest apartat, destacàvem la idea que l'ordre social constitueix, per al nostre autor,

---

<sup>322</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 10, p. 17.

<sup>323</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 37.

<sup>324</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 79.

un moment necessari i primordial, però supeditat al desplegament de la individualitat de cadascú. Desplegament, que com estem dient, exigeix la unió amb l'altre. Sense el fre d'aquest, i sense el fre de la natura, l'home havia de quedar, i queda, a la mercè de les passions.

Així doncs, la mateixa força que sostragué l'home de l'entorn natural, va ser la que, al mateix temps, n'impulsà el lligam, la seva re-solidarització, en paraules del nostre autor. Aquesta havia de ser la fórmula per a escapar del buit: crear lligams socials, crear institucions, estructures en dirà Galí al seu assaig *La deshumanització del món*, fins i tot alienacions, en el sentit que els lligams suposen la creació de realitats, l'objecte de les quals va més enllà d'un mateix, on la seva objectivitat, per tant, reposa en el fet de ser capaces de comprendre l'altre. «La força que repel·leix és el que és innat», subratlla el pensador català, «[...] la força que atreu i lliga és la que s'afegeix.»<sup>325</sup> A l'home, per tant, se li presenta un camí per tal de superar el buit a que deu, d'altra banda, l'adonar-se de si mateix. No obstant això, la sortida no havia de ser ni unívoca ni automàtica, perquè, davant del buit, l'apropament a l'altre pot tenir dos sentits. Per l'un, el jo renuncia a si mateix i lliurement s'hi sotmet; per l'altre l'utilitza com a mitjà a fi d'engrandir la seva figura i satisfer els seus desigs. «Va ésser i ha estat i és», observa el nostre autor, al respecte, «la necessitat el que ha esmortit aquesta rivalitat de l'home solitari i ha fet possible la convivència humana; la doble necessitat –que per això som homes– la necessitat material i la necessitat espiritual estranyament i diversament combinades: la necessitat material es resol pel pacte; la necessitat espiritual per l'amor.»<sup>326</sup> Per tots dos camins s'arriba a l'estat de societat. Pel primer camí, el jo cerca assegurar les seves condicions d'existència i millorar-les tant com pugui; pel segon, aconsegueix que la seva no sigui una existència viscuda en solitud. Notem, com Galí fa, que totes dues necessitats són filles del trabucament de la vida instintiva per la irrupció del transcendent. Ara, mentre una, utilitzant una expressió del pensador català, «obre la portella del sistema sensitiu específic»<sup>327</sup>, i aboca el jo, conscient dels seus instints, cap al gaudi i a evitar el dolor, en què es resumeix la «insaciabilitat material» de què parlàvem més amunt; l'altra, la segona necessitat, portant l'home a lligar-se amb l'altre

---

<sup>325</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 37.

<sup>326</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 43.

<sup>327</sup> Vegeu cita 319 d'A. Galí a pàgina 142 d'aquest mateix capítol.

per a evitar ésser sol, té en aquest el límit que el pur gaudi per si sol no ofereix. Cal gaudir amb l'altre i no a costa de l'altre, sembla que ens vulgui dir Galí. En els dos models extrems, però, ja sigui en el de l'home que es lliura a si mateix, en la satisfacció dels sentits, ja en el de l'home que es dona a l'altre, s'hi fa evident una base comuna que en posa de manifest la seva humanitat. L'egoisme no pot ser un absolut, perquè l'entesa significa un augment del gaudi –com la nostra societat altament consumista demostra–; com tampoc el sacrifici no ho pot ser, perquè, ras i curt: bé s'ha de viure, i, per això, cal tenir cura dels sentits. A més, en la situació d'aïllament en què ens podem imaginar l'individu egoista, que rendeix culte al seu déu i que es tanca dins el seu món, resta impedida l'extensió del culte al seu jo cap els altres, viu mancat del reconeixement del pròxim i, així, de la universalització del seu jo. Necessito que el meu déu destaqui, però, per a això, necessito de l'altre. Necessito, d'acord amb aquesta idea, d'alguna mena de pacte. Bergson ho exposa d'aquesta manera: «pensi's quanta estimació cap el pròxim hi ha en això que anomenem amor de si mateix, fins i tot en la gelosia i l'enveja: qui volgués practicar l'egoisme absolut hauria de tancar-se en si mateix i no preocupar-se per a res del pròxim, ni per a envejar-lo, ni per a sentir gelosia d'ell. En aquestes formes d'odi entra part de simpatia, i els propis vicis de l'home que viu en societat no deixen d'implicar alguna virtut: tots estan saturats de vanitat, i vanitat significa d'entrada sociabilitat.»<sup>328</sup> Així, per més egocèntric que ens puguem imaginar que poguéssim arribar a ser l'home dels orígens, en ell ja hi havia la llavor per a l'obertura cap a l'altre, ni que fos sota aquesta fórmula animalèsca de l'amor de si. En la seva vida conscient –com també s'esdevé, no s'oblidi, en el present–, l'home, doncs, tant podia cercar en l'altre un mer suport per a satisfer els seus instints, i mantenir-se tancat en el seu món; com podia buscar en ell l'ésser amb què omplir el buit sota el qual se li manifestava el jo. En tots dos casos l'acte havia de facilitar la institució d'un ordre social. En un cas, és clar, la societat es fundaria sobre un mínim reconeixement del proïsme, el derivat de l'amor de si. Fóra, aquesta, una societat, estrictament racional, perquè els seus membres es solidaritzarien mitjançant el pacte o l'acord, i no perquè es vulgui sortir del buit de si mateix. Es tractaria en el cas de què parlem d'una societat sustentada a fi de comptes en la pressió de l'instint, i, marcada si no per l'odi, sí pel recel o la desconfiança cap a l'altre –una cosa semblant a un matrimoni de conveniència–. A desgrat seu, en aquesta imatge Galí hi reconeix el món en què ell viu: la civilització basada en el sistema

---

<sup>328</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (2002:147).



capitalista i en el creixement del consum dels anys seixanta<sup>329</sup>. De fet, nosaltres mateixos hem fet referència en aquest mateix sentit a la nostra societat actual. Ja sabem que el pensador català demana que el pensament, per més elevat i abstracte que sigui, es trobi ben arrelat en el context de vida en què té lloc. Crida l'atenció que, en advertir-nos de l'element primitiu en què, al seu entendre, es sustenta la seva societat, el retrat que d'aquesta ens faci es correspongui fil per randa amb el que Marx basteix respecte de la seva al segle XIX, i que el porta a elaborar una filosofia que, almenys des del punt de vista del nostre autor, es troba a les antípodes de la que ell postula. Marx, a consideració del nostre autor, «[...] quan diu que la necessitat és el que mou l'home, hauria pogut veure que la necessitat que provoca l'autèntic procés dialèctic del viure humà no és la necessitat de l'útil –ço és, del que menjarem i beurem i si volem del que vestirem– sinó la necessitat de l'inútil»<sup>330</sup>, és a dir, apuntem nosaltres, la necessitat, però sobrepassada, il·limitada per la irrupció de l'infinít de l'Altre. En contraposició, doncs, amb aquest origen de la societat, basat en l'acord racional i forçat per la pressió egoista dels instints, Galí destaca la possibilitat d'un de diferent, basat, aquesta vegada, en la necessitat de comprendre l'altre per a superar l'estat de buit existencial. És per això que afirma que «en el buit de la consciència només s'hi pot encabir l'Home.» Perquè és allò que acaba amb la soledat. «Heus aquí», continua dient, «els límits de l'inútil. Res que no sigui l'Home és capaç d'emplenar aquest buit. Tot l'inútil, tot el gratuït, que no obeeix a la llei de l'Home, és negatiu, és destructor, és anorreador, torna l'home al no res, és a dir, a la seva condició purament animal.»<sup>331</sup> L'inútil, el gratuït que no obeeix a la llei de l'Home, segons l'expressió de Galí, correspon al voler més del jo, a aquest jo transcendentalitzat que pren el seu món com si fos el món «en si». L'inútil, el gratuït que obeeix a la llei de l'Home, per contra, és allò que respon a la necessitat de no romandre sols. Necessitat que ens duu a viure de cara al pròxim, de cara a l'Home. És

---

<sup>329</sup> «En la nostra civilització –i potser en totes les civilitzacions més o menys– la gent, l'home individual, s'ha tornat ben educat. L'home enemic de l'home sembla que hagi desaparegut. Costums, tracte social, to de la veu, gestos tot s'ha assuaujat; la violència apareix rarament perquè l'home ha après a contenir-se i a resoldre les coses d'altres maneres que a cops de puny o ganivetades. Però ha passat un fenomen curiós: així com en física es parla de la conservació de la matèria i de l'energia, en ordre a l'enemistat entre els homes sembla que passi el mateix –dic sembla perquè és cosa que cau fora del camp de la quantitat i perquè fóra tràgic que es produís tal com vaig a explicar-te. He dit que en el pla particular ha estat gairebé dominat, domat, l'home enemic de l'home. Possiblement, però, ha estat més pel cantó de l'entesa que de l'amor. Breu, els homes han anat aprenent de viure en comú perquè s'hi guanya i a part de la llei divina, han convingut de fer lleis que possessin a ratlla els que fessin el boig. [...]» A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 45.

<sup>330</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 31, p. 30.

<sup>331</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 46.

aquesta una idea que recorre tota l'obra del nostre autor, com en algun moment ja hem apuntat en el primer capítol –vegeu nota 133 pàgina 64, per exemple– i que dóna lloc a la que aleshores anomenàvem actitud d'innocència, actitud sobre la qual, explicàvem també, el pensador català fonamenta la moral. La innocència és un estat que es desvetlla en la persona davant la inanitat de les coses; experiència per la qual sentim en nosaltres la capacitat d'ésser lliures, de manera que podem posar la nostra atenció en l'altre com a fi de les nostres accions. «La necessitat material es resol pel pacte; la necessitat espiritual per l'amor», destacàvem més amunt, citant Galí. No obstant això, tot i que ambdues possibilitats són igualment obertes, tant en l'home d'ara com en el d'abans, segons el parer del nostre autor, ha estat «el pacte [que] ha anat triomfant a mesura de l'eficiència de les coses materials: heus aquí la societat occidental; l'amor ha lluitat amb desavantatge per la seva manca de fonaments visibles; els mites, les místiques, les religions organitzades han procurat sempre presentar-ne, no sense grans perills de desnaturalització; perquè l'amor és esperit, l'amor no és transitori, l'amor és universal, està per damunt del temps i de l'espai, l'amor ve d'una realitat tan irreal com Déu [...]»<sup>332</sup>

Per a sortir del cercle de la soledat, calia una actitud de neta obertura cap a l'altre, que no per a instaurar la societat, per a la qual cosa només es feia indispensable el pacte. Un pacte, això sí, establert entre dos individus lliures, és a dir, com hem vingut explicant, despresos de la regulació dels instints. La raó actuaria, en ambdues circumstàncies, segons que hem comentat, perquè en ambdues es refà un lligam sota l'efecte del transcendent. Tanmateix, en una, la fundació de l'ordre social respondria a tal efecte en tant que aquest és netament Amor, en l'altra, ho faria en la versió rebaixada de l'amor de si<sup>333</sup>. I aquí hi ha la clau del pensament de Galí. El pacte que és racional, i que precisa molt poc d'amor per a ser dut a terme, en concordança amb allò explicat en els

---

<sup>332</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 43.

<sup>333</sup> Deixem constància de la crítica que fa Galí de la noció de lliure donació que emprà Marcel Mauss en el sentit de reciprocitat. L'antropòleg veuria en la donació de béns a l'altre que espera ser recompensada en el futur –la a triple obligació del donar/rebre/retornar– l'inici fundacional de la societat. Per al pensador català, sota aquesta forma d'intercanvi diferit, encara hi hauria el donar gratuït, sense esperar res a canvi. I tornem la profunda intuïció de Mauss en descobrir el do; profunda i completa si hagués penetrant fins al do pur, la donació, única substància veritablement humana en el gran mecanisme. Aleshores hauria vist que el do material era vitalitzat i humanitzat de molt endins, fonamentalment endins, per la donació, de massa endins, potser, ni que no hagi prescrit mai, perquè avui puguem capgirar els valors i puguem posar-la a primer terme per a salvar el món.» A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 68.

anteriors capítols, es recolza, és possible gràcies a l'acció d'Amor infinit. Recordem: l'Amor que, com a despreniment de si, lliure donació l'hem anomenat, s'amaga rere l'experiència del pecat en què es funda la consciència de l'home i la seva llibertat<sup>334</sup>. Ara, en la mesura que el pacte només satisfà –racionalment, hem dit– l'apetit animal de l'home, la societat a que dóna lloc no es pot considerar plenament humana: d'una banda, sospeso l'ésser de l'altre en funció d'allò que em pugui aportar una major satisfacció als sentits, és a dir, el considero –i, aquí, ens recolzem en la terminologia pròpia de Marx– des del punt de vista d'una mercaderia, i, fóra d'això, atenent als marges materials en què ens movem, la seva existència no val res. «L'home avui està posat en la balança com el blat, els teixits, o les màquines, i pesa menys que ells, té menys valor que ells; val més el blat; valen més els teixits, és a dir, val més el dòlar. En aquest punt els animals irracionals hi entenen més que els homes.»<sup>335</sup> «Els homes», continua explicant el nostre autor, «han anat aprenent de viure en comú perquè s'hi guanya i a part de la llei divina, han convingut de fer lleis que posessin a ratlla els que fessin el boig.»<sup>336</sup> Devaluada la vida humana, res no impedeix, però, que es puguin instituir pactes en virtut dels quals una societat, un grup, un individu exploti, expliï o sotmeti un altre. El jo s'avé a l'acord, no obstant això, s'hi avé per a ésser més, i, per això, pot transigir amb el grup, per tal com aquest li ofereix la garantia de la protecció del seu interès. «[...] La càrrega d'enemistat individual», destaca Galí, «ha passat a les col·lectivitats, tota mena de col·lectivitats: cada grup d'homes ha estat enemic dels altres grups. No t'ho haig pas de detallar, t'és prou evident com a tothom. L'enemistat més pregon, més irreductible com era d'esperar és la racial (i no podríem posar al costat de les racials les de classe?) segueixen –també era d'esperar, les del complex de Caïm, ço és les que suscita l'enveja i van seguint darrere les de totes les cobejances per disfressades que siguin i per pretextos històrics o d'estat amb què es vesteixin.»<sup>337</sup> En un altre moment, i en la mateixa línia, el pensador català exposa: «acabo de llegir la següent enormitat: Puix al capdavant les bombes sobre Hiroshima i Nagasaki “han estalviat més vides que les que van destruir”. És singular primerament que faci aquest argument humanitari un subjecte per al qual de segur les vides no compten per a res: el

---

<sup>334</sup> Vegeu capítol 2 del nostre treball, en concret, el subapartat “La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories”.

<sup>335</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 26.

<sup>336</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 45.

<sup>337</sup> *Idem*.

que li deuen interessar són les bombes, no les vides humanes, o Marxisme! Però mirem ara el que se n'ha seguit de les bombes d'Hiroshima i Nagasaki! Un armament nuclear tan monstruós, que avui ningú no es gosa bellugar perquè en un moment tot el món se'n vagi en orris. Heus aquí les vides que han estalviat les bombes d'Hiroshima i Nagasaki. Ah! Però aquest possible anihilament també és humà.»<sup>338</sup>

### 3.3. El camí de l'estimar

En l'amor es troba la clau per al desenvolupament de la condició humana perquè la raó, plegada a l'interès, i atenent a l'exemple, la pot anihilar. Ara és aquest un amor que, tot i néixer en un enllà de l'home, la seva pervivència en el món necessita del reconeixement d'aquest. Aquesta és, al nostre entendre, una de les claus del pensament de Galí. L'Amor, en majúscula, «l'amor *chi muove el cello e li stelle*», com el defineix el nostre autor, i a la manera de Dante<sup>339</sup>, fóra el promotor de l'actitud de despreniment, lliure d'egoisme, en què es fonamenta la moral. Aquella actitud per la qual no es demana ni s'espera res a canvi. L'Amor que mou el cel i les estrelles és una força no humana, que, en tot cas, és sobrehumana però que, tanmateix, amb autoritat, s'adreça als homes. Comparable a l'*élan vital* de Bergson, el seu origen no és, però d'ordre merament material o biològic. Com l'*élan bergsonià*, limita i transcendeix, tant la raó en el sentit en què l'entén Kant, com l'esperit de Hegel, que ja no seria tan absolut com ell pretén. Si fem un paral·lelisme amb la filosofia del primer, l'Amor constituiria aquella força, aquell principi vital, a que deu la seva espontaneïtat la raó, en tant que facultat de produir les idees sota les quals es copsa el món, d'entre d'elles i la primera la de Déu. Fóra aquesta una idea, certament, però no un producte de la raó, sinó, més aviat, el record de quelcom vist; i, si el paral·lel el realitzem amb la filosofia de Hegel, aleshores l'Amor seria el principi dinàmic que es trobaria al començament i que posaria en marxa el mecanisme dialèctic a través del qual transcorre la història de l'esperit. L'esperit en Hegel és tot ell raó. A la seva filosofia, si més no, a la *Phänomenologie des Geistes*, s'hi troba a faltar el moment de donació. D'aquí que Galí digui d'ell que «Hegel limita a presentar les comes, negació i afirmació (o invertint els termes, tesi i antítesi) i el pas

---

<sup>338</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 32.

<sup>339</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 15.

endavant: la síntesi.»<sup>340</sup> Això és així, perquè el filòsof de Jena no contempla la possibilitat d'una intuïció del transcendent, allò que en el llenguatge de l'època s'anomenaria intuïció intel·lectual, com sí la contempen els plantejaments de Bergson i, al nostre entendre, del mateix Galí. És en virtut d'aquest punt de partida que s'entén que, alhora d'explicar la relació entre el sensible i l'esmentat transcendent que es produeix en l'home, Hegel hagi de considerar que el segon ja és en aquest, tot i que d'una forma no conscient, i que, per tant, pugui veure en el desenvolupament de la consciència un procés d'elevació on, en el seu acompliment, a diferència del que passa amb el místic, l'home no es trobi amb Déu, sinó que es descobreixi com la seva contrapart existent, el seu «per a si»<sup>341</sup>. I, en tant que es descobreixi així, en tant que en el seu pensament hi siguin continguts tant el «per a si» com l'«en si» de Déu, l'home veu consumada la seva empresa d'esdevenir màximament universal. Tal és la posició del saber absolut. En canvi, per a Galí sí que hi ha un moment d'intuïció, posat de manifest en quant parla dels excitants místico morals que dinamitzen la raó. De fet, en el mateix capítol –capítol 2 del nostre treball– on es troba l'al·lusió en qüestió, una mica més endavant, hi hem recollit aquesta altra, encara més clara i contundent, ja que, segons el nostre autor, «el primer que l'home coneix és Déu»<sup>342</sup>. Què és el buit sinó el resultat de la donació de l'absolut per la qual el món perd sentit i el subjecte esdevé conscient de la seva llibertat? Es tracta de la intuïció a que el pensador al·ludeix en citar «la noche oscura de Sant Joan de la Creu».<sup>343</sup> Mantenint-nos en la comparació amb el pensament de Hegel, volem destacar el fet que Galí, com el filòsof alemany, també considera l'esdevenir dels homes, la seva història, com un moviment de caràcter dialèctic. Tanmateix, és una dialèctica els pols del moviment de la qual no són l'ésser, la tesi, i el no ésser, l'antítesi, propis de la idea, l'Esperit Absolut. En Galí tals pols s'identifiquen amb l'Amor de Déu i l'amor dels homes, de què n'és la més bàsica i

---

<sup>340</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 50.

<sup>341</sup> «L'esperit», diu Hegel, «és la *substància* i l'essència universal, igual a si mateixa, permanent –és el fonament irreductible i sense permutes, com també el punt de partença de l'actuació de tots, llur *fi* i llur *objectiu*, com l'*en si* pensat de tota autoconsciència. –Aquesta substància és igualment l'*obra* universal, que mitjançant l'*actuació* de tots i de cada un es genera com a llur unitat i llur igualtat, car ella és l'*ésser per a si*, el si mateix, l'actuació. Com la substància, l'esperit és la *igualtat amb si mateix* que no vacil·la, la *igualtat amb si mateix* justa. Tanmateix, com l'ésser per a si, la substància és l'essència dissolta, l'essència bona que se sacrifica, en la qual cadascú duu a terme la seva pròpia obra, trosseja l'ésser universal i en pren la seva part. Aquesta dissolució i aquesta singularització de l'essència constitueixen precisament el moment de l'actuació i del si mateix de tots.» G. W. F. Hegel, volum II (1985:10).

<sup>342</sup> Vegeu, capítol 2, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat 2.4.1. “De Déu a la raó”.

<sup>343</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 24.

singular expressió l'amor de si. Per això pot afirmar que «la història és simplement el llaç d'unió entre la llibertat humana i la llibertat absoluta de Déu»<sup>344</sup>. L'egoisme propi dels temps primitius –i de tots els temps–, on l'home no gosa trencar la imatge del si mateix per a recercar la veritat en l'amor a l'altre. És per la revelació de l'Amor que el jo crema en holocaust el seu instint i la insaciabilitat material que l'acompanya, a fi d'acollir l'altre al si del seu món. Jo i altre que, d'acord amb els arguments del nostre autor, perfectament es poden entendre com a sinònims de l'home i la dona. Deixem que ho expliqui ell mateix «en escometre l'altre home em trobo amb la dona i se'm presenten aspectes i factors que són capaços de trasbalsar tot el meu quadre de constants humanitzadores fins al punt que sense la dona no tenen fonament ni explicació plausible. En el principi podríem dir hi hagué la dona –no hi hagué, hi ha perennement– la dona. I amb la dona ens trobem amb la constant més humanitzadora de totes: l'amor.»<sup>345</sup> Així, l'ésser del pròxim, sigui el de la dona respecte de l'home o a la inversa, l'un respecte de l'altre, esdevenen límit i objecte de l'apetit de cadascun. Appetit, d'origen natural –carnal, dirà Galí–, que per la irrupció del sobrenatural i l'adquisició de la consciència, es transforma i sublima en un amor de caràcter transcendent –perquè va més enllà de la persona d'un–; pel qual s'accepta el sacrifici i la mort del jo. L'amor humà és, així doncs, la llibertat posada en moviment per l'Amor de l'Altre. Absoluta donació, que, al seu torn, es lliura en sacrifici per a que sobre el seu ésser pugui l'home també exercir la seva llibertat donant-se, tal com dèiem, al pròxim. «La creació bíblica de la dona vol dir», explica Galí, «el descobriment de la dona per l'home com a primer ésser capaç de salvar-lo de la seva solitud. Tot això ens és descobert per la Bíblia amb paraules prenyades de significació: “I el Senyor va dir també; no és bo que l'home estigui sol; fem-li algú semblant a ell que l'ajudi”. Si Déu fa aquest pensament és que ja ha previst que l'home es sentirà sol i que la solitud, o Kierkegaard, és la desesperació, és el buit que res no pot emplenar si no algun cosa

---

<sup>344</sup> Aquesta afirmació Galí la féu en el marc d'unes conferències als alumnes de l'escola de mestres Rosa Sensat al llarg del curs 1964-1965. El tema tractat i la forma en què ho fa són els mateixos que trobem en els assaigs analitzats fonamentalment en aquest treball. La coincidència cronològica, mitjans anys seixanta ens indica que la història, i, concretament, la història moral, era el centre de les preocupacions del nostre autor per aquestes dates. Vegeu, A. Galí, «Concepte de la història i assaig de programa per a l'ensenyament primari», a *Mirades al món actual*, Ed. Arc, Barcelona, 1967, p. 161.

<sup>345</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 6. Sobre la funció de la dona i l'home en el fet de la desolidarització i l'adquisició de la consciència, amb el corol·lari de l'amor com a força de resolidarització, vegeu cita 305, p. 138 d'aquest capítol.

immensament sola com l'home mateix. I la dona apareix a Adam després d'una dormida, la dormida de la solidarització purament animal acabada de trencar.»<sup>346</sup>

Sortir del buit de la soledat demana superar el terror a la mort del jo. «Els animals inferiors en els seus cicles vitals ensenyen moltes coses en aquest punt; els insectes sobretot. Les papallones consumeixen tota la seva complexa vida metamòrfica per a assolir l'estadi de la procreació o sigui l'estadi d'adultes per a ésser fecundades. Aleshores han complert tota la seva missió. Un sol dia de vida creadora i els ve la mort. També solen morir els mascles fecundadors. En les abelles moren en l'acte mateix del vol nupcial. Les mantes religioses devoren el mascle que les ha fecundades. D'aquí la força enorme de l'acte de procrear: conlliga misteriosament l'amor i la mort, les dues forces més poderoses de la natura. La delícia de l'amor comporta la mort. L'orgasme és una mena de mort. L'enamorament en ell mateix és una espècie de liquidació de la vida. Tot cobra un sentit nou en el qual es pateixen els dolors i els goigs d'alguna cosa pressentida que no és d'aquest món, que és més enllà de la vida terrenal, alguna cosa d'etern o que vol ser etern. Puix que no hi ha veritable amor si no emplena la vida i no vol ésser etern.»<sup>347</sup> Així, passat a l'home, el «de la consciència inevitablement solitari i [...] inevitablement enemic de l'home», Galí dirà que es fa tal «cremant l'odi en holocaust a l'Home»<sup>348</sup>. Per aquest camí, l'establiment de la societat es trobarà assentat en un ordre racional-moral i no merament racional-material. Sota el primer supòsit ens la societat serà aquella formada d'individus lliures i, alhora, plens. Plens de què? De la substància humana incorporada; atenent al segon, ens les haurem amb una societat on, en canvi, imperarà el buit perquè no hi haurà res d'humà que el pugui omplir. Simple organització formal, simple estructura, aquesta segona, constituïda d'individus que es malfien i senten enveja els uns dels altres, on allò de què s'ocupa cadascú és de la conservació i de l'engrandiment del seu ego personal. El gaudi material, la recerca d'experiències

---

<sup>346</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 39, p. 68-69.

<sup>347</sup> A la cita transcrita precedeix aquest fragment que ens sembla interessant de reproduir en aquesta nota: «L'amor carnal amb l'obertura de la consciència s'ha de sublimar, i es sublima col·laborant amb la raó a la creació d'estructures. Ara veiem que porta amb ell una llei, una necessitat infrangible més forta que ell mateix: la necessitat de procrear. La libido de Freud sembla que suscita els conflictes a causa del goig carnal innegable. Goig innegable, però Adler sembla que hi afegeixi una cosa superior: el compliment de la llei més profunda de la natura: la procreació.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p.16-17.

<sup>348</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 46.

estimulants, esdevindran els succedanis amb què substituir la manca d'amor humà i defugir la sensació de buit<sup>349</sup>.

Arribats a aquest punt, tornem a la qüestió que havíem tractat en el primer capítol. Allà el problema que ens ocupava era explicar com planteja Alexandre Galí el problema de la moral. Destacàvem que, al seu entendre, el fonament no podia identificar-se amb cap objecte que servís per a satisfer una utilitat –ni que sigui la de la mera constitució de la societat, com ho proclamarien Comte, Lévy-Bruhl o Durkheim–; però tampoc, per evitar aquest utilitarisme, se'l podia identificar amb un formalisme buit, tal i com es postula des de la filosofia de Kant. De resoldre aquesta antinòmia surt, precisament, el concepte de l'inútil tan car al nostre autor. Com resol l'antinòmia Alexandre Galí? Posant un contingut concret com a fi de les accions de l'home, a saber, la vida de l'altre. Així evita caure en el terreny eixorc de l'abstraccionisme del filòsof prussià. Ara bé,

---

<sup>349</sup> L'autor clarament té al cap quan escriu això la societat del moment en què ell viu: context de Guerra Freda i gran desenvolupament del capitalisme als països que havien adoptat aquest sistema econòmic, els compresos dins la categoria d'occidentals. Pel que fa a Catalunya, concretament, aquest és el moment les polítiques econòmiques marcades pel "desarrollismo" i el Pla d'estabilització, dutes a terme en la segona etapa del règim de dictadura franquista. És en aquest moment que Catalunya veu establir-se el model de societat consumista. Per a un home sortit dels temps de la Guerra Civil i la postguerra el caràcter consumista del període havia de ser un fet més evident si cap. Ens sembla il·lustratiu d'aquest model de societat, diguem-ne pactista, que evita el compromís amb l'altre aquest llarg fragment de l'autor. Ens acosta el seu pensament a la realitat del seu, i del nostre, moment viscut: «La primera cosa que cal esbrinar és si el que mou el cel i les estrelles és l'intel·lecte o l'amor. Expliquem-nos més bé. Tu has somrigut com jo mateix de les bocades del progrés, d'una mena d'avenç de l'home cap a un estat cada vegada més perfet. En el fons tot s'atribueix al progrés material: es viu amb més confort, es vesteix millor, es menja millor, es treballa millor, es coneixen més les malalties i la manera de curar-les, hi ha més higiene i la vida en conseqüència és menys feixuga, luxes i diversions semblen més a l'abast de tothom i l'home per tant es sent més feliç. A tot aquest rosari hi ha qui és prou insensat per a creure que en aquest ambient material millorat l'home també és millor. Tu saps prou bé com jo mateix que això no és cert i no ens hem de posar a demostrar-ho sinó ens posaríem tristos. Hi ha detalls que ho demostren *ad absurdum*. Mira les fotografies de la gent que surt fotografiada: tothom hi riu amb una mena de somriure encomanat que comença a ser grotesc; és *La vache qui rit*. D'aquesta mena de manera avui somreia a la primera plana del nostre gran diari *La Vanguardia*, el nou general dels P. jesuïtes. Fins l'home que sap riure menys del món, "el Caudillo", a vegades ha intentat somriure, però no li surt: ensenya les dents. Ara bé, jo crec que aquesta mena de somriure generalitzat amb què se'ns vol alegrar i donar confiança amaga per dins un món trist. un món que s'embriaga d'aquesta manera per defugir les expectatives més tristes. Talment es necessita aquesta mena de droga per creure'ns feliços que fins surten rètols ací i allà sobretot en els automòbils amb la consigna "Somrieu". I hi hem de somriure contrets ensenyant les dents com somriu l'Arnulf de l'"Escola de les Dones" de Molière, quan l'Horaci sense conèixer-lo li explica les facècies per a llevar-li la dona: "Rieu, doncs, una mica". I Arnulf riu d'una manera forçada. També s'ha estès singularment en aquesta nostra graciosa Espanya on es viu constantment sota la fèrula policíaca el *por favor* i el *gracias*. "Por favor" es diu en tota comminació oficial ensenyant el bastó. I després s'afegeix *gracias*. Ja estaria bé tot això si no hi hagués tota la resta. I hi ha prou necis (o prou vius) que s'han encomanat la fórmula i l'apliquen a tot arreu: "Por favor", pagueu a la caixa, *gracias* i mentrestant si poden t'escatimen el pes o t'encolomen un rave. I no ho denunciïis *por favor gracias*, sinó te la carregaràs. En fi, els "bons modes" s'han generalitzat talment que sospito que aviat la policia quan us clavarà un cop de puny al ventre que us deixarà baldat us dirà *por favor gracias*. Qui serà capaç després de reconèixer que no s'ha progressat!» A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 18.



adonem-nos que el contingut que posa transcendeix el jo, no satisfà cap necessitat material, sinó que arrela en un buit de naturalesa espiritual. Arrela, i això és, certament, il·luminador, en el buit del formalisme kantian, és a dir, en l'experiència de llibertat a que fa poc al·ludíem. Si ens situem en el punt de vista de Galí, Kant hauria deixat la feina a mig fer. Li calia, donar un pas més enllà, i adonar-se que el formalisme, aquesta experiència de llibertat, només és la condició prèvia i necessària per a posar com a fi de les accions l'altre del jo. Li calia tenir més present aquella forma de sentiment o d'emoció que és l'estimar, que és la imitació, talment l'encarnació, de l'Amor diví. És des d'aquest angle, doncs, que pensem que es pot veure en la filosofia de Galí la influència del corrent vitalista que va inspirar a pensadors com el mateix Henri Bergson, però també Friedrich Nietzsche, amb el seu concepte de voluntat de poder, per exemple, i, fins i tot, Sigmund Freud, amb el de libido –versió animal de l'estimar humana<sup>350</sup>. Notat això, però, convé precisar que es tracta d'un vitalisme, el del filòsof català, si se'ns permet el terme: transcendentalitzat. Si no vegeu: és que hi ha tesi més vitalista que aquesta?:

*«Oh, l'amor, podràs dir-me, és cosa animal i està involucrat en la constant que fa que l'home sigui home, com l'ocell és ocell». Sí, sí, és cert però al meu judici d'aquí ve tot. Tot ve de la vida, o existencialistes i fenomenalistes, fins la consciència. Tot ve, més concretament de l'amor animal. Quin acte vital més absolut, més complet, més vivent – perdona el cercle viciós– que el tracte sexual de l'home i la dona? I ara et diré clarament, carrément, la meua tesi. És en aquest acte creador de la vida que l'home descobreix la seva inanitat, el terrible buit de la mateixa vida que crea; és en aquest acte prodigiós que al meu judici es desvetlla la consciència del tot, no la consciència miserable d'uns detalls, sinó la total, la incommensurable de tots els estats possibles*

---

<sup>350</sup> Quant a l'opinió que li mereix l'obra de Freud, i, concretament la seva noció de libido, considerem ben significatiu el text següent: «Quines són les forces de què disposa l'home per a conquerir el planeta, es demana Jean Rostand? Dues, diu: la intel·ligència i el sentiment social, o, com diu Müller: l'astúcia i la camaraderia. Tu i jo podem convenir de traduir els mots sentiment social o camaraderia, per amor. Acceptada aquesta traducció ens diferenciem dels biòlegs i ens acostem en certa manera o a la nostra manera a Freud posant la *libido* és a dir l'amor per damunt o abans que la intel·ligència que és el que intentarem demostrar al seu moment. Mentrestant anem considerant la gesta de Freud. Equivocat o no, cal agrair-li que hagi descobert la importància de la libido –ja en podem dir amb més seguretat amor, seguint-lo a ell mateix i més encara seguint els seus deixebles més significats Adler i Jung– en la vida humana: però el que és singular i fins absurd –els déus ho han volgut així– és que no l'hagi descobert per l'elefant blanc sinó pels seus excrements (perdona aquesta imatge, és molt poc feliç, però ara no me'n ve cap altra de millor) i hagi considerat l'amor substància excrementícia, al costat, com es pot suposar, de la raó, d'aquest racionalisme que ho emplena tot.» A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 13-14.

*haguts i per haver de l'ésser humà. El poeta Josep Carner en una elegia magnífica expressa aquesta soledat transcendent després de l'amor; diu en la versió de les poesies completes:*

*Sols*

*Vora l'amor que esclata la gent aparta el rostre  
i mans rancunioses reboten els cancells;  
quans ens mirem, s'esfulla la branca damunt nostre,  
i el nostre bes allunya un gran esbart d'ocells.*

*I en entortolligar-nos una abraçada pia  
apar que malaltegi la pluja d'or del dia:  
els termes s'esvaeixen i aquest rocam avar,  
i quedem sols com naufrags, joguina d'una mar.*

*I és aleshores, en aquesta soledat, en aquest buit que l'amor animal s'humanitza i l'home comença a ésser home... per l'amor. La meva tesi és franca.»<sup>351</sup>*

De tot el que hem anat dient es desprèn que, per al nostre autor, la societat té un fonament o un origen moral. És moral perquè emergeix com tantes vegades hem destacat, de la llibertat que es descobreix enmig del no res. Es tracta d'una experiència de falta, de mancança, que impulsa l'home, l'home individu, a vèncer-la a través de la

---

<sup>351</sup> Vegeu A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 6-7. En un sentit que també es pot considerar vitalista, perquè es prioritza el tractament de l'home concret, no abstret de la seva realitat viscuda, és a dir, d'allò que Galí anomena les seves estructures o alienacions –les institucions a través de les quals trava un teixit de relacions amb els altres i es salva del buit imposant un ordre al món–, es situen aquestes: «Jo tinc la sort de no ésser metafísic i només una mica psicòleg i els processos de la negació i l'afirmació no em diuen res. A penes sé generalitzar; em cal veure l'home concret de carn i ossos actuant com a individu en la seva vida personal, en la seva vida col·lectiva i a través de la història, potser més biològica que històrica en el mal sentit de la paraula. Per tant m'és impossible de veure l'home desvinculat de les seves alienacions. Ni tan sols no puc saber veure l'alienació com un mal per a l'home; tampoc no les sé veure separades, ara l'una ara l'altra i molt menys que l'home se'n pugui desprendre com una sèrie de closques metamòrfiques. Per mi, doncs, l'home alliberat d'alienacions, és un ésser purament metafísic de la pitjor metafísica, una fantasia o un engany.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 34. Igualment, en aquesta línia es situa la reflexió següent: «Potser encara és més important del que et dic, l'altre home. Pel que jo sé de fenomenalisme i d'existencialisme l'altre home en aquestes filosofies és tingut en compte, però són encara massa intoxicades d'intel·lectualisme per a donar al factor altre home tota la importància que li pertoca. Fins Merleau-Ponty que vaig seguint en aquestes meves velleses en anorrear l'intel·lectualisme és entacat d'intel·lectualisme. Potser per això no troba l'altre home de bell antuvi sinó una mica tard i no a primer terme com es mereix.» A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 6.

seva integració en l'ordre col·lectiu. «Hem dit l'home s'ha de salvar individualment però no es pot salvar més que col·lectivament.»<sup>352</sup>

### 3.4. Amor, món i societat

Encara ens queda parlar d'un aspecte important dins d'aquesta reconstrucció hipotètica sobre l'origen de la humanitat a que ens ha conduït Alexandre Galí. De la seva importància en dóna mesura el fet que, amb la seva elucidació, hi ha en joc el concepte de veritat –la teoria del coneixement– de què se serveix Galí. Per què en ell amor i veritat, com veurem, van indissolublement lligats, així com el desamor i la mentida. Tant si es contempla l'altre com un mitjà per a aconseguir d'assegurar el regne del jo, basat en el gaudi i la garantia dels beneficis materials –del menjar, el beure, el vestir, etc.–; com si se'l contempla com a fi i límit; tant si se'l considera des del punt de vista de l'instint com del de l'amor; el cert és que, d'acord amb l'argumentació de Galí, allò a que s'arriba és a la formació d'una societat d'individus, més animalasca o caïnita, l'una, més humana i despresa, l'altra. I, quan exposem això, sabem que en el terreny de la realització allò que es produeix és una barreja dels dos models d'home i de societat, on, a vegades, predominen més les actituds que caracteritzen un dels models, i en unes altres, les que caracteritzen el segon. A l'extrem, dèiem, citant Galí, que fins l'«anihilament també és humà.»<sup>353</sup> Aclarit això, cal preguntar-se: quines havien de ser les primeres formes estructures o institucions en què el desig d'abandonar el no res deuria prendre cos? El llenguatge fóra per a Galí la primera d'aquestes institucions, estructures o formes d'alienació, com ja hem comentat que li agrada de dir<sup>354</sup>. El llenguatge –és el *in principio erat verbum*– i, a partir de l'aparició d'aquest, les institucions de la religió, els mites i les cosmologies, en tant que explicacions col·lectives, és a dir, exterioritzacions dels sentiments per mitjà de la paraula, l'objecte de les quals és l'enllaç del món sensible amb el món del transcendent. Per a Galí, sense capacitat d'expressar les emocions que la realitat descoberta produïen en l'home –sigui

---

<sup>352</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 51.

<sup>353</sup> Vegeu cita 338 d'aquest mateix capítol, pàgines 148-149.

<sup>354</sup> Sobre el terme estructura, l'autor apunta: «Jo parlo molt d'estructura, però també podria parlar d'institucions: el famós concepte social dels biòlegs, segons Rostand.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 14.

l'angoixa de l'experiència del no res–, el lligam amb l'altre haguera estat impossible. Es romandria en la solitud callada del jo. Des d'aquest punt de vista, el llenguatge – començant pel gestual que postulen els antropòlegs per als temps més reculats– fóra la institució de les institucions, essent la institució una forma d'organització objectiva que, al seu torn, implica una xarxa de relacions –d'aquí el terme estructura, la contrapart sensible d'un concepte– entre els individus, i que, per tant, imposa un moviment de solidarització no, o no només, instintiu<sup>355</sup>. Com que el fet de la institució reposa en la capacitat d'establir relacions entre els homes i té el seu origen en el desig de l'individu de salvar-se del buit, com que aquest “salvar-se” és un sortir de si mateix que implica el sacrifici del jo, per això Galí emprà el terme alienació a l'hora de referir-s'hi<sup>356</sup>. I ho farà sense la connotació negativa que a aquest terme li dóna Marx i acostant-se, en cavi, al significat amb què l'usa Hegel. Per al segon, que és qui, de fet, posà en circulació el terme, a la seva *Phänomenologie des Geistes*, l'alienació és l'acte pel qual el subjecte descobreix la seva existència com a jo separant-se –abraient-se– d'una natura sobre la qual hi projecta les seves qualitats –l'antropomorfitza, assenyalàvem nosaltres–; però, és també, i sobretot, pensem, l'acte amb què, un cop ja separat de la natura, aquest mateix subjecte posa la llibertat de creació que el caracteritza al servei de l'altre, cosa per a la qual cal que sacrifiqui el seu egoisme i que té com a resultat l'aparició de la cultura – *Bildung*–<sup>357</sup>. És per aquest motiu que es parla, en relació amb l'esmentat segon acte, de

---

<sup>355</sup> Adonem-nos que, amb això, estem donant la definició de concepte, en el sentit que la institució pressuposa un ordre de caràcter sensible en funció d'un fi o una idea. S'entén que Galí usi, doncs, el terme estructura per a referir-s'hi.

<sup>356</sup> Quan al seu assaig *La deshumanització de l'home*, Galí utilitza el terme estructura, com a sinònim d'institució, explica que tals estructures alienen l'home per tal com, a través d'elles, aquest escapa del buit essencial que el constitueix en tant que home. «Però per tirar endavant la nostra recerca, tu i jo hem d'acceptar definitivament una altra constant: la necessitat de defensar, de vestir aquesta ànima nua que els vents de l'eternitat i de la infinitat, els vents de Déu, anul·larien bon punt de néixer, com aquelles partícules subatòmiques a les quals els acceleradors donen un instant fugacíssim de vida que es compta per milionèsimes de segon. Així s'ha anat fent a través dels segles la pell o la crosta susceptible de protegir la partícula humana i de donar-li forma d'home per a constituir amb ella estructures humanes.» A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 2-3. Pel que respecte al concepte d'alienació resulta il·lustratiu el paràgraf següent: «Precisament perquè el buit i el no res se l'emporten l'home necessita alienar-se; potser podríem dir també objectivar-se. El coneixement primer i segon i tot si es vol de les coses no són coneixements exactes –la ciència ho demostra prou bé– però són a cada moment alienacions exactes. Suprimiu aquestes alienacions i veureu com apareix de seguida, o Kierkegaard, el buit engolidor.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 43. No cal dir que l'ús que fa el pensador català del concepte alienació hi és subjacent una crítica el pensament de Marx. L'alienació no és per a Galí un engany que s'hagi d'eliminar. Ben al contrari, és el mitjà de què disposa l'ésser humà per a desenvolupar la seva humanitat i transformar la bèstia que porta dins en un home.

<sup>357</sup> Sobre el sentit del concepte alienació, vegeu Stéphane Haber, «Le terme «aliénation» («entfremdung») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 12 février 2016. URL:

negació de la negació. La primera per referència a la natura exterior al jo; la segona per referència a l'altre de si mateix. I és així com, segons Hegel, i d'una manera que nosaltres pensem que és molt comparable a la de Galí, l'esperit es desenvolupa en l'home: sobreposant-se a tot allò que el tanca en la seva individualitat. Per al pensador català, l'alienació és l'acte humà per excel·lència, perquè amb ell es produeix l'expansió de l'home-individu cap a fora, cap allò que no és ell i l'impulsa a la vida. Entenent per vida, "la Vida", una vida de donació, desplegada, en la línia del què exposàvem més amunt, a la llum de l'ésser que no és ell –en això consisteix el vitalisme que també abans li hem atribuït–. Pel que fa a Marx, l'alienació, dèiem, pren una connotació negativa. Per què? Perquè en ell l'alienació pren un significat diferent al que té en Hegel i Galí. L'autor de *Das Kapital*, també distingeix dos tipus d'alienació: aquella per la qual l'home es desprèn dels productes del seu treball, posant-los a la venda en el mercat, i aquella per la qual es desprèn de la seva força de treball a canvi d'un salari. Com que, per a Marx, allò que defineix l'ésser de l'home és, precisament, l'acte de produir, en esdevenir-se les dues alienacions esmentades allò de què perd la propietat és justament el que el fa ésser. Precisant: perd la propietat sobre el seu ésser social, el qual passa a mans del capitalista, per ell, esdevenir simplement individu, sense reconeixença de part de ningú<sup>358</sup>. Sobre això cal destacar que, com el mateix Marx avisa, a la introducció a *Das Kapital*, la seva filosofia suposa una inversió dels termes de la dialèctica hegeliana.

---

<http://philosophique.revues.org/96>. Per a aquest autor, a la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel empraria els termes expressió, exteriorització i alienació (*Äusserung / Entäusserung / Entfremdung*) amb una certa sinonímia, encara que pròpiament el darrer apareixeria més lligat a l'acte que hem explicat d'alienació en l'altre, que no a l'acte primer d'alienació en la natura. Vegeu, també, per a això, per a comprovar aquest sentit de la paraula el capítol sis de la *Phänomenologie des Geistes*, i més concretament, l'apartat B, "Der sich entfremdete Geist: Die Bildung", a G. W. F. Hegel, BB. *Phänomenologie des Geistes*; trad. cat., Joan Leita, "L'esperit", "L'esperit estrany a si mateix; la formació", a *Fenomenologia de l'Esperit*, Laia, Barcelona, 1985.

<sup>358</sup> En aquest sentit François Lavoie comenta que «en ce qui concerne le travail aliéné il présente deux types d'analyse, l'une étant générale et l'autre détaillée. Du point de vue de la première, d'abord, Marx considère qu'il existe deux moments en ce qui concerne le travail aliéné : d'une part, une phase d'objectivation du travail et de l'ouvrier par rapport à son travail, ce qui est une condition fondamentale et indépassable de l'activité productive comme telle, et, d'autre part, considérant le stade historique actuel, une phase d'aliénation du produit du travail du salarié, ce qui entraîne une mortification du travailleur dans son essence. Logiquement, l'abolition de l'aliénation n'est pas l'abolition du travail par essence. Ceci renvoie fondamentalement à une critique adressée à Hegel: l'objectivation est une activité consubstantielle à l'activité humaine alors que l'aliénation dépend de circonstances historiques impliquant une situation d'exploitation et de domination de l'homme par l'homme. Donc on observe la saisie chez Hegel du travail comme étant une activité essentielle chez l'être humain mais qui, contrairement à Marx, ne sera qu'un moment du déploiement de l'Esprit absolu. Pour Marx, le travail s'avère une activité consubstantielle au devenir de l'essence humaine dans le sens qu'il projette les potentialités de l'être humain.» François Lavoie, "Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse", *Aspects sociologiques*, volume 12, no 1, avril 2005, p. 189-211.

No és l'esperit, l'individu universalitzat, obert a l'altre, el que es va descobrir a través de les alienacions, ben a la inversa, és l'egoisme innat de què parla Galí. Perquè allò que governa la dialèctica de les alienacions no és la Donació de l'Absolut. És el desig d'enriquir-se, la insaciabilitat material i, així, l'odi per l'altre. De manera que la missió de l'obrer alienat haurà de ser acabar amb aquesta societat crematística, i, des de la consciència individual adquirida, procurar el retorn a l'estat previ de natura, on tothom era posseïdor dels seus productes i de la seva força de treball<sup>359</sup>.

Tant en Hegel com en Marx, a pesar de les diferències que entre ells s'hi puguin observar, les institucions humanes –les estructures o, com dèiem abans, les alienacions–, en lloc de ser, com les entén Galí, el fi últim de l'home, perquè en elles s'hi encarna l'amor, és a dir, constitueixen el punt d'encontre dels homes; en lloc d'això, els dos filòsofs alemanys coincideixen a veure en tals creacions un mer pas cap a un assoliment més alt, a saber: el constituït per la plena identificació de la llibertat de creació de l'esperit individual amb l'Esperit Absolut, això en Hegel, amb l'Esperit de la Natura, en el cas de Marx<sup>360</sup>. Galí, en conclusió, prenent distància respecte d'aquests dos filòsofs, situa la vida humana en el pla més elevat. Posar l'objecte de la llibertat més enllà d'aquest pla no està exempt del perill de comprometre la mateixa vida humana. El pla en què busca situar-se, precisament, Galí. Al fil d'això, ens podem preguntar: un cop assolida la identitat amb l'Esperit que mou el tot, per què l'individu ha de continuar subjecte a les institucions humanes? Cas de Hegel. En el de Marx, al nostre entendre, el problema es més evident. En quin sentit? En el fet que la seva filosofia fa indispensable la superació d'allò creat per l'home, sigui la societat capitalista, però per la via oposada a la de l'amor o el desig del reconeixement de l'altre. Just al contrari, la seva alternativa és la de l'odi cap a aquest altre. En ell, com hem vist, l'alienació no es contempla com un mitjà per posar fre a l'impuls egoista i donar lloc a l'actitud d'innocència. Al revés, l'alienació constitueix el mitjà a través del qual l'egoisme d'uns s'apropia de la força de

---

<sup>359</sup> A Marx tornarem al capítol 6 amb què tanquem aquesta investigació i ho farem tot aprofundint sobre les mateixes qüestions que aquí hem només presentat.

<sup>360</sup> Pel que fa al naturalisme del filòsof alemany, naturalisme que l'aproparia a les tesis spinozistes, fins i tot, en cert sentit bergsonianes, consulti's Karl Marx, *Das Kapital*, Band I; trad. cat., Jordi Moners i Sinyol, *El Capital*, vol. I, Edicions 62, Barcelona, 1983; i l'article de Frank Fischbach, "L'activité humaine. Vie naturelle et vie historique chez Marx", a *Kairos*, n° 23, 2004, pp 31-32.

treball del proïsme. Cal, per tant, rompre l'alienació a fi d'alliberar el proïsme. Tot just el contrari d'allò que Hegel postula<sup>361</sup>.

El llenguatge fora, segons l'opinió de Galí, la institució de les institucions, o l'alienació de les alienacions, perquè implica l'establiment de la societat com a tal, el naixement de la cultura. L'aptitud per formar mots s'ha de veure com el mitjà de què disposà l'home per a comunicar l'angoixa, el terror punyent de l'experiència del buit i, així, fer d'aquesta experiència quelcom compartit amb l'altre, donant lloc a la primera estructura, a la primera alienació. Termes amb els quals, com hem explicat, el nostre autor també defineix aquelles realitats humanes que són conseqüència de la llibertat de creació i que permeten l'establiment de lligams entre els homes, això és, la cultura, hegelianament parlant, per tal com la seva realització suposa la formació dels sentits.

*«Jo diria, doncs, que el primer estat de consciència és un estat de mala consciència, d'angoixa si voleu, de responsabilitat, conseqüència de l'acte creador violador de la natura. Aquesta és la primera realitat amb què l'home topa i la primera que ha d'objectivar, d'aquí el primer mot, el primer crit si es vol. Hi ha qui vol fer sortir el llenguatge humà del crit dels animals; sí, el llenguatge humà comença essent subjectiu; però no pas pels crits dels animals que no subjectiven res, ni que fossin capaços d'expressar el dolor físic cosa improbable (i que consti que recordo l'emotivitat dels gossos, per exemple). Les coses, doncs, vénen rodades perquè aquest primer crit*

---

<sup>361</sup> Tornem a remetre, per a aquest tema, al nostre capítol 6 on, com hem dit en la nota 359, n'ampliem l'estudi. D'altra banda, notarem que en la línia del que estem explicant, Galí argumenta el següent, diu: «[...] el problema moral que es planteja tot sencer així que dos homes decideixen no ésser feres sinó homes, es perd de vista en els entrefors de l'alienació a mesura que aquesta es converteix en instrument de realització moral. Es prenen aleshores els arbres pel bosc. En aquest aspecte Marx tenia raó d'escometre l'alienació per a arribar a l'home estrictament humà. No en va tenir, però, en no saber veure que el problema que plantejava en la seva realitat més profunda no era econòmic sinó moral; que es tractava d'una economia vil perquè era una economia fonamentalment conculcadora dels principis morals que sostenen l'home i la humanitat, i per tant inhumana. Per això les aplicacions del marxisme que hem vist fins ara s'han limitat a substituir totes les alienacions o fondre totes les alienacions, no totes necessàriament inhumanes, en una monstruosa alienació econòmica, en la qual no tan sols el problema moral no ha quedat resolt sinó tràgicament agreujat puix que aquesta monstruosa alienació implica necessàriament –molt al revés del que pensava Marx– la supressió de l'home.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 34, p. 57. En referència a Hegel, el pensador català assenyala que, «Quan [la] solitud arriba al seu grau màxim l'individu només es satisfà en l'absolut: l'absolut del pensar i de la cosa pensada en una identificació total. Hegel és en aquest punt l'expressió filosòfica més profunda, més acostada a les últimes realitats del que és en essència de l'home, com Sant Joan de la Creu i tots els grans místics podrien ser la manifestació vivent d'aquesta identificació.» Què és la solitud de què parla Galí, en relació amb Hegel, sinó la màxima alienació a que pot arribar l'home, posant el seu fi en Déu? A Galí, *La legalització de la mentida*, apartat, 35, p. 60

*subjectiu s'objectivi, és a dir, serveixi per comunicar-se amb altres homes. Això val dir que la primera cosa que l'home té necessitat de comunicar amb altres homes no és pas: "Vols carn?" "Has vist el llop?" Ni tan sols com creuen els comunistes i tota mena de realistes: "Mira quina destralt he fet!" La primera cosa que l'home ha de comunicar a l'altre home i que en segella l'espècie i l'eterna germanor, és la seva realitat subjectiva, aquesta angoixa, aquesta consciència, aquesta responsabilitat de la seva primera creació.»<sup>362</sup>*

Per mitjà del llenguatge, exterioritzant les emocions, objectivant-les, i, per tant, exercint un cert control sobre elles, es faria possible d'incorporar l'altre en la vida solitària d'un, de manera que es donaria peu a una mútua humanització. Perquè humanitzar en Galí significa, fer d'un, cosa de dos, o de molts, sent la cultura, tal vegada la civilització, el conjunt d'objectivitzacions, inclòs el llenguatge, en què l'esmentada humanització es produeix. Adonem-nos que el sistema de signes en què es concreta aquesta necessitat de comunicar constituiria un senyal sensible de l'Ésser invisible que és Déu, l'Esperit creador, aquella font d'autoritat sota la qual el primitiu, com hem anat explicant al llarg d'aquests capítols, es va des-solidaritzar de la natura. Sotmetent-se a les normes del llenguatge, alienant-se en elles, si volem ser fidels al pensament de Galí, l'home no només reconeix l'altre de sí mateix en la seva vida, reconeix també Déu, l'alteritat absoluta, per tal com, sense el reconeixement d'aquesta, sense la idea que comporta, no fóra tampoc possible el reconeixement concret. L'home es sotmeté a l'altre, amb qui es volia comunicar, perquè volia ésser comprès per aquest, i, com dèiem fa un moment, tot volent ser comprès, es sotmeté a Déu perquè havia d'adoptar un mitjà d'expressió que no fos seu ni de l'altre, sinó compartit. Un mitjà la característica del qual havia de ser la seva ductilitat a fi d'afavorir la comunicació entre tots<sup>363</sup>. Les primeres formes

---

<sup>362</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 77.

<sup>363</sup> D'aquí la coneguda distinció del lingüista belga Ferdinand de Saussure entre llengua i paraula. Com és sabut, segons aquest, el llenguatge té dues vessants, l'objectiva, pròpia de la llengua, allò davant el qual l'home ret homenatge a l'absoluta alteritat; i la subjectiva, que és la de la parla, i davant la qual, aquest cop, ret homenatge a l'altre home. Si el llenguatge en els temps remots esdevingué el mitjà d'expressió de la realitat tal com era viscuda és perquè tot individu estava en possessió de la parla. Calia només, i per això, segons els especialistes en el tema –antropòlegs i psicòlegs– hagueren de passar milers i fins milions d'anys, actualitzar-la en un mitjà comú: la llengua –a aquesta qüestió ens hem referit en la pàgina 135 del present capítol–. Així, emfasitza el nostre autor: «cadascú té el seu déu –o de Saussure!– com la paraula, el do de parlar és de cadascú. Amb coses de llenguatge el fet individual i gairebé escàpol es resol bé o malament, en la llengua i el que seria impossible de conciliar es converteix en instrument o en institució i els homes s'entenen. La llengua és en certa manera l'antropomorfització de la paraula.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 72.



d'organització social havien d'estar investides d'un profund sentit religiós, donat que la seva formació, d'acord amb Galí, aniria estretament lligada a la necessitat de compartir aquest univers privat, que caracteritzava la vida conscient de cadascú, i que s'identificava amb la divinitat –raó per la qual la paraula que s'escauria utilitzar per a definir-lo hauria de ser la de sagrat–. Per això, calia posar nom al conjunt d'éssers que poblaven l'experiència individual. Noms que havien de superar el punt de vista privat de tal experiència i considerar les coses a la llum de l'altre. Calia, així doncs, instituir un univers compartit, un estat d'ordre, un cosmos, on abans hi havia el no res; i tal cosa es produiria, en funció d'un Déu que, com a simple transcendència expressada en el no res de les impressions, igualment havia de ser compartit, abstret de la vivència íntima de cadascú<sup>364</sup>. «Heus aquí, doncs, que la paraula, abans potser d'objectivar el món de la realitat sensible específica li dona vida a base d'éssers inexistents –diguem els mites i els monstres, l'hilozoisme– i crea aquesta vida inexistent perquè en realitat en desolidaritzar-se de la natura, és la que més l'obsessiona –l'obsessionava aleshores com avui encara que no ho sembli.»<sup>365</sup>.

Com l'Adam bíblic –el pare de la humanitat– el primitiu, en pretendre abandonar l'estat de soledat en què es trobava, hagué de posar el seu món en termes de l'altre per fer del caos inicial un lloc habitable<sup>366</sup>. Els mites complirien aquesta funció. En la seva activitat d'endreça, per força calia que hi fos comprès el punt de vista de l'altre, de manera que

---

<sup>364</sup>Recordem en aquest punt el que Mathieu Robitaille explica sobre la facultat del llenguatge d'universalitzar el singular sensible: «le langage exprime bel et bien le singulier, mais jamais en tant que singulier, toujours plutôt en tant qu'il est un universel (un universel concret, déterminé). Ce point est d'une importance inestimable, car c'est cet être dans l'élément de l'universalité du langage qui lui confère cette puissance aléthéologique, cette puissance d'ouvrir la négativité des choses elles-mêmes, de découvrir la différence dans les choses elles-mêmes entre leur être véritable (leur universalité) et leur non-être tout aussi intrinsèque, bref de dévoiler les choses en leur vérité. Sans le langage, toute cette dimension d'universalité demeurerait fermée et muette, car c'est le langage seul qui la fait parler.» Mathieu Robitaille, «Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la "certitude sensible"», secció 23, a *Laval théologique et philosophique*, Volume 59, numéro 1, février 2003, p. 115-135.

<sup>365</sup>A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 81.

<sup>366</sup>En aquest sentit: «La Bíblia diu que quan el Senyor va haver creat tots els animals terrestres i totes les aus del cel les va portar a Adam perquè veiés com les havia d'anomenar “i tot el que Adam va anomenar, aquest és el seu nom”. La lliçó no té preu. Vol dir que l'home des-solidaritzat de la natura s'hi havia de tornar a solidaritzar però aportant a aquesta solidarització un element de llibertat, es solidaritzava amb la natura fent una mena de pacte, en correspondència amb el grau de llibertat que l'home des d'aquell punt ja posseïa. I així per sempre més. No va ser Déu qui va posar els noms, sinó Adam *ut videret quid vocaret ea* diu el text bíblic llatí. Considerant el fet del punt de vista psicològic diríem que Adam va obrir com obriria qualsevol animal: abella, formiga, peix, ocell o gos que en un moment donat es desvinculés de la natura i pogués percebre-la lliurement en consonància amb el respectiu instrumental sensible i nerviós. Tots sabem que cap d'aquests animals no la veuria com pogué veure-la Adam.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 39, p. 69-70.

el món per ells establert fos, en efecte, compartit, és a dir, un món d'objectes. I tal cosa havia de ser possible perquè, davant del déu sensible del no res, l'actitud adoptada per l'home a fi d'abandonar l'estat soledat era la pròpia del Déu creador: la lliure donació. Els objectes, aleshores, es definirien pel lligam d'amor que en ells s'instituiria. I, com a tals, es contemplarien, és a dir, sagrats, desvinculats de cadascun dels jo egoistes, com a resultat d'un jo transcendental, elevats, com assenyalàvem en el capítol anterior, a l'absolut. Serien presos en la seva essència, considerats sota la forma de coses en si, de manera que en ells s'hi expressaria tota la força de l'ésser. Es tracta d'aquell estadi de desenvolupament de la consciència on, d'acord amb les explicacions que hem donat del ja citat capítol 2, la determinació d'un objecte té per universal la condició d'objecte en general, i on, en funció d'això, aquest un al mateix temps pot esdevenir qualsevol altre. És la forma d'operar, dèiem també, que, per a Hegel, és pròpia de la percepció i que dóna lloc al que el filòsof alemany anomena universal sensible.<sup>367</sup> Operació en la realització de la qual el subjecte es confon amb l'objecte, però on ja hi ha objectivitat. L'objecte així destacat havia d'integrar-se al buit de l'esperit, i, s'hi integraria i l'ompliria perquè, amb ell, en la seva definició, hi aniria comprés el punt de vista de l'altre i, per tant, juntament amb la seva materialitat s'hi barrejaria un alè d'humanitat<sup>368</sup>. Calia que cada cosa fos, adquirís un ésser, en tant que reposés en un ordre intersubjectiu, que, si ha de permetre superar la soledat del buit, demana que sigui un ordre sustentat en l'amor. La seva objectivitat, la seva veritat, radicaria precisament

---

<sup>367</sup> Recordarem que a aquesta mateixa forma d'operar es basa la llei de participació amb què Lévy-Bruhl caracteritza el pensament primitiu. Consulti's, per a això, capítol 2, 2.4. "De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat", subapartat 2.4.1. "De Déu a la raó".

<sup>368</sup> Si abans, quan ens referíem a terme institució o estructura, notàvem que la seva definició coincideix amb la del concepte; ara, en parlar de la noció de veritat ens surt la definició de noümen o idea, el contingut d'un universal, com allò en el qual es comprendrien tots els punts de vista, o, el que és el mateix, la cosa des del punt de vista de l'absolut. Val a dir que la possibilitat de comprendre l'altre pel fet de compartir una mateixa idea, quelcom no demostrable en ell mateix, i només perceptible pels seus efectes, en el cas del llenguatge, per la possibilitat de la comunicació, això, és una cosa que des de la paleoantropologia i la neurociència té la seva corroboració i, a més a més, aplicat en el terreny del desenvolupament de la parla humana en el procés d'hominització. Ignasi Ivern i Adolf Perinat expliquen en el seu article, *Els orígens del llenguatge en l'evolució humana*, que «[...] resulta molt interessant l'aportació que fa la neurobiologia sobre les neurones mirall i la seva relació amb la capacitat d'imitar i sintonitzar amb altres ments. La gesticulació ha estat sempre molt important en la comunicació. Sabem que les neurones mirall són clau per controlar les mans i descodificar els moviments de les mans dels altres. Aquestes neurones, fins i tot abans que els éssers humans poguessin enraonar, ja servien per a la comunicació no verbal. Les neurones mirall s'activen quan faig certes coses, però també quan veig fer-les als altres, de manera que estableixen un canal de comunicació entre els altres i jo.» Així doncs, les neurones-mirall, en tant que capaciten per a reconèixer en l'altre allò que un fa, estarien corroborant que allò que es realitza, l'acte, ja és en idea en tots dos individus. Vegeu, A Ignasi Ivern i Adolf Perinat, «Els orígens del llenguatge en l'evolució humana», *Aloma*, Revista de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport, 2011, 28, p. 13-40.

en això. Aquesta veritat, sobre la que es fundaria l'establiment d'un estat de cosmos en el món, constitueix la peça clau, segons Galí, de la re-solidarització de l'home amb el món; de la creació d'una segona natura, humanitzada, sobre la primera original i, lògicament, no humanitzada. Re-solidarintzant-se amb el medi natural, això és, transformant-lo, es re-solidaritzaria també l'individu amb els altres homes. «Cada home s'ha de salvar de l'angoixa i del buit, però només es pot salvar amb els altres homes, amb tots els homes per una raó molt senzilla: perquè el buit i l'angoixa només es pot salvar amb matèria humana, i aquesta matèria humana és un producte col·lectiu, necessàriament col·lectiu; necessàriament de comunicació, i per tant, si no exclusivament, almenys essencialment de llenguatge. Vet aquí perquè salta la paraula.»<sup>369</sup> Així, l'acte de comprendre la realitat mitjançant la paraula es desenvoluparia en funció de la necessitat de bastir una societat que tendiria a l'universal; que en Galí, com hem dit, significa humana, o sigui, en el fons, basada en l'amor. La veritat de la paraula, la seva adequació, no dependria de què pugui ser la realitat a la qual es refereix, cosa que en el nostre autor es manté dins l'esfera de l'inconegut, i no perquè sí –aspecte en el què clarament divergeix del pensament de Lévy-Bruhl<sup>370</sup>–, sinó que es trobaria en funció de la capacitat d'instituir l'acord entre els homes, és a dir, d'expandir aquella humanitat. Fora una veritat, així doncs, lògicament subjectiva, que mantindria l'alteritat de la natura, com a substància donada mai del tot coneguda. I sobre aquesta substància que, i perquè precisament és inconeguda, és no res, fóra possible aquella veritat universal i necessària fonamentada en l'actitud de lliure donació<sup>371</sup>. Aquesta manera de considerar el concepte de veritat coincideix amb la idea de Galí, de la qual ens hem fet ressò al primer capítol i al començament d'aquest, segons la qual l'home no «viu moralment a base de sumes escadusseres d'actes morals, sinó a base d'una integració moral que només s'assoleix en el pensament [...] que es

---

<sup>369</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 79.

<sup>370</sup> Pel que respecte a la concepció del coneixement de Lévy-Bruhl, entés com un procés d'adequació a una realitat donada, remete'm al que hem explicat al capítol anterior a 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, 2.4.1. “De Déu a la raó”, p. 100, i 2.4.2. “La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories”, p. 110.

<sup>371</sup> Sobre les condicions en què es produeix el coneixement de la realitat sensible, Galí a l'assaig, *La deshumanització del món*, desenvolupa la que ell anomena teoria puntillística inspirada en la fenomenologia del filòsof francès Merleau-Ponty. Segons aquesta, la realitat fora equivalent a un horitzó de punts dels quals la raó en destrua siluetes. Tals siluetes serien el positiu d'un negatiu, a saber, les idees que la raó conté, enteses no com a essències completes i acabades, sinó com a punts de vista que tenen la capacitat d'obrir-se per tal de comprendre el punt de vista de l'altre. Vegeu, A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 4 i ss.

projecta i considera tot l'home, l'home del passat, el present, el de l'esdevenidor en els seus destins, i l'integra en un acte únic central polaritzador de tots els actes.»<sup>372</sup> La veritat, per tant, s'assoleix quan es consideren les coses des d'aquesta «integració moral». El pacte racional impulsat pels instints, no té com a objectiu la comprensió de l'altre, però se'n serveix. Per ell sol no omple el buit espiritual o transcendent, perquè es produeix mancat amor. Tan sols aconsegueix satisfer el buit de caràcter físic o biològic –el del jo tancat en si mateix–. Portat a l'extrem, ja que el mateix Galí, donant mostres d'un fi sentit de l'humà, afirma que la convivència es produeix sempre sobre la combinació del gratuït, la lliure donació, amb l'egoisme innat, l'entesa per la satisfacció dels sentits no només no omple, sinó que fomenta l'art de la seducció i l'engany. És el jo que, «volent ser més que els altres», no l'importa utilitzar-los en funció dels seus fins. Ens expliquem: el jo a que ens referim comet un acte de malversació, no amb diners, cosa pitjor: amb els mots. Amb els mots intersubjectivament creats per a configurar la realitat objectiva món. Viola el pòsit d'amor que hi ha en ells, abstraient-los de realitat que institueixen –i utilitzem el verb instituir amb tota la seva càrrega de significació: quelcom establert entre tots–. Breu: empra els mots per a dir coses diferents a les acordades –aquelles a les quals remetent les representacions col·lectives de què parlen els antropòlegs–, de manera que és creï una ficció que redundi en el seu interès. És l'individu, per tant, que aprofitant-se de la llibertat sobre la que se sustenta la creació, diu que és blau quan és groc, blavor que deixarà d'existir en el moment que el seu propòsit s'hagi vist satisfet<sup>373</sup>. La raó posada al servei de l'altre condueix a la veritat. La raó posada al servei d'un mateix a la mentida, i, així, a la destrucció de l'estat de cosmos, perquè res no és allò que sembla, i allò que sembla no és allò que és. «En aquest mig segle que ens ha tocat viure», explica el pensador català, «arribant jo als vuitanta anys i entrant tu a la vida per la porta brillant dels vint-i-cinc el procés ha estat

---

<sup>372</sup> Vegeu cites 135, p. 64, i 147, p. 72.

<sup>373</sup> Per a il·lustrar aquest problema, Galí explica: «es conta que Corot, un dia assenyalat que insistia amb els seus deixebles sobre la necessitat d'ésser fidels a la natura, estava pintant un llac i de sobte hi féu aparèixer unes nimfes: Aquestes nimfes no hi són en aquest llac, li van dir. O, va replicar, però jo les hi veig. D'aquest incident es val Picasso per pintar tot el que li sembla i com li sembla: com ell ho veu en un moment donat diferent de qualsevol altre moment. *Diferent de qualsevol altre moment*, cal recordar-ho. I darrera d'ell no importa quin petit Picasso pren peu per donar com a pintura qualsevol cosa. «Picasso, diu el meu parent Francesc Galí, va obrir una porta darrera de la qual hi ha un abisme on tothom es trenca la nou del coll». A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 17, p. 15. També en relació a la mateixa qüestió, i en un altre lloc, comenta: «[...]la suggestió [és] font en el fons de la imitació, puix d'una manera gairebé fatal s'imita el que suggestiona i suggestiona sempre el més fort, o sigui el que realment o aparentment dóna solució als neguits i necessitats humanes.» vegeu, A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 28.

tan vertiginós i els canvis tan intensos que m'han obligat a retreure, potser massa sovint, la dita de les bruixes de Macbeth: el net és brut i el brut és net.»<sup>374</sup> És la societat cofoiament capitalista dels anys seixanta de la qual ja hem donat comptes unes pàgines més amunt –vegeu, pàgina 146, cita 329, i pàgina 153, cita 349–. En aquest sentit, corroborant això que diem, Galí argumenta: «[...] el més terrible és que totes les eines susceptibles de fer tornar al seny als homes s'han esmussat i les esmussa cada dia més una propaganda insensata fent ús d'uns mitjans de propaganda tant o més destructors que la bomba atòmica. Ja no es pot parlar de democràcia, de llibertat, de solidaritat, de caritat perquè ningú no hi creu.»<sup>375</sup> Com recorden les paraules del nostre autor aquestes altres de Vico: «sobre aquest punt, lector, jo em remeto a tu i al sentit comú (*communi iudicio*) dels savis, del qual declaro que no em vull apartar. En tota la meua vida, en efecte, res no he temut més que això, ésser l'únic a saber una cosa, situació que sempre m'ha semblat la més perillosa, ja que exposa a ésser tingut per un déu, o a ésser un insensat.»<sup>376</sup> Si l'ordenació del món havia de recolzar sobre l'acord intersubjectiu, la fabulació impulsada per l'instint ens retorna a l'estat de caos. Sota el seu imperi, la humanitat s'haurà de contraure, cadascú amb la seva veritat, de nou com un flux de sensacions, perquè la paraula es veurà desposseïda de la seva capacitat d'elevat l'ésser a l'absolut<sup>377</sup>. Aquesta fôra la qüestió central, segons el nostre mode de veure, de l'assaig *La legalització de la mentida i la violència*, el títol del qual ja ens dóna a entendre això ben clarament, i també de *La deshumanització del món*, el darrer de la trilogia que en

---

<sup>374</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 46.

<sup>375</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 63.

<sup>376</sup> G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* a Baldine Saint Girons, “Les universaux d'imagination: une invention de Vico”, Revue *Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176. Recollim una reflexió que sobre aquesta qüestió que estem tractant fa l'autora del llibre d'on hem extret la cita perquè ens sembla molt il·luminadora i del tot pertinent. A través d'ella s'entén millor la raó de l'admiració de Galí envers el savi napolità. La preocupació dels dos sembla estar al voltant del seny o la prudència de la raó. «Être le seul à savoir (*sapere*), c'est sortir des limites de la raison humaine. Savoir, c'est toujours savoir ensemble. Aussi bien la vérité qui nous importe doit-elle lier les hommes entre eux et les empêcher de sombrer dans ce que Vico appelle “la barbarie de réflexion”: Vico lutte contre toute conception autistique de la vérité. Il ne veut pas de la vérité tout court, de la vérité individuelle, dont la profession obstinée fait encourir le risque de martyre: aussi redéfinit-il la vérité comme “vérité qui unit les homes” ». Saint Girons és experta en filosofia dels segles XVII i XVIII i concretament en estètica, destacant els seus estudis sobre Giambattista Vico i Edmund Burke.

<sup>377</sup> Així: «[...] aquesta aparició dels instints més primaris tots empeltats d'odi a l'home quan fallen les institucions civilitzadores, es pot observar d'una manera impressionant en l'educació dels infants i dels adolescents, d'una manera general quan falla la família, la institució social bàsica, sigui per la desunió del pare i la mare, sigui per mala conducta d'ells, sigui per ineptitud o abandó. L'ínestable, el turbulent, el pervers, el criminal precoç són figures de l'home quan les estructures socials no l'han plasmat. Per això en temps de guerra o de revolució aquesta allau de retrocés a l'home natural augmenta en proporcions astoradores i afecta sobretot a les generacions més tendres.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 33.

aquest estudi més hem treballat. Només sota una actitud d'innocència, o, com explicàvem més amunt, sacrificant el jo a la vida de l'altre, es pot trobar la paraula que s'avingui al no res i l'ompli de contingut, propiciant la integració dels homes al voltant de la realitat per ella establerta. «Quin moment més a propòsit per a l'Església catòlica, la inseguretats actual, la por actual per a tornar les ovelles perdudes al seu corral!», exclama Galí, per tot seguit confessar, no sense recança: «però cal témer que ja ha fet tard.»<sup>378</sup> No ha d'estranyar que els mites dels antics fossin fruit del geni poètic, tal i com el savi prudent que era Giambattista Vico, no s'estava de destacar: els mites, contes i rondalles constituïren les primeres formes de convocar els homes parlant del món, en això havia de residir la seva veritat<sup>379</sup>. En ells s'hi aplicaria la divisa del *Certum et factum convertuntur*<sup>380</sup>. «La métaphysique», explica Baldine Saint Girons, en el seu il·luminador article, *Les universaux d'imagination: une invention de Vico*, «est représentée sous l'aspect d'une jeune femme de profil qui rive son regard sur l'œil divin, «dans l'attitude de l'extase». Mais elle ne se contente pas de réfléchir vers Dieu le rayon de lumière incident qui frappe sa poitrine: elle le réfracte vers le monde inférieur. Et il ne lui suffit pas, non plus, d'aller et venir dans le ciel grâce aux ailes qui couronnent ses tempes: ses pieds et tout son corps maintiennent le globe terrestre en équilibre précaire sur l'appui qui le sépare du sol. Vico lie, en effet, étroitement l'extase de l'universel et la volonté de créer un monde stable et commun: un globe terrestre qui n'erre pas dans les espaces infinis et qui soit peuplé d'hommes solidement unis entre eux.»<sup>381</sup> Entenguem la metafísica com allò que guia la raó, i entenguem la segona com

---

<sup>378</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 63.

<sup>379</sup> En aquest sentit, Galí aclareix: «Se'ns ha dit molt sovint –i ho creiem– que el llenguatge és poesia. Que els mots –o els primers crits– neixen prenyats d'emoció, és a dir, de poesia; que és l'emoció o la poesia el que fa néixer els mots; que tot mot que neix és imatge, ressò del món exterior i encara avui els mots neixen per imatge o es revaloritzen per imatge. És més: tot el llenguatge és poesia, fins el llenguatge més prosaic, més vulgar, el més rutinari, el més automàtic, el que en l'ús de la vida quotidiana sembla haver perdut, agafat als objectes concrets, totes les seves virtuts. No hi ha mot que en mans del poeta no pugui treure raigs o espurnes meravelloses de poesia. Quin és aquest misteriós contingut dels mots que els dona naixença i continua latent a través de tots els encrostissats de la vida pràctica? Diguem-ho potser d'una altra manera. Quin és aquest misteriós contingut que es prodiga creant tota l'aparatositat del concret, esquelet i musculatura de la vida humana, sense esgotar-se i sense perdre el fil i la possibilitat de la seva inicial puresa, sense que la mentida en pugui cegar la deu perenne? Jo diria que és la virtut essencialment creadora la que distingeix l'home de l'animal: la mateixa virtut creadora que als seus començaments va fer possible el descobriment de la destal de pedra i l'esclat meravellos –creació com la mateixa destal– del mot.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 50, p. 99.

<sup>380</sup> A Vico ens hem referit al capítol precedent, en concret a l'apartat, 2.2. “Raó i enteniment, filosofia de la història”, subapartat 2.2.3. “El cas de Vico”.

<sup>381</sup> Baldine Saint Girons, “Les universaux d'imagination: une invention de Vico”, *Revue Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176. Notarem que Saint Girons entén per universals de la imaginació –expressió que

aquella capacitat en què recolza la concepció de món –inspirada per la visió transcendent que aporta la primera–, i obtindrem una caracterització idèntica a la que hem fet nosaltres d'aquests dos moments: receptiu, l'un, i actiu, l'altre. Assenyalem, a més d'això, que les imatges col·lectives tan destacades en els estudis de Lévy-Bruhl, Durkheim o Bergson es referirien igualment aquesta funció poètica dels mots. Funció per la qual és possible el consens, el consens social, a que fa esment Galí, i en relació amb la qual tan perniciosa és la mentida: perquè desfà els lligams d'amor, actuant de dissolvent i retorna al no-res. Tanmateix, els autors esmentats, en l'ús que en feren, obviaren la circumstància, el *Faktum* vital, religiós i existencial, del qual sorgeixen les imatges col·lectives. Com ja hem destacat en diversos moments, la concepció de l'origen de l'home, que Galí exposa, obliga a situar-se en un estadi enrere respecte de l'home de que tracten els sociòlegs, que ja és evolucionat.

---

apareix en el títol del seu article– una cosa molt semblant, si no és la mateixa, a allò que hem vist que Hegel denomina universals sensibles, resultat de l'activitat de la percepció.

## 4. LA RAÓ EN LA HISTÒRIA I. DE LA RACIONALITAT GREGA AL PENSAMENT CRISTIÀ

### 4.1. Notes prèvies

Un cop exposada la història, història hipotètica, l'hem anomenat, sobre com deuria transcórrer el procés de l'origen de la raó i, amb ell, de l'home, en tant que ésser dotat de consciència i obert a la transcendència de la mort –recordem les paraules de Pascal, en el sentit que l'home «és l'únic ésser que sap que mor»–; deslligat dels instints i capaç de crear; i, a la fi, urgit de recompondre el món mitjançant la paraula per a salvar-se, agermanant-se amb els altres, cosa en què, si fem cas de Vico, consisteix, precisament, la raó. Contemplant aquest llarg període d'infantament de l'home, a continiació, Galí ens porta a seguir els avatars del seu desplegament. A l'apartat 10 de l'*Assaig sobre els orígens*, titulat ben significativament “El naixement de la raó”, el pensador català aclareix que amb ell «[...] a través del que diuen els etnòlegs i el que se sap a través de la història [ha] intentat demostrar el fons místico-moral que va donar naixença a la raó i que en manté l'essencial continuïtat i amb ella l'essencial eficàcia a través de totes les vicissituds de l'evolució humana.»<sup>382</sup> A això hi hem dedicat els nostres capítols 2 i 3. Ara, doncs, «[...] toca de veure a través de la història [...] el moment en què, seguint el fil de la seva evolució natural o pels dissenys inescrutables del Creador, la raó –podríem dir– baixa del cel a la terra i en plena possessió dels instruments més idonis per a escrutar el món de les coses, li és permès d'emancipar-se de les tuteles místiques i de crear autènticament el món dels homes o sigui el món en què els homes han de començar a ésser plenament responsables dels seus actes. És possible que aquest procés es pugui seguir en totes les civilitzacions que han assolit el grau de maduresa

---

<sup>382</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 11, p. 19.



mereixedor d'aquest nom. Assenyalo d'una manera especial la civilització de l'únic poble de la terra que ha sobreviscut amb singular continuïtat i cohesió a tots els atzars de dissolució interns i externs: el poble xinès. Però em referiré únicament a la cultura en què ens ha tocat néixer i de la qual en coneixem més directament els avatars, o sigui, la que en termes generals podem anomenar europea o occidental presa encara en un dels seus bressols, el que li ha imposat el segell, el bressol de la conca mediterrània.»<sup>383</sup> Els avatars, o les vicissituds, a que es refereix l'autor, tenen a veure amb el fet que la raó que es manifestà a l'albada de la humanitat no sortí, com diu ell, «tota armada com Pal·las del cap de Zeus», ni és tampoc aquella «[...] que l'endemà de la caiguda bíblica – l'endemà de l'expulsió del Paradís terrenal– es posés a actuar i pensar com pensa i actua un home cabal l'any de gràcia mil nou-cents cinquanta-sis.» Ni tampoc «la de Plató o d'Aristòtil o la de Descartes, de Bacon, de Kant... Però és una raó que ha de passar necessàriament per tots ells i fins per Locke, per Comte, per Lévy-Bruhl...»<sup>384</sup> És una raó que, en la línia del que hem anat explicat en els capítols precedents, i d'acord amb el pensament de Hegel, Comte i Vico –podríem incloure-hi també Bergson i Marx– havia de seguir una evolució. Una evolució marcada per una progressiva adquisició d'una major consciència sobre si mateixa, cosa que, des del punt de vista de Galí, implicarà que, alhora que amb la seva aplicació es vagi comprènent el món, el subjecte home se'n descobreixi responsable i, per tant, es cossi sota la figura de legislador moral. Responsable perquè, com hem vist al final del darrer capítol, en la creació d'un ordre de món, d'un cosmos, hi va lligada la possibilitat de la societat. Responsable, per tant, davant dels altres i davant l'Home, que és tant com dir, i seguim el fil de les reflexions del capítol precedent, responsable davant l'acte de donació pel qual s'és, o s'és conscient, i davant la possibilitat que homes puguin créixer i desenvolupar-se –formarse, en el sentit amb què Hegel l'entén– per esdevenir a imatge i semblança de l'Home. «Heus aquí», assenyala, al respecte, Galí: «com cal possiblement, veure la moral vinculada amb la raó. El grau d'emancipació o de plenitud racional determina el grau de responsabilitat i aquest estableix a cada instant de la vida la llei moral per la qual l'home s'ha de governar.»<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 11, p. 19-20.

<sup>384</sup> Vegeu cita 174, p. 82 del nostre treball.

<sup>385</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 8, p. 11.

Cal dir que, si bé la història que ve a continuació té un marcat caràcter evolutiu, l'evolució, com veurem, no sempre es produeix en el mateix grau, ni tan sols en el mateix sentit. No és la plasmació, o no ho és només, de la raó actuant com a llibertat en el món. La de Galí, en coherència amb el que acabem de referir, és una història moral en la qual allò que es produeix, allò que determina el desenvolupament dels fets, és un diàleg, una dialèctica, si ho traduïm al llenguatge de Hegel, entre l'Amor de Déu i l'amor dels homes, on, el primer, sempre hi és, perquè és Etern, és l'Absolut, però no el segon, perquè en l'home la pretensió d'ésser déu, el retorn a l'egoisme primitiu, és una possibilitat que subsisteix. Aquest enfocament farà que el seu tractament dels fets divergeixi dels autors esmentats. Bé, no de tots: el cas de Vico, ja ho hem relatat és diferent. Tant en Hegel, com en Marx, Comte i Bergson, Galí hi constata una mateixa mancança, la de negligir allò que per ell és el més important: el món moral, la llibertat, no en termes racionals o només teòrics, sinó respecte de la vida de la persona concreta; és a dir, allò que el preocupa és el món moral, per tal com sobre seu recolzen les institucions en què es munta l'andamiatge de l'existència humana: les referides estructures o alienacions. «[...] La dialèctica no ens dóna com pretén Marx la clau del viure humà, és simplement l'instrument i potser un instrument transitori cap a la realització de l'home. Són, podríem dir, les cames per a avançar per un camí, però el que interessa, no és precisament el camí també imperfecte, sinó la projecció, el vector d'aquest camí. Hegel es limita a presentar les cames, negació i afirmació (o invertint els termes, tesi i antítesi) i el pas endavant: la síntesi. Marx parla de necessitat, però, no diu de què ve aquesta necessitat. Bergson parla de *l'élan vital*. Jo en canvi parlo d'un buit sense fons de la consciència, que tant per llei biològica i moral, com per llei física, s'ha d'emplenar sense acabar mai.»<sup>386</sup> La mancança que observa en tots ells és que deixen de banda el que hem anomenat amor de l'altre<sup>387</sup>. No ha de sorprendre que, atenent a tal mancança, jutgi les filosofies de la història dels autors esmentats, com a especulacions – en el mal sentit de la paraula– fruit de la fantasia, talment, ideologies. Per què? Perquè, al seu si, el subjecte humà es concep desarrelat del seu entorn. «Per mi, doncs, l'home

---

<sup>386</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 50.

<sup>387</sup> Recuperem el que ja destacàvem en una altra cita en nota a peu de pàgina: «[...] m'és impossible de veure l'home desvinculat de les seves alienacions», diu Galí. «Ni tan sols no puc saber veure l'alienació com un mal per a l'home; tampoc no les sé veure separades, ara l'una ara l'altra i molt menys que l'home se'n pugui desprendre com una sèrie de closques metamòrfiques. Per mi, doncs, l'home alliberat d'alienacions, és un ésser purament metafísic de la pitjor metafísica, una fantasia o un engany. Trieu.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 34.

alliberat d'alienacions, és un ésser purament metafísic de la pitjor metafísica, una fantasia o un engany.» «Si posem la llibertat –afanyem-nos a dir històrica–», explica, «com a condició del viure humà, no hi ha reducció possible. No ens queda més sortida que l'atribució de l'amor a la llibertat, que hem fet ja en un altre lloc i sobre la qual no serà sobrer tornar-hi. Dèiem aleshores i repetim ara que la raó no és lliure. Si l'esquema de la tesi, l'antítesi i la síntesi que regeix la vida humana és inflexible i fatal, l'ha de regir per mitjà de la raó. És la raó que obeeix les lleis de la natura i de la vida en el gran procés i aleshores és inevitable que l'estructura [l'andamiatge, hem dit, en què es munta l'existència] de la vida humana canviï en el pas de jove a vell. Però l'amor no i queda al marge. Mai en el meu concepte, com hauràs vist, l'amor queda al marge del pensament.»<sup>388</sup> Les filosofies que pretenen donar una explicació total i tancada de la història, com a història de la idea, establiran, artificiosament, de dret allò que en l'ésser humà és només una possibilitat de fet, a saber: proporcionaran un fonament intel·lectual a l'egoisme primitiu i, així, atorgaran carta de legitimitat a la mentida, en el sentit en què ho exposàvem al final del capítol anterior<sup>389</sup>. Abstreta la persona del seu entorn concret, tractada com a sol concepte, tot allò que és fruit del seu viure, les institucions, estructures, alienacions, tot el que són formes d'establir vincles socials, es tindrà per una excrescència a bandejar. De manera que, deslligat l'Home de la seva immediata realitat, perquè se'l vol en l'absolut, el ciment de la vida humana, l'amor per l'altre – reflex del dit absolut– desapareixerà. És, en relació amb aquesta qüestió, que adquireix tot el seu sentit l'al·lusió a la narració bíblica de la somera de Balaam que Galí fa per a referir-se a l'excès idealista que ell creu detectar en la filosofia de Marx. Igual que el famós animal, el filòsof, al seu entendre, copsava bé allò que s'esdevenia sense comprendre, però, el sentit. Correctament, interpretada, que vol dir, posada sota la llum del transcendent, la filosofia de Marx havia constituir un senyal d'allò que efectivament podia esdevenir<sup>390</sup>. I és en la procura d'un saber a mesura humana, aspecte

---

<sup>388</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 49.

<sup>389</sup> A això es refereix el títol de l'assaig de Galí *La legalització de la mentida i la violència*.

<sup>390</sup> Per això, el nostre autor diu: «tot al revés del que Marx suposa, tota la vida de la humanitat gravita entorn de l'afany de salvació individual; aquesta llei és tan profunda que molt sovint - consulteu la història - han estat els egoismes més brutals, més inhumans i tot els que més han contribuït, directament i per reacció a voltes, i indirectament, per les lleis mateixes de la vida i de la mort a crear la substància humana –digueu riquesa, treball, luxe, etc.– que lliga i unifica els homes i els forneix, per tant, els indispensables elements de salvació. He dit “tot al revés del que Marx suposa” però no tot al revés dels fets que ell mateix –prodigiosa somera de Balaam– predicava sense acabar d'entendre'n els providencials designis.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 52. La història de la somera de Balaam pertany a l'antic testament, al llibre dels Nombres. L'animal és testimoni de la voluntat de Jahvé, desatesa

importantíssim per a ell, d'altra banda, que el seu punt de vista concorda d'una manera que no deixa de sorprendre'ns, pel seu grau d'harmonització, amb el pensament de Vico. Així, Baldine Saint Girons, comentant algunes de les conclusions que es poden extreure de l'obra del savi napolità, assenyala d'una manera en què bé podria veure's la mà de Galí: «Le délire de la raison revêt plusieurs formes ; mais il a toujours pour fondement l'éloignement du «sens commun». Deux risques symétriques se présentent alors : l'autisme ou le repli sur soi-même et la mégalomanie conquérante. La raison tend, dans ce dernier cas, à exporter ses catégories, ses procédures et ses lois, en les prétendant universelles. Et l'illusion universaliste risque alors de devenir le ferment du désastre.»<sup>391</sup>

A l'hora d'abordar la seva comesa, l'estudi de la història d'aquella part d'Europa que millor coneix, Galí distingeix quatre moments. Un ja l'hem tractat, és el corresponent a l'edat primitiva de l'home. El segon es referirà a l'eclosió de la raó conscient de si, cosa que l'autor situa en el temps dels filòsofs grecs. El tercer vindrà determinat per l'aparició del cristianisme. I, finalment, el quart, en el qual Galí donarà compte del Renaixement i la Il·lustració. Nosaltres hem inclòs els dos primers moments dins d'aquest capítol. Mentre que el Renaixement i la Il·lustració ocupen el cinquè. És important tenir en compte que l'estudi de Galí, contingut al ja citat *Assaig sobre els orígens i l'evolució de les especulacions morals* (1956-1960), s'acaba just aquí, en el segle XVIII. Resten, per tant, fora del treball els segles XIX i XX, més propers a la contemporaneïtat de l'autor. Les qüestions referides a aquest període, com ho hem explicat al capítol II, apartat 2.1. “Les aportacions de l'etnologia a l'origen de la raó”, es troben a *La legalització de la mentida i la violència* (1963) i *La deshumanització del món* (1965-1966). Serà en aquests dos textos on el problema de la fonamentació moral del món dels homes i la crisi de la veritat serà abundosa i profundament tractada<sup>392</sup>; i serà allí també on, l'autor, fent seva la regla del mètode fenomenològic, entrarà a considerar les condicions de la vida conscient de l'home primitiu, ampliant, per tant, -i molt, cal subratllar-ho-, l'apartat 10, més amunt citat, de l'*Assaig sobre els orígens*, “El

---

pel seu amo Balaam. A ella se li apareix un àngel enviat per Déu, per a que amb la seva conducta, faci veure a aquell la necessitat d'obeir els designis del Senyor.

<sup>391</sup> Baldine Saint Girons, “Les universaux d'imagination: une invention de Vico”, *Revue Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176.

<sup>392</sup> «Els dos pols de l'eix al voltant del qual gira la vida humana: la ciència d'una banda i l'altra la fe», diu Galí. A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 34.

naixement de la raó”. Problema, el de la fonamentació moral del món dels homes, que ens porta a considerar la següent reflexió de Galí, que bé pot ser considerada una introducció de la investigació històrica que ve a continuació: «La recerca de l’home original, heus aquí el símptoma més greu de crisi. Què és l’home? Què significa en l’univers? On és la font de la seva energia? Quin és el seu destí? Aquestes preguntes tenen el seu origen en el trasbalsament copernicà; tots els filòsofs d’aleshores ençà, començant per Descartes en són més o menys intoxicats; Pascal és el primer que se les formula molt anticipadament amb accent tràgic; però fins al segle XIX després de Kant no han constituït el tema explícit de les seves preocupacions.»<sup>393</sup>

## 4.2. El desvetllament de la raó a l’Antiga Grècia

És fàcil endevinar per què Galí considera l’etapa de desenvolupament de la filosofia a Grècia com el moment en què la raó es fa conscient de si. En ella s’hi hauria produït el manta vegades citat pas del mite al logos i, així, d’una manera que concorda amb el que portem dit, el naixement de la raó conscient de la seva funció de lligar el món de la consciència sensible amb el món pel qual la consciència és consciència, el món moral, el món de l’esperit. Ara, com entén Galí que es produí aquest pas? Des del seu punt de vista, l’aparició de la filosofia a Grècia tingué com a tret distintiu la voluntat de comprendre el món per ell mateix, com a quelcom amb una entitat pròpia, separat del transcendent habitat per déus i esperits. L’adopció de tal actitud donà lloc a la formació del concepte de natura, φύσις. «Sigui com sigui», assenyala el pensador català, «arriba un moment que la sal exclusivament mística no sala i no satisfà les exigències que imposa l’impuls vital i apareixen les formes racionals alliberades de mite. Dic apareixen i potser està mal dit: hauria de dir potser predominen o es concreten puix que és difícil dir quan i de quina manera aquestes formes comencen a entrar en acció. En la cultura grega sembla que esclatin sobtadament entre els segles VII i VI abans de J.C. amb Tales de Milet i a penes dos-cents anys més tard arriben amb Aristòtil a una prodigiosa maturitat. És el que se n’ha dit el miracle grec.»<sup>394</sup> El mite havia posat ordre al caos de sensacions amb què el món se li aparegué a l’home un cop esdevingué conscient, però

---

<sup>393</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 39.

<sup>394</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 11, p. 20.

ho havia de fer d'aquella manera que hem vist al segon capítol, no distingint allò que correspon a l'acte de percebre del subjecte d'allò que constituïa la cosa en ella mateixa. En el mite l'esperit humà procedeix de la manera que tan plàsticament exposa Vico: copsant «[...] l'objecte que coneix distintament, tal com veu la nit a la llum d'una llanterna, i tot veient-la, perd de vista tot allò que l'envolta.»<sup>395</sup> Identificant en l'ésser de l'objecte distingit, tot l'ésser, l'universal, del qual sorgeixen tots els objectes. Ésser, o universal, en el qual cal veure la multiplicitat d'estímuls –de figura, color, duresa, olor, só i sabor– que constitueixen la sensibilitat del subjecte. L'home havia fet seva, doncs, la naturalesa tot antropomorfitzant-la, projectant en ella la idea d'objecte a diferents estímuls, i situant els objectes així definits més enllà de la seva sensibilitat, és a dir, com vol Hegel, experimentant-los com a coses «en si» i convertint el subjecte en el negatiu de la seva determinació objectiva. El cosmos establert pels mites, doncs, d'acord amb això, constituïa una constel·lació d'objectes elevats tots ells a la categoria de l'absolut. Fóra el cosmos sorgit de la raó inconscient en la seva funció merament perceptiva, en virtut de la qual, a banda de la consciència d'ésser que, segons el filòsof alemany, comporta la certesa sensible, es donaria una consciència sobre els ens de què es compona, ens que ell defineix com a universals sensibles per la raó que hem explicat. No cal dir-ho a aquesta fase inconscient de la raó pertanyerien els universals imaginaris –*universali fantastici*– de Vico, una altra forma de referir-se al mateix que fenomen. Aquests són el producte d'una imaginació poètica o poiètica, diu Saint Girons, «d'acord amb el significat grec del terme, és a dir, creadora»<sup>396</sup>. I també en aquesta fase de desenvolupament de la consciència caldria situar la llei de participació de Lévy-Bruh per la qual els éssers són d'una naturalesa intercanviable i a ella, igualment, faria referència la il·lusió transcendental kantiana.

A *El món moral*, text escrit l'any 1936, el contingut del qual ja hem explicat a la introducció que presenta una clara relació amb les qüestions tractades a l'*Assaig sobre els orígens*, Galí argumenta de la següent manera: «l'antropocentrisme de la Grècia

---

<sup>395</sup> Reproduïm la cita 226 de Vico ja recollida en el capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.1. “De Déu a la raó”, p. 105.

<sup>396</sup> Baldine Saint Girons, “Les universaux d'imagination: une invention de Vico”, Revue *Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176.

primitiva immediatament anterior a Tales<sup>397</sup> és encara el característic de les mentalitats animístiques o totèmiques. Un panteisme rudimentari identifica l'home amb la naturalesa i els déus. Tot participa de la mateixa vida i tot col·labora a les mateixes manifestacions. Tales i els jònics representen el descobriment de la natura, i com a conseqüència, l'afirmació de l'home enfront de la natura. Amb l'afirmació de l'home no tarda gaire a aparèixer la consciència del mal. El sentiment de responsabilitat pren lloc al sentiment de fatalitat propi de les societats totèmiques, i el mal esdevé concretament atribuïble. L'home i les societats humanes porten en ells el germen de totes les malvestats.»<sup>398</sup> Tales i els jònics, si atensem al que se'ns diu en aquest paràgraf, haurien estat els precursors de la introducció de la raó al món, per tal com hagueren començat a posar la natura sota el govern del subjecte, sostraiant-lo del domini dels déus. Com? Mirant d'explicar els fenòmens atenent als fenòmens mateixos, que vol dir: relacionant els objectes posats de manifest en el mite en funció d'una idea sobre el seu ésser que els dotés d'unitat, a saber, un principi –αρχή–. És conegut que Tales volgué explicar la realitat a partir de suposar això, un principi. Actuant com a substància –ουσία–, de la mateixa manera que s'esdevenia amb el no res inicial, tots els éssers en derivarien. Aquest principi havia de ser l'aigua. Per què és important aquest pas, ens podem preguntar. Doncs perquè, amb la seva realització es comença a comprendre l'àmbit sensible objectivada pel mite, com hem dit, sota una unitat, i el que és més important: una unitat posada pel mateix subjecte, l'home. Certament, abans la unitat, la de Déu, també era posada per l'home. La diferència respecte de la situació que estem relatant és que, ara, el subjecte ho sap. L'aigua, adoptada com a principi, no deixa de ser una forma d'idealització<sup>399</sup>. Amb aquesta procediment, que ja és racional en la mesura que s'és

---

<sup>397</sup> La comunitat acadèmica considera Tales de Milet com el primer filòsof de la història i iniciador de l'anomenada escola de Milet. D'ell es tenen referències a través de fonts secundàries, Plató i Aristòtil, per exemple, el citen en algunes de les seves obres. És coneguda l'afirmació que el segon li atribueix en el sentit que l'aigua fora la substància de la qual en sortiria tot. Pot resseguir-se la qüestió en la historiografia anglesa del segle XX, per exemple, en Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Book One, "The milesian school", George Allen and Unwin Ltd, 1947; W.K.C. Guthrie, *A history of Greek Philosophy*, volume I, "The earlier presocratics and pythagoreans", Cambridge University Press, (1962) 2000. També es poden esmentar com a obres de referència les de John Burnet, *L'Aurora de la Filosofia Grega*, trad. de Harold Roig, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2011; i la de John Burnet, *La filosofia grega de Tales a Plató*, trad. de Harold Roig, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2013; més recentment hi ha l'estudi de Patricia O'Grady, *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Western Philosophy Series 58, Ashgate, 2002.

<sup>398</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 10, p. 39-40.

<sup>399</sup> D'aquesta manera explica el físic alemany Werner Heisenberg, pare de la moderna física quàntica, i de qui més endavant parlarem, l'aportació que va significar la comprensió de la naturalesa promoguda per Tales de Milet: «La idea d'una última porció de matèria, petitíssima i indivisible», observa el físic

conscient d'ell, Tales deuria indagar la natura, encara com allò altre respecte de si mateix, encara com si fos «en si», però només pel que fa les lleis sota les quals es governen i es relacionen. L'aigua, element ell mateix sensible –element compost–, no podia actuar simultàniament com l'universal, abstracte, sota el qual es podria comprendre la totalitat d'objectes<sup>400</sup>. No obstant això, sigui en un sentit metafòric, encara mític, ja posava l'ésser d'aquesta a les mans del subjecte i li prenia a Déu. Alliberada la realitat del domini de la divinitat –quan parlem de Déu o divinitat, resumim el conjunt de déus i esperits que poblaven la ment del grec–, l'home podia sentir el pes de la responsabilitat davant d'ella, perquè aquesta natura que ara tenia al seu davant era una natura concebuda per ell mateix. D'aquí, que, parafrasejant el nostre autor, «no tardi gaire a aparèixer la consciència del mal i el sentiment de responsabilitat prengui el lloc al sentiment de fatalitat.» Ens trobem, reprenent el fil que ens ofereix la *Phänomenologie des Geistes* al nivell de l'enteniment. En aquest, tal i com hem assenyalat, el subjecte ja és conscient que rere la natura hi ha un concepte posat per ell com a principi; mirant-nos-ho del cantó de la raó: aquesta ha pres consciència de la seva sensibilitat i es capaç de sotjar-la a la llum d'una idea. Encara resta fóra de la consciència, però, la força que fa que els objectes siguin el que són. Tanmateix, l'home ja té una perspectiva sobre si en tant que creador, en tant que subjecte de llibertat, és a dir, com allò que no és natura, o com el negatiu d'aquesta –tornem a Hegel–. Breu: ens les havem amb un jo que, tot adoptant, un principi d'intel·ligibilitat, es reconeix ell mateix com a no ésser, situat fora del món. S'és a punt de descobrir el regne de la pura intel·ligibilitat, del transcendent, igualment deslligat de la natura.

---

alemany, «es va presentar per primera vegada en relació amb el desenvolupament dels conceptes de matèria, ésser i esdevenir que caracteritzà la primera època de la filosofia grega. Aquest període parteix del segle VI abans de Crist, amb Tales, el fundador de l'escola de Milet, a qui Aristòtil atribueix l'afirmació que "l'aigua és la causa material de totes les coses". Aquesta afirmació, per estranya que pugui semblar-nos, expressa, com ho ha assenyalat Nietzsche, tres idees fonamentals de la filosofia: primer, la pregunta sobre la causa material de totes les coses; segon, l'exigència que aquesta pregunta sigui contestada de conformitat amb la raó, sense recórrer a mites ni al misticisme; tercer, el postulat que ha de ser possible reduir tot a un últim principi. L'afirmació de Tales fou la primera expressió de la idea d'una substància fonamental, de la qual totes les altres coses foren formes transitòries. La paraula "substància" no era interpretada en aquella època, per cert, amb el sentit purament material que actualment acostumem a donar-li.» Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie* (1958); trad. esp. de l'edició en anglès, *Physics and Philosophy*, Fausto de Tezanos Pintopp, *Física y Filosofía*, Ed. digital Antwan, 2013, p. 45-46

<sup>400</sup> És la il·lusió de la raó observadora hegeliana, tal i com l'hem exposat al capítol 2, apartat 2.2. "Raó i enteniment, filosofia de la història", subapartat 2.2.1. "Raó i enteniment en Hegel", Vegeu cita 179, p.85.



Talment, de la mateixa manera que l'home que brandà la primera destrat de pedra enfonsà el món governat pels instints, Tales, adoptant l'aigua, esfondrà, o si més no, començà a fer trontollar el cosmos construït pels mites que, al seu torn, i per mitjà de la paraula havia esfondrat l'univers privat de la consciència del jo. Tot i la semblança, entre l'home de la destrat i Tales es dona una molt important diferència que convé assenyalar: mentre el grec amb el seu gest obrí una perspectiva sobre el món autònoma dels déus, la natura –φύσις–, el gest del primitiu implicaria, ho hem anat explicant, contemplar-la com a l'expressió d'aquells. És per això que Galí ens crida l'atenció sobre el fet que «la gesta de la fruita prohibida –la de l'arbre de la ciència del bé i del mal– amb l'expulsió i tancament del Paradís Terrenal on a l'home tot li era donat, sembla que es vagi repetint per etapes al llarg dels segles.»<sup>401</sup> El filòsof de Milet inaugura l'era del concepte, de l'enteniment referíem abans, per tal com en el seu acte és palesa la consciència sobre la relació entre la cosa, tal i es dona en la sensibilitat, el fenomen, i el principi intel·ligible al qual es lliga, el concepte. La consciència de la relació, el punt de vista des del qual es contempla, és el negatiu del subjecte. És aquest subjecte el corresponent a la unitat d'autoconsciència de Kant, la raó tornada esperit de Hegel, tot i que, al punt en què ens trobem, en la ciència de Tales, com d'altra banda també s'esdevé en la de Lévy-Bruhl i en la dels positivistes, en general<sup>402</sup>, encara el jo no es coneix en tant que, com diu Hegel, dipositari de la força, és a dir, l'esperit. L'esperit en virtut del qual les coses assoleixen el seu ésser. Amb el filòsof de Milet, el subjecte s'hauria contemplat en la seva capacitat creadora, però continuaria experimentant-se com un estrany en relació amb la natura, perquè situava el seu principi de formació fora d'ell mateix, com «en si». No obstant això, és un subjecte que, per respecte la natura – per ell mateix, tot i que inconscientment, establerta– es comença a distingir amb nitidesa. Enfront l'ordre dels processos naturals sent la seva llibertat, i sent també la responsabilitat, consubstancial a l'experiència de la llibertat, perquè ha fet fora els déus del món sensible. Tal canvi havia de suposar igualment un canvi en la manera d'entendre la relació amb els altres. Havent esfondrat el cosmos dels mites sobre el qual

---

<sup>401</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 98.

<sup>402</sup> Remetem el lector al nostre primer capítol, apartat 1.1. “La moral segons Lévy-Bruhl i segons Bergson: de la ciència a la filosofia”, subapartat 1.1.3. “Galí: entre Lévy-Bruhl i Henri Bergson”. El punt de vista que sobre la natura introdueix Tales tindria moltes similituds amb la manera com l'antropòleg francès vol plantejar la seva ciència dels costums, com a moral teòrica o pura, enfront del que ell anomena metamorals, els estudis que expliquen els fets a partir de fets no demostrables, remetent a l'àmbit transcendent de l'esperit.

es sustentava un model de societat, el nou ordre establert, el de la natura, havia de donar lloc a una nova forma de societat. Sabem per Vico i pel mateix Galí de la importància de l'establiment d'un cosmos mediat per la paraula a fi de fer possible la formació de la societat i de les institucions humanes, qualsevulla que siguin. La nova re-solidarització hagué de produir-se d'acord amb l'experiència de la llibertat que acabem de relatar. A partir d'aquest moment es deixarà d'adscriure els actes individuals al col·lectiu, el col·lectiu fundat al voltant de la llar dels mites. Les cosmologies instituïdes per aquests, recordem-ho, elevaven mitjançant la paraula els objectes a l'absolut. La seva determinació, explicàvem al final de l'anterior capítol, comportava un lligam sagrat, religiós, mitjançant el qual es definia el grup –es tracta de les representacions col·lectives dels antropòlegs enteses com a elements d'identitat–. El grup definit per una manera de veure el món sacralitzada constituïa una mena de jo col·lectiu, en el sentit que, com en el cas del jo primitiu tancat en la seva consciència egocèntrica, tampoc ell resultava permeable a l'admissió d'algú que pogués sostenir una diferent perspectiva sobre el món. El model de la ciència aportat per Tales sí. Per què? Perquè la ciència obliga a la investigació, obliga a l'obra individual, i imposa, per tant, que depenent de com es realitzi aquesta obra individual tal perspectiva pugui ser una o altra. Fent un paral·lelisme amb el que es produeix quan és la percepció la funció intel·lectual per la qual es defineix la realitat –i no l'enteniment–, hem de dir que de la mateixa manera que per mitjà d'aquesta, en els objectes es barreja el sensible amb l'universal, a l'hora d'entendre la relació amb els altres s'esdevenia el mateix: el jo era indiscernible de l'altre, l'altre-tot. Això, perquè la llibertat de creació sobre la que es fundava l'acord, que implica la institució d'un ordre objectiu, era transposada, alienada és la paraula, en la natura, més concretament, en Déu, de manera que, igual que l'objecte era contemplat com un absolut, el grup també. Tal era d'apressant, podríem dir, la necessitat de salvar el buit de la consciència individual que fins se n'eliminava el mateix individu. «És que la doctrina de l'ànima individual podia ésser eficient», explica el pensador català, «si no existia encara l'home individual, sinó únicament l'home místicament gregari? I l'home individual es comença a sentir ell enfront del caos, amb Tales de Milet i comença a conèixer-se i actuar i a fer sentir el pes de les seves immenses possibilitats a Marató, Salamina i Platea.»<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 12, p. 23.

Així doncs, amb la presa de consciència sobre la pròpia llibertat, manifestada en una nova manera de comprendre el món, que representava el concepte de naturalesa, els lligams entre els homes també variaren introduint el sentit de la responsabilitat individual. L'experiència del pecat, pròpia de l'acte creador, perquè amb ell, dèiem en anteriors capítols, s'esfondra un món, ara, en lloc de viure's col·lectivament, esdevindrà personal. La nova forma de solidarització entre els homes havia de venir determinada igualment per un acord, això sí, un acord o pacte del qual les diferents parts se'n sentirien responsables, és a dir, del qual respondrien l'una davant de l'altra i ja no davant de Déu o dels déus. Ja no seria, aquest, un pacte sagrat o elevat a l'absolut tal i com el definíem per al cas de les societats formades sota la força del mite. Ens trobem davant allò que Hegel anomena conducta ètica<sup>404</sup> –del grec ἠθικός–, conducta en la qual es basa el naixement de la política, com a àmbit de relació entre els homes separat de la religió, cosa que ens situa en la realitat de la polis. Ara, per a que això fos així, calia haver bandejat, com hem ja dit, els déus de la natura i fer d'ella un domini del qual l'home en pogués ser el senyor, tal com l'artista n'esdevé enfront de la matèria amb la qual elabora la seva obra, sigui el marbre en el cas de l'escultor. Els déus, a partir de Tales, i sobretot en l'època que es coneix com a clàssica es retiraran de l'univers sensible, per a recloure's en l'àmbit de l'art. En les obres dels artistes grecs perviurà aquell pensament que concep les coses com a concrecions de l'universal –l'universal sensible hegelian, l'universal imaginari de Vico–. A través seu, doncs, dels temples i les estàtues, s'expressarà encara aquella força que portà els homes a reunir-se. En tals creacions tindrà un besllum la consciència col·lectiva. «Els déus estaven escampats per tot arreu», observa Galí. «Eren ells que habitaven la terra, l'home n'era un intrús. Estaven presents en els arbres, en les fonts, en tots els actes de la vida. A tot arreu hi havia de debò un déu, fins un déu material que espiava. Els grecs van donar un gran pas per a resoldre aquest malson a base de l'art, però també a base de quantes tortures i de quanta tragèdia autèntica! Llegiu Burckhardt i Nietzsche. Entre els grecs els monstres totèmics o les febroses creacions hindús es van convertir en la meravellosa sublimació de l'home que caracteritza el seu art.»<sup>405</sup> No ens demana que llegim Hegel, però

---

<sup>404</sup> Vegeu, per a això, “Der Geist”, A. “Der wahre Geist, die Sittlichkeit” a G. W. F. Hegel, BB. “Das abstrakte Kunstwerk”, *Phänomenologie des Geistes*; trad. cat., Joan Leita, “L'esperit”, “L'esperit veritable, l'eticitat”, a vol 2, *Fenomenologia de l'esperit*, Laia, Barcelona, 1985, p. 9.

<sup>405</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 12, p. 22. En un altre moment, i en la mateixa línia, el pensador català argumenta en relació a la religió grega, un cop fa la seva eclosió la filosofia que «dins la

respecte del desplaçament de la divinitat a l'àmbit de l'art, Galí es mostra d'acord amb el filòsof alemany. No hem d'oblidar que, segons aquest, no es pot parlar d'un subjecte plenament autoconscient, és a dir, d'una raó que ja és esperit, mentre no es reconegui en tant que agent de la força creadora per la qual els objectes són; altrament dit, mentre no es faci càrrec del món de les idees tot just descobert. Els pobles primitius, havien identificat les idees en la naturalesa i les havien considerat expressions de Déu. L'artista grec se sap enfront d'una natura treballada per ell, l'escultura, sensibilització, encarnació, d'una idea, però encara considera la seva obra com a manifestació de la divinitat i no de la pròpia llibertat de creació<sup>406</sup>. En cert sentit, no gaire lluny d'això es troba el primitiu de què hem fet esment al segon capítol. El primitiu que prengué per primer cop un còdol de riu a fi d'utilitzar-lo com a destrat, i que, en lloc de veure en això un producte seu, ho considerà des del punt de vista de Déu. Un Déu, cal notar-ho, que, a diferència del període de Grècia de què estem parlant, encara situava fora, en la naturalesa, i no dins d'ell<sup>407</sup>.

Per què, però, el bandejament dels déus havia de suposar les tortures i l'aparició del gènere literari de les tragèdia, en els sentit en què Galí ho exposa a la citació d'abans? És la versió de l'angoixa, del terror primitiu davant el no res, referida a l'home que, sent conscient de si, de la seva llibertat, torna a sentir-se sol confrontat amb el no res. De nou, és l'experiència del trencament allò que es produeix, ara provocada per l'aparició d'aquest subjecte, davant del qual es manifesten una natura i una política, una societat organitzada, de les quals n'és ell el responsable ja que se'n sap autor i, tanmateix, pot no haver-ho fet prou bé de cara els déus que, si bé ja no estan fora, ara estan dintre seu. El

---

línia de les religions naturalístiques havia arribat a la seva síntesi del natural i del sobrenatural que havia donat al món –cal reconèixer-ho– els fruits d'una fórmula totalment assaonada, impossible potser ja de superar en la seva espècie. Havia aconseguit per a joia i grandesa dels homes naturalitzar el sobrenatural creant i plasmant un Olimp real i terrenal de déus encarnats per l'art; tipus d'humanitat eternals i immarcessibles, no sols les Venus meravelloses i Minerves sinó els Aquiles, els Hèctor, els Ulisses que arriben a confondre's amb els seus mateixos creadors: els escultors, els arquitectes, els tràgics, els èpics de nom conegut o desconegut.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 17, p. 44.

<sup>406</sup> Segons Hegel, «aquests déus antics, en els quals l'essència lluminosa, tot generant-se amb les tenebres, es particularitza de bell antuvi, el cel, la terra, l'oceà, el sol, el foc cec i tifònic de la terra etc., són substituïts per figures que encara tenen en elles només la fosca reminiscència que recorda aquells titans i que ja no són essències naturals, sinó esperits ètics clars dels pobles autoconscients.» «Allò que és comú en l'obra d'art», afegeix el filòsof alemany, «el fet que ella és generada en la consciència i és feta per mans humanes, és el moment del concepte que existeix com a concepte, el concepte que apareix enfront d'ella.» G. W. F. Hegel (1985:234-235).

<sup>407</sup> Podeu consultar el nostre capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat 2.4.1. “De Déu a la raó”.

buit era el preu a pagar per la llibertat; perquè tot allò que amb aquesta es pugui construir no deixa de ser un pont, una bastida l'hem definit al capítol d'abans, a fi de superar el buit de sempre. La tragèdia es faria ressò de l'angoixa –el *pathos*– de l'home que se sap lliure al preu d'haver enderrocat un món, aquell governat pels déus, i que, per tant, ha de suportar en ell el pes de la culpa davant el no res, el Déu de la consciència que li mostra la vacuïtat d'allò creat amb el seu esforç. «Què vol dir la grandesa i la perdurabilitat de la tragèdia grega amb els seus temes inlassablement repetits amb tremolors d'horror, inescapablement renovats, sinó un intent de resoldre a través d'una definitiva catarsis el deute de l'home envers les divinitats ofeses?», es pregunta Galí<sup>408</sup>. Allò que va començar amb Tales va tenir el seu moment d'eclosió amb Sòcrates, Plató i Aristòtil. Amb ells, però sobretot amb els dos primers, que són de qui més parla Galí, es descobreix en tota la seva plenitud la idea i, si som estrictes amb la terminologia del nostre autor, el món moral. En quin sentit passa això? Tornem a Tales: el moviment que va encetar aquest filòsof contemplant l'aigua com a principi –*αρχή*– del qual deriva tot el món sensible, la natura, implicava, d'una banda, que el subjecte es distingís de la natura, com l'artista de la seva obra, però, d'una altra, i també com l'artista, que es descobrís acarant envers la idea, l'aigua adoptada com a principi d'intel·ligibilitat. Del desvetllament de la naturalesa moral de la idea, moral per tal com, no forma part de la realitat sensible, sinó que la realitza i, per tant, es quelcom fruit de la llibertat –recordem l'acte de la síntesi originària, en virtut del qual l'home dels orígens en contemplar-se sota la idea de Déu es desvetlla davant del món–, d'això, d'aquest descobriment, Galí en fa responsables a Sòcrates i Plató. Sobretot el primer. Les idees, les unitats a partir de les quals el subjecte unifica les dades sensibles i les determina en objectes, posarien de manifest la pervivència de l'element diví en la consciència del subjecte. La divinitat ja no es situa fora, com abans hem exposat, sinó que es troba en el fonament de la mirada. En quin sentit la idea –*εἶδος*, en grec: allò que és vist– constituïria la pervivència de l'absolut en la consciència? I, en quin sentit diem que, amb elles, la divinitat es troba en el fonament de la mirada? En el sentit, i aquest és al nostre entendre la significació més profunda i exacta que Galí li atribueix, que, sota el terme idea, s'esmenta una certa actitud en la mirada. Per què pervivència de la divinitat? Perquè aquesta actitud a què al·ludim és la de la lliure donació pròpia de Déu: l'Ésser. La idea és per al pensador

---

<sup>408</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 12, p. 22.

català, ras i curt, com dèiem abans, el resultat de la llibertat de l'home, el resultat, en definitiva, de considerar la realitat sensible sota la perspectiva de l'altre, de sacrificar el propi interès per fer d'ella, la realitat, alguna cosa així com el fruit d'una relació d'amor. Del que resulta que, en Galí, la idea no és sinó la paraula que serveix per a dir el món, la utilitat, o la inutilitat de la qual –perquè no satisfà cap interès concret– és congregat els homes. Per aquest motiu les qualifica d'ens morals, i per això en elles, en les idees, es posa de manifest un besllum de l'absolut, perquè, com aquest, la seva realitat és conseqüència d'un lliurament de l'ésser, en l'home, de l'ésser que és cadascú. Així, posant d'exemple la relació entre la realitat sensible d'una poma –sigui la del Paradís– i la que es podria considerar com el seu ideal, explica que una i altra són objectives «[...] no perquè –senyors filòsofs– [la poma sensible] hagi de comptar amb el suport invisible d'aquesta poma ideal, no. És objectiva per ella mateixa, amb el seu color, amb el seu pes, amb la seva olor, amb totes les qualitats la realitat de les quals li heu negat pel vostre mal entès concepte del que és contingent i necessari. En el moment que jo la considero –i la puc considerar a tots els moments imaginables– la poma és un fet, és la concreció d'un estat que jo converteixo en forma, tan immortal, tan objectiva, tan absoluta com la idea de poma que sembla fora de l'abast de les variacions físiques. No han nascut així la Il·líada i el Partenó? Foren també un moment com el d'aquesta poma, un moment que s'ha expressat i s'ha eternitzat. I així ha nascut també la vostra idea de poma, que vosaltres considereu fora de l'abast del canvi i els accidents. També és fora de l'abast del canvi la Il·líada i la poma aquesta immortalitzada en una pintura serà tan ficada i eterna com la vostra poma ideal. Ha nascut com tot el que és del món dels homes d'un acte lliure que és un acte moral. Per això la lògica a part del seu valor especulatiu és una forma de codi moral.»<sup>409</sup> Aquesta concepció moral és el que el porta a afirmar que la idealitat les idees, la seva condició d'ésser idees i, per tant, pressuposar en general una tal actitud de donació, apunta cap un Ésser Absolut. Ésser que, a través dels homes a través dels seus actes lliures, s'aniria plasmant lentament.

---

<sup>409</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 18, p. 42-43. En la mateixa línia, una mica més endavant, argumenta: «Els raigs lluminosos del braç que es mou als ulls que el veuen no són lliures, no són morals, la interpretació del moviment és lliure, és un signe, és una paraula, és un objecte, és un precepte, però sempre és un producte moral. Necessita només un requisit perquè esdevingui moral: l'objectivitat i l'objectivitat no és res més que el consensus; primer potser la necessitat del consensus, després la voluntat, l'impuls del consensus, per últim la forma legal del consensus i ja ha nascut el fet moral amb tota la seva objectivitat, ha nascut l'objecte, l'arbre concret o ideal, la poma concreta o la poma ideal; ha nascut el concepte i la fórmula del concepte: el mot; ha nascut l'obra, el vestit, la casa, la ciutat; ha nascut la institució; ha nascut el precepte; ha nascut la societat dels homes tota entera amb la seva immensa complexitat.» A. Galí, *El món moral*, apartat 18, p. 54.

«L'essencialitat», observa el pensador català, referint-se a un paràgraf de les *Logische Untersuchungen* del filòsof Edmund Husserl, «no és, com pretenia Kant, alguna cosa d'inaccessible que l'home intenta vanament de realitzar d'una manera total en aquest món d'aparences o fenòmens, sinó una mena d'absolut que es realitza continuadament en l'ésser material de les coses i a través dels mecanismes psicològics i lògics, mentre no fallin determinades condicions indispensables de congruència.»<sup>410</sup> Ara, en la seva consideració del significat de la idea també s'hi destaca un caràcter negatiu. Perquè, precisament, en tant que aquesta no és sinó la cosa objectivada en un mot, com a conseqüència d'un consens entre els homes, la seva realització no acaba de ser mai l'absolut, no acaba de ser mai l'expressió perfecta de l'Home, sempre l'acompanya un sentiment d'insatisfacció. El caràcter negatiu apareix quan la ideal es vol copsar en un sentit teòric i no moral. Quan se'n vol donar, i amb això comença a percebre's el perquè Galí veu, si més no en Sòcrates, el descobridor del món moral, una definició; quan es tal cosa allò que es pretén, aleshores la idea s'escapa, no es deixa prendre. Recorda això la negativitat de la qual Hegel fa atribució al concepte. El seu ésser inahaprensible, al parer del nostre autor, es produeix en virtut del fet que, com assenyalàvem fa un moment, la idealitat, la seva condició d'ésser, és un pur donar-se i aquest donar-se, per definició, sempre es dona, no es pot aturar i, així, és inabastable. El teòric és aquell que té la pretensió d'anar més enllà de la consciència, a través de la consciència, cosa que és impossible. «[...] n'y pas une experience vraie vers laquelle il faudrait se retourner comme vers l'index de la verité et de l'erreur; la verité s'éprouve toujours comme une experience actuelle, le flux des vécus ne se remonte pas, on peut dire seulement que si tel vécu se donne actuellement à moi comme une experience passée et erronée, cette actualité même constitue une nouvelle experience qui exprime dans le present vivant à la fois l'erreur passé et la verité presente comme correction de l'erreur. Il n'y a donc pas une verité absolue, postulat commun du scepticisme et du dogmatisme, la verité se definit en devenir comme revision, correction et dépassement d'elle même, cette operation dialectique se faisant toujours au sein du present vivant (*lebendige Gegenwart*); ainsi contrairement à ce que se produit dans une thèse dogmatique, l'erreur

---

<sup>410</sup> A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, p. 12. Aquest assaig es pot considerar com un exercici que fa l'autor per aclarir el significat del terme idea prenent aquesta en un sentit moral. En la seva anàlisi fa seves algunes de les conclusions del fenomenòleg Edmund Husserl. Aquest, al seu entendre, hauria incidit en el fet que la idea no és una essència separada de la cosa tal i com l'experimenta el subjecte. La idea fora, segons la interpretació que fa Galí de Husserl, una vivència en moviment de continua correcció.

est compréhensible parce qu'elle est impliquée dans le sens même de l'évidence par laquelle la conscience constitue le vrai. Il faut donc pour répondre correctement à la question de la vérité, c'est à dire, pour bien décrire l'expérience du vrai, insister fortement sur le devenir génétique de l'ego: la vérité n'est pas un objet, c'est un mouvement et elle n'existe que si ce mouvement est effectivement fait pour moi."<sup>411</sup> En un autre moment, i al fil del mateix, Galí, citant Werner Heisenberg, físic impulsor de la mecànica quàntica, torna a apuntar sobre el caràcter negatiu de la idea quan se la vol copsar des d'un punt de vista científic, que provoca que el subjecte humà es situï davant la realitat d'ell mateix, davant del pur esdevenir de la consciència, davant el no res, el mateix de què feia experiència el primitiu, el mateix també de què en feia el protagonista de la tragèdia grega: «abans d'introduir als "Principis de la Mecànica" de Hertz», exposa Galí, «retreu [es refereix a Heisenberg] aquestes paraules impressionants d'Eddington: "Nous avons vu que, là où la science est allée plus loin, l'esprit a regagné sur la nature ce qu'il y avait investi. Aux frontières de l'inconnu nous avons découvert des empreintes étranges. Nous avons inventé des théories exhaustives pour élucider leur origine. Enfin nous sommes parvenus à reconstituer la créature qui les a laissées. Et voila que ce sont nos propres empreintes."»<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> La cita és del comentarista de l'edició del d'Edmund Husserl emprada per Galí i de la qual no dona referència. Nosaltres pensem que podria tancar-se de la traducció francesa *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, apareguda el 1901 a França editada a PUF. Vegeu, per a això, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat "Represa i conclusió", p. 138-139.

<sup>412</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat "Represa i conclusió", p. 103-104. Werner Heisenberg (1901-1976), físic alemany, és conegut per haver enunciat el principi d'incertesa, segons el qual és impossible determinar al mateix temps la posició i el moviment de les partícules que formen la matèria. Aquest principi posava límits a la física clàssica per tal com aquesta entenia que sí era possible tal determinació. El principi d'incertesa, així doncs, faria veure que la física anterior a la seva enunciació, com assenyala Galí respecte de la idealitat, no és sinó una aproximació, posaria de manifest la seva negativitat. Arthur Stanley Eddington (1882-1944), astrofísic anglès que va investigar la constitució i el moviment de les estrelles, cosa per a la qual es ve servir de la teoria de la relativitat d'Albert Einstein. Rudolf Hertz (1857-1894), físic alemany conegut pel descobriment de les ones electromagnètiques, que estan a la base dels nostres actuals sistemes de telecomunicacions. Precedint l'anterior fragment citat, Galí recull aquesta altra reflexió de Heisenberg, que ens sembla pertinent reproduir en aquest nota, perquè ajuda a entendre què passa amb el problema de l'ésser en ésser abordada des de la ciència: nous ne pouvons plus du tout considerer comme une chose "en soi" les moellons de la matiere, lesquels, à l'origine, étaient tenus pour la réalité objective ultime, qu'ils se dérobent a toute fixation objective dans l'espace et dans le temps, et que, au fond, nous ne disposons pour tout objet de science que de notre connaissance de ces particules"... "nous nous trouvons plutôt dès l'abord au sein d'un dialogue entre la nature et la science dont la science n'est qu'une partie, si bien que la division conventionnelle du monde en sujet et objet, en monde interieur et monde exterior, en corps et en âme, ne peut plus s'appliquer et soulève des difficultés, (fins aquí he subratllat jo). I l'autor segueix, subratllant. "Pour les sciences de la nature également le sujet de la recherche n'est donc plus la nature en soi, mais la nature livrée à l'interrogation humaine, et dans cette mesure l'homme, de nouveau, ne rencontre ici que lui-même". –La cursiva és de l'autor – A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat "Represa i conclusió", p. 103.



Adonem-nos que, si d'un punt de vista teòric, la idea es mostra com a quelcom inaprehensible, posant en evidència el seu caràcter negatiu, el seu no ésser, en copsar-la des del cantó moral, com a determinació fruit de la llibertat que permet l'associació dels homes, sota aquest segon supòsit, l'objecte al qual es relacionen pren la forma d'universal concret, universal sensible, si preferim la terminologia de Hegel, universal imaginari, si ens decantem per la de Vico. Per què? Perquè rere seu, actuant de supòsit, supòsit universal, hi ha la llibertat de creació en virtut de la qual l'home pot convenir amb els altres i reproduir d'alguna manera el punt de vista de l'absolut. Vist així, ens cal concloure que la percepció, responsable de l'operació que acabem d'esmentar, no és sinó el moment en què la raó esdevé conscient de l'ésser, en tant que ésser en un món – això ens fa pensar en el concepte de *Dasein* emprat pel filòsof Heidegger<sup>413</sup>–; com l'enteniment ho és del moment en què el jo es percep en tant que subjecte separant-se d'aquest món –que passa a ser vist com a natura–; i la raó ho és, finalment, sobre el fet que aquesta divisió entre subjecte i natura, en la línia d'allò que poden de manifest les paraules de Heisenberg, és pròpia i la produeix el mateix subjecte, en tant que, repetim, pura llibertat de creació, donació o obertura a l'altre. Adonem-nos també que, si això s'ha desenvolupat d'aquesta manera, la idealització constitueix un gest que ha estat sempre present al llarg de la vida de l'home. També en el cas d'aquell primer home egoista i solitari. De quina manera, si, com diem, era egoista i solitari? Perquè en ell es manifestava sota l'efecte del negatiu, com a sentiment de mancança –pensi's en l'experiència de pecat o el sentiment de culpa originari–. Despert a la consciència, l'universal, l'ésser es concentrava en ell, la llum de la llanterna l'enfocava a ell, però tota la resta d'esser quedava en la negror de la nit<sup>414</sup>. La qüestió és si la llum l'enfocava a ell, a l'home, a mans de qui era la llanterna? Que és el mateix que preguntar-se si el subjecte de la reflexió transcendental, de la síntesi originària, quan es sotja a si mateix i es descobreix en l'existència ho fa des d'una llum procedent d'ell, en una relació de si a si com «la vida de Déu i el coneixement diví», dirà Hegel, «poden expressar-se

---

<sup>413</sup> Així, afirma: «Les cosmologies no fan el seu fet i el seu efecte si no representen l'absolut, puix que l'absolut és el nodriment essencial de l'ànima humana. Hem dit més amunt que tota cosmologia és antropològica. Ara diem: l'home o és l'absolut o no és res. Aquesta és la conclusió a què han d'arribar els existencialistes en les més torturades i extremades depuracions sobre l'existir. Però és l'absolut en quant per a existir necessita el cosmos. Crec que Heidegger en diu el *Dasein*. Necessita l'absolut com el necessita Hegel i només en l'absolut pot resoldre el seu existir.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat “Represa i conclusió”, p. 124.

<sup>414</sup> Ens referim a la citació de Vico ja esmentada diverses vegades, transcrita al capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat 2.4.1. “De Déu a la raó”, 226, p. 105.

certament com un joc d'amor amb si mateix»<sup>415</sup>; o bé ho fa des d'una llum que no és seva, cosa que vol dir que, en efecte, es descobreix a l'ésser, però que ho fa sota l'autoritat d'algú. D'aquesta manera expressa el mateix Vico: «L'universal no és, doncs, pas l'u, sinó allò que s'orienta envers l'u, tot defugint el particular, o bé allò que s'orienta integralment, sense reserva. El que és comú designa, per la seva banda, l'u en la seva relació amb el que és múltiple. El problema que es planteja aleshores és de comprendre la relació entre la dinàmica concreta de la posada en comú i l'elevació abstracte vers l'universal. Què és el que l'empeny? Contemplar la veritat en un vis-à-vis privilegiat o compartir-la i construir-la conjuntament al si d'una comunitat?»<sup>416</sup> Actua la raó sota l'impuls de la metafísica –la noia jove de Vico que gira el seu rostre plena d'èxtasi envers l'ull diví–<sup>417</sup>; o bé és com Narcís, aquell altre jove noi que, veient el seu rostre reflectit en l'aigua, s'enamorà de si mateix? És el problema de la relació entre «la posada en comú», acte propi de la raó, i «l'elevació vers l'universal», propi de la mística. Són dos actes que prenen peu en un mateix o necessiten d'ésser dos?

Dels raonaments que hem fet fins aquí, es desprèn que allò que podríem considerar la pura idealitat, la idea de les idees, no expressaria res més que la capacitat de considerar el tot des del punt de vista de Déu, en el sentit que hem remarcat, com a resultat d'un acte lliure. D'aquí ve que el pensador català entengui, hem subratllat, que amb la idea es posi de manifest un món moral, i d'aquí també que diguem, sent fidels a l'esperit i a la lletra de Galí, amb ella, es constati la pervivència del diví en la ment dels homes. És en aquest punt que Galí es fixa molt especialment en la figura de Sòcrates. Al seu entendre, ell hauria arribat a la mateixa conclusió, a la mateixa caracterització de la idea, és a dir, com a ens moral. Sòcrates, o, almenys, el Sòcrates que Plató fa constar en els seus diàlegs, hauria dedicat la seva vida –i fóra més exacte dir que l'hauria sacrificat– a mostrar que tot coneixement es fonamenta en uns conceptes que, tanmateix, no són en ells mateixos coneguts –el bé, la bellesa, la virtut, veritat, etc.–; que es constitueixen en criteris de veritat sense que ells no sembli que reposin en res. Com el principi d'incertesa de Heisenberg ho demostra pel que fa a la física clàssica –vegi's nota 412 pàgina 185 d'aquest mateix capítol–. Explicant el llegat de Sòcrates i la seva

---

<sup>415</sup> G. W. F. Hegel (1985:61).

<sup>416</sup> Giambattista Vico, *Frontispice*, 1744, a Baldine Saint Giron, "Les universaux d'imagination: une invention de Vico", *Revue Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176.

<sup>417</sup> Vegeu cita 381 de Vico, pàgina 167, capítol 2.

importància, al parer del nostre autor, cabdal, Galí destaca que la humanitat li deu: «la descoberta del món moral en contraposició al món físic.»<sup>418</sup> A través de les seves empipadores preguntes als personatges de l'àgora, tots ells distingits per estar en possessió d'algun tipus de virtut –ἀρετή–, Sòcrates, evidenciaria la inconsistència teòrica de tal virtut, per la incapacitat de poder definir coherentment les idees en què es basa. Tornem-hi: com Heisenberg respecte de la ciència física clàssica, Sòcrates evidenciaria el no res sobre el qual es sustenta el saber humà. Des d'aquest punt de vista, la figura del filòsof seria equiparable a la dels escèptics sofistes, que, nombrosos al seu temps (segle V aC), negaven la possibilitat de fonamentar cap saber, apel·lant al que hem anomenat la negativitat del concepte. No obstant això, segons Galí, Sòcrates no s'hauria quedat aquí, no s'hauria quedat en el terreny purament especulatiu o teòric de la negació. Sòcrates hauria vist –i mai més ben dit– que la veritat de les idees, de les virtuts a què abans al·ludíem, no és teòrico-cognoscitiva, sinó moral: reposen en una actitud, a saber, aquella per la qual l'atenció d'un deixa d'estar concentrada en si mateix i s'obre a l'altre, de manera que allò establert com a veritat –ἀλήθεια– no recolza en cap cosa, sinó –recuperem Vico– en la seva capacitat de congregar els homes i afavorir-ne la convivència<sup>419</sup>. Per això, considera com un segon deute cap el filòsof, a més a més, del d'haver posat de manifest aquest món intangible de la moral, «la descoberta de [la seva] realització per l'home.» En referència a això darrer, el pensador català, interpretant el pensament de Sòcrates –un cop més: el Sòcrates que es mostra en els diàlegs– diu: «el món moral no és aquí ni és allà», i, afegeix, «és dintre de nosaltres mateixos, és fill dels nostres actes. No se'ns dona fet. El fem. Cadascú el porta i cadascú el realitza.»<sup>420</sup> Es tracta de l'obrar *sub specie aeternitatis*, segons la cèlebre expressió del filòsof Baruch Spinoza. Aquesta és la transcendència de Sòcrates: a partir d'ell, i, segons Galí, s'haurien inaugurat les especulacions morals dins la història d'Europa. En el filòsof grec, la raó ja actuaria emancipada. Ja s'hauria adonat que l'ésser de la consciència, aquell ésser pel qual el jo esdevé conscient d'existir, és la pròpia llibertat

---

<sup>418</sup> A. Galí, *El món moral*, p. 59.

<sup>419</sup> A això es refereix el filòsof francès Rémi Brague quan, al seu llibre *La sagesse du monde*, parla de “revolució socràtica”. Aquesta hauria consistit a posar de manifest el fonament pràctic en què recolza. Com a prova d'això, Rémi Brague, citant Ciceró diu de Sòcrates que «va ser el primer a recordar la filosofia del cel, la va situar a les ciutats, la introduí fins i tot a les cases, va obligar a buscar-la a propòsit de la vida, dels costums i de les coses bones i dolentes (de vita et moribus rebusque bonis et malis).» Rémi Brague, *La sagesse du monde*; trad. esp., J. A. Millán Alba, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, ed. Encuentro, Madrid, 2008; p. 53.

<sup>420</sup> A. Galí, *El món moral*, p. 59.

entesa com a capacitat de donació i, així, de creació. Ara, la capacitat de qui? Del propi jo, en tant que aquest jo és Déu, com ho interpreta Hegel, de Déu respecte de l'home, com ho entén Galí? Segurament, caldria contestar que del subjecte que és la polis respecte de l'home individu que en forma part. Aquest no res, contrapart sensible de la idea d'absoluta donació, que és compresa en Déu, actuaria de motor d'impuls per a la conformació d'un ordre de realitats –realitzacions d'ésser– compartit, és a dir, actuaria de motor per a la conformació d'un estat de cosmos<sup>421</sup>. Des d'aquest punt de vista, per tal com està a la base de les realitats comunament establertes, bé podria ser considerat com a l'èter de la consciència<sup>422</sup>. Per això, explica que «la necessitat de conveniència o d'avinença entre els homes sembla que porti l'objectivitat i la necessitat i amb ella l'autoritat. L'autoritat sembla, doncs, que dimani del fet material de la convivència entre els homes i troba la seva explicació en allò que convé, que és útil. Sorgeix l'autoritat del concepte, del llenguatge, de la llei, del precepte, com de qualsevol altra institució social perquè convenen, perquè són útils. Aquest convenir porta la necessitat de posar-se d'acord que al seu torn fa necessària l'autoritat.»<sup>423</sup> A això es refereix, pensem, la noció de l'U-Bé, que, com a ideal de vida, Plató exposa al seu diàleg *La República*<sup>424</sup>. I, aquesta haguera estat la darrera descoberta que la humanitat li deu a Sòcrates que «la realització del món moral [s'ha de produir] en l'home, és a dir, entre els homes, en la humanitat en cadascuna de les seves formes. Plató», assenyala el pensador català, «cenyeix el concepte però el fa més estret i limitat quan presenta l'Estat com a forma de realització del fet moral. Sòcrates més immediat, no tan abstracte, més vitalista, no tan racionalista, concep més que l'estat, la societat de l'home en la seva base més senzilla i

---

<sup>421</sup> Sobre el significat moral en què reposa el món constituït per l'home, que és món en tant que món ordenat, cosmos, emplacem a la lectura del llibre ja esmentat de Rémi Brague, *La sagesse du monde*; trad. esp., J. A. Millán Alba, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, ed. Encuentro, Madrid, 2008. L'autor definint allò que entén per cosmologia diu: «aquesta no és només el conjunt de les consideracions que es poden fer sobre certes dimensions de l'existència humana –dimensió social, econòmica, anatòmica, etc.–, tampoc es limita a la teoria que intenta extreure l'essència de l'home, sinó que engloba també una reflexió sobre la manera en què aquest pot realitzar plenament allò que és –per tant, una ètica–.» Rémi Brague, *op. cit.*, p. 20. El concepte de cosmos que empra el filòsof francès és, pensem nosaltres, idèntic en l'essencial al d'Alexandre Galí.

<sup>422</sup> En grec αἰθήρ, en les cosmologies gregues, com la d'Aristòtil, per exemple, constituïa l'element més pur de què estaven formades les coses. Hesíode el personifica en la forma d'un déu. Aquest descendiria de Chaos, sent fill de Nix (nit) i Erebus (foscor) i germà d'Hemera (dia). Per a Hegel, l'èter fóra la substància que la consciència, Déu, es dona a si mateixa per tal de realitzar la creació.

<sup>423</sup> A. Galí, *El món moral*, p. 58.

<sup>424</sup> L'esperit absolut de Hegel. La idea de l'U-Bé en Sòcrates. La realització de les coses segons la idea de bé, significa fer-les atenent als altres, a saber, a l'Altre de mi.

més pregona: l'home en la seva possibilitat de comunitat, gairebé només l'home que dialoga, posant en el diàleg, el col·laborar i l'estimar»<sup>425</sup> –les cursives són nostres–.

Vincular la veritat a la moral, fonamentar-la en la capacitat de promoure la solidarització entre els homes, significa considerar el món, el món de la realitat sensible, com a resultat d'un acte d'Amor. Aquest és l'èter de la consciència de què parlàvem abans. Amor que es dona com a llum, llum per la qual descobrim el nostre ésser, i ésser que descobert en tant que infinit moviment de donar-se, ens condueix a donar-nos per a no restar sols. Tal és la dialèctica a que ens referíem en el capítol anterior els pols de la qual vénen determinats per l'Amor de Déu i, a diferència de Hegel, l'amor dels homes. Galí amb aquesta manera d'entendre la base del saber humà, coincidiria amb Vico, de qui ja hem destacat que sentia devoció i és clar, amb Sòcrates, i coincidiria en concebre aquest saber com a prudència –Φρόνησις–, sota la forma de coneixement pràctic. D'aquí la confessió que el filòsof napolità fa als seus lectors: «en tota la meua vida, en efecte, res no he temut més que això, ésser l'únic a saber una cosa, situació que sempre m'ha semblat la més perillosa, ja que exposa a ésser tingut per un déu, o a ésser un insensat.»<sup>426</sup> És a dir, un imprudent. Sòcrates constitueix per a Galí un model de saviesa, no només perquè la seva filosofia contingui un poder d'aclariment sobre la condició humana a totes llums estimable, sinó també perquè el seu exercici el situa allà on vol ell, en l'àgora, en l'espai de l'experiència concreta, a partir del diàleg amb els altres i debatent sobre qüestions a que lliguen la seva vida els homes. «Només cal recordar que [...] filosofava anant pel món, xerrotejant amb la gent de la plaça, fent vida ciutadana i vida de casa més o menys interessada, vivint i experimentant en suma la vida usual dels homes.»<sup>427</sup> En resum, el món intel·ligible de Sòcrates i Plató, d'acord amb la interpretació que en fa Galí, aportaria els pilars sobre els que es funden les

---

<sup>425</sup> A. Galí, *El món moral*, p. 59.

<sup>426</sup> Cita recollida al capítol 3, apartat 3.4. "Amor, món i societat", p. 164.

<sup>427</sup> A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, p. 5. En un altre moment explica que, a més a més dels descobriments ja fets, «Sòcrates descobreix el món moral en l'únic lloc on es pot descobrir: entre els homes i entre els homes que viuen la vida humana: els homes del carrer i de la plaça, els sabaters, els manyans, els assaonadors i coneix d'una manera tan perfecta el cercle d'aquesta vida humana que no cal témer que caigui mai en cap vel·leïtat romàntica: mai els seus homes morals, no aniran a viure al bosc ni a demanar a la natura allò que només pot donar l'home. Per tant tampoc no té la feblesa de resoldre els problemes morals fora d'allò que l'home dona i pot donar. El seu absolut no és res que transcendeixi l'home, sinó alguna cosa tan realitzable que és a l'abast de tothom com el mateix aire que es respira.» A. Galí, *El món moral*, p. 47. Val a dir que Sòcrates és un dels personatges que tractats als escrits inèdits d'Alexandre Galí Assaig de vida devota, que, com hem ressaltat a la introducció, està estudiant Marta Lorente sota la direcció del doctor Josep Monserrat.

institucions humanes a fi de salvar el buit. Les creades a l'edat primitiva ho feren sobre un buit divinitzat. Les que havien d'aparèixer després del fenomen grec ho havien de fer sobre un buit humanitzat.

No obstant, res en Galí, ja ho hem dit, no és automàtic, perquè res en la vida dels homes tampoc ho és. Constatació, aquesta, plena de prudència, d'altra banda. Ja en temps de Sòcrates i Plató l'accés a l'autonomia de la raó havia de comportar un problema amb la font d'autoritat, en què residien les idees i es funda la moral. En quin sentit? En el de fer de la raó un absolut i tancar-se al seu poder de comunicar, d'on, com hem vist, deriva la força de les idees, és a dir, no reconeixent a la raó el seu fonament pràctic. En això havia d'excel·lir la labor dels sofistes. Amb el seu ús lògic de la raó, des de l'enteniment, adoptant, per tant, un punt de vista cognoscitiu sobre el món moral, soscavaren l'enorme bastida formada pels antics déus i cosmologies en què s'aguantaven les institucions de la polis. Suprimida l'autoritat, la seva capacitat de reunir els homes, que n'havia d'impulsar la realització en el camp de la pràctica, de les idees tan sols romanien el seu significat negatiu, el seu no ésser això, no ésser allò, cosa a la qual li podríem aplicar el principi d'incertesa postulat per Heisenberg. Els sofistes recolzats en una filosofia del concepte, que atén al que és, en tant que no és, bandejaren la veritat de l'escena. Les coses eren en funció del cantó que se les mirés, que vol dir que rere seu no s'entenia que hi hagués cap substància, sí el que hem anomenat l'èter de la consciència, a saber, l'amor. Ben al contrari, rere tota afirmació d'ésser el que hi havia d'haver és la satisfacció d'algun tipus d'interès egoista. Els sofistes es recolzaven en la llibertat, aquella llibertat de la certitud de la qual se'n té davant el no res. Tanmateix, confrontats a aquest no res, no el traspassaven, s'hi recolzaven, i, en lloc de construir-hi ponts –noves institucions o renovar les velles– promovien l'enderrocament de les existents. En això consistia la forma d'argumentar coneguda sota el nom d'erística. Obriren, així, una escletxa entre el coneixement i la moral. Aquell podia créixer fins a l'infinit, sense arribar a cap terra ferma, i sense res a oferir pel que fa a la convivència de les persones, i per tant, a créixer enmig de la barbàrie i la inhumanitat. Ens ve al cap la cita del capítol anterior en què Galí explica el seu trasbals en «llegir la següent enormitat: Puix al capdavant les bombes sobre Hiroshima i Nagasaki “han

estalviat més vides que les que van destruir».<sup>428</sup> Els sofistes, d'una banda, introduïen l'escepticisme en el coneixement, res no hi ha d'absolut en què aquest es pugui fonamentar –és la negativitat del concepte, el principi d'incertesa n'hem dit, prenent el nom a Heisenberg–, i, d'una altra, insuflaren el relativisme en la moral, perquè les idees, que havien de fonamentar la ciència, eren meres virtualitats buides de contingut, imatges retòriques amb què persuadir, tal vegada, enganyar, l'auditori. La «cosa remarcable», assenyala al respecte el pensador català, «és que precisament en aquells moments d'emancipació racional concomitants amb la naixença de formes morals que es justifiquen elles mateixes, és quan sorgeixen per primera vegada en la nostra cultura les preocupacions d'ordre moral. El problema sembla presentar-se amb especial urgència, puix així com les manifestacions de moral neixen com a fets naturals amb un fons de sanitat que les ha fetes perdurables, en el terreny especulatiu, el desvetllament de la raó lògica va acompanyat de temibles problemes de desintegració. Els primers efectes completament definits del destronament dels déus en l'ordre de la naturalesa poden centrar-se de segur en l'època d'escepticisme i de desintegració moral representada pels sofistes.»<sup>429</sup> Aquests abocaven la societat grega a construir-se, o a destruir-se, en funció del guany que cadascú pogués obtenir. Proclamant el seu escepticisme, la societat, les institucions de la polis, s'hagueren d'entendre des del punt de vista de l'estricta pacte racional, la qual cosa significa que amb elles no es pretenia ja teixir ponts de comunicació, ans al contrari, esdevenien el recurs per a protegir-se dels demés. No en va el seu art va estar basat en el domini del llenguatge, en la seva vessant persuasiva i seductora: en fer caure els mites per a posar-ne uns altres que els resultessin –a ells o a qui els contractaven– més convenients. En una situació que recorda a la descripció que fa Galí de la que ell mateix viu als anys seixanta, en ple segle XX. En tots dos casos es fa realitat la sentència de les bruixes de Macbeth: «*El net és brut i el brut és net*»<sup>430</sup>. En tots dos casos, desarrelades les paraules, tretes de context, del context social on van néixer, perden el sentit i amb ell la referència a la realitat. «L'escepticisme», alerta Vico, «posant en dubte la veritat que uneix els homes, els disposa a deixar-se emportar dels seus sentits, cedint a tots els motius que els dona plaer

---

<sup>428</sup> Per a llegir la cita completa, vagi's al capítol 3, apartat 3.2. "L'experiència del no res, l'impuls de la re-solidarització dels homes o el fonament de la civilització", 338, p. 148-149.

<sup>429</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 11, p. 20-21.

<sup>430</sup> Vegeu, per a això, el començament d'aquest capítol i el final de l'anterior, on també es parla de l'estat de coses de la societat contemporània a l'autor en un mateix sentit.

o al seu interès personal; de manera que això els condueix de l'estat de comunitat civil a l'estat de solitud, que és el característic no pas dels animals pacífics que veuen així satisfet el seu desig de viure reunits en grup, sinó de les bèsties salvatges i cruels que viuen totalment aïllades i solitàries dins els seus refugis i caus.»<sup>431</sup>

Com a reacció a aquest estat de coses, aparegueren les pel pensador català anomenades morals teòriques o laiques, les metamorals que tanta desconfiança produïen en Lévy-Bruhl<sup>432</sup>. «[...] El pretès miracle [es refereix al sorgiment de la filosofia a Grècia] no es verifica únicament en el pla de l'especulació. Al costat de l'especulació es produeix un prodigiós canvi ètic que és el naixement de certes normes o de certes exigències morals completament laiques»<sup>433</sup>. En tant que morals, i tot i ser laiques, en elles actuava el desig de buscar una font d'autoritat que les fonamentés. En quant això, intentaven anar més enllà que no ho feien els sofistes, però, la font on havia de residir l'autoritat no havia de sobrepassar el llindar de la raó entesa com a llibertat. Allà on s'aturaven o giraven l'esquena els sofistes, és on els teòrics de la moral les empraven per a aixecar nous edificis on preservar la llibertat recent conquerida. L'important no era aquí tampoc promoure la sociabilitat entre els homes, més aviat, al contrari. La seva llibertat no era un donar-se a les coses per a establir lligams amb l'altre. Era la llibertat, bé entesa en termes absoluts, com a pur donar-se –com si es tractés del donar-se de Déu– i, per tant, amb independència dels sentits, sense atendre a cap objecte concret, de manera que s'evités tot indici d'egoisme. Portada a la realitat aquesta llibertat conduiria a la creació d'un estat d'individus considerats des d'aquest punt de vista abstracte; bé, al revés, bo i entenent-la com un donar-se a tot objecte amb independència de si aquest comportés o no l'establiment de cap lligam. És així com, simplificant les coses, sorgiren els corrents estoic, que s'afirmava en la negació de l'impuls sensible, i en darrer terme en la negació d'allò mundà, ja que, identificant-se amb l'ésser pur, concebent-se en l'èter moral de la consciència, s'equiparaven a la llibertat de Déu. Cosa que fa de l'estoïcisme un precedent, com més endavant tindrem l'oportunitat de veure, de la filosofia moral

---

<sup>431</sup> G. Vico, Carta a Esteve, 12 gener 1729 a Baldine Saint Girons, “Les universaux d'imagination: une invention de Vico”, *Revue Insistance*, 2010/1 (n° 4), Pages: 176.

<sup>432</sup> Al respecte, vegeu el nostre primer capítol.

<sup>433</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat 11, p. 20.



kantiana<sup>434</sup>. I, per contracop, l'epicuri, que afirmava la mateixa llibertat, però com a possibilitat de tria d'allò que procura un màxim plaer o felicitat, per tant, al revés que l'anterior, en l'afirmació absoluta d'allò que és mundà, cosa, per la seva banda, que, continuant amb el paral·lelisme respecte de l'edat moderna, i respecte a l'explicat al finals del tercer capítol, casaria amb el sostingut per les filosofies utilitaristes. Així, el pensador català destaca que «les dues grans escoles que apareixen després de Sòcrates: la d'Epicur i l'Estoica, neixen sota el signe de la preocupació ètica fins al punt que les respectives cosmologies sembla que no tinguin altra finalitat que justificar un sistema moral.»<sup>435</sup> El problema d'aquests intents de fonamentar racionalment la moral, que es plantegen amb l'objectiu de superar l'escepticisme imperant dels sofistes, és que conceben la seva realització en un plànol infra o suprahumà. L'una, la d'Epicur, fracassaria en convertir la llibertat en la serventa dels sentits, els quals, a manca d'una norma moral –la vessant prescriptiva de la idea– que els contingui, alliberats de la contenció que imposa l'estat de natura, donarien lloc a la insaciabilitat material de què hem donat compte en el capítol d'abans. Seria una moral adient per a sibarites i diletants, més preocupats de cultivar l'amor de si que a promoure la societat. L'altra, l'estoica, tampoc reeixiria, en deixar l'home abocat al no res, en negar-li la possibilitat de satisfer-se en cap fi, tret del mateix d'ésser lliure. En comparació amb l'anterior, aquesta fora una moral més apropiada per a nobles i aristòcrates que, resoltes les cuites del quefer quotidià, poden concebre la vida com un desafiament a la mort<sup>436</sup>. Cap d'elles, però, i aquesta és una qüestió clau dins el pensament de Galí, no respondria a les expectatives d'existència del comú de la gent: de viure gaudint de la felicitat, estimant i sentint-se estimat. La manca d'un veritable sòcol moral que insuflés l'alè necessari a la raó conduí la civilització grega, aquest és el parer del nostre autor, a alimentar l'actitud assentada en el relativisme moral. De primer, ja de camí al període dit Hel·lenístic

---

<sup>434</sup> Donem veu al nostre autor: «La crisi religiosa es produí d'una manera evident; hom la veu traspuar a través de tota mena de filòsofs, àdhuc a través de Sòcrates i Plató. En la tragèdia la implacabilitat dels déus va ser superada per l'art. Però també és evident que a Grècia, ni els sistemes més ateus, no abandonaren mai del tot, perquè no podien abandonar-lo, el món noumenal i transcendent. Tots es veuen obligats a reposar en una cosmologia o altra. L'exemple més sobresortint és el de la moral estoica que no s'explica sense una física que és una metafísica. Pràcticament resolien el problema d'una manera anàloga a la de Kant: sacrificant en l'ara del déu desconegut [...]» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, apartat IV apartat 22, p. 77.

<sup>435</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 11, p. 21.

<sup>436</sup> D'acord amb el paral·lelisme que el pensador català estableix entre la moral kantiana i l'estoica, ens sembla il·lustratiu d'allò que diem de la segona, l'observació que fa de la primera. «Kant no va dir que calia combatre tot el que existeix, però de fet la seva moral és contraposada a tot el que existeix.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, Part II, apartat 10, p. 24.

(segle IV aC), es deuria propagar entre les elits dirigits, més cultes i, per tant, més properes als àmbits on es deurien cultivar els nous corrents morals. El poble menut a ben segur continuaria creient, si no en els vells déus, sí en la cosmologia establerta en funció d'aquests. L'expansió d'aquesta actitud, que podríem qualificar de desconsideració envers les idees morals, a una bona part de les capes de la societat grega havia d'acabar afectant el funcionament de les institucions. Per a Galí, es tracta d'una «època d'escepticisme i de desintegració moral representada pels sofistes». El relativisme erosionaria el sentit de compromís amb l'altre, que tals idees comporten, i faria reaparèixer l'egoista primitiu, tal i com hem vist que a la cita de Vico s'assenyala. Tornaria l'home que mira l'altre amb recel i que, en funció de l'amor de si, canvia al seu antull l'ordre de les coses, tallant la correspondència d'aquestes amb els mots i provocant que ja no diguin la realitat, la realitat que és el que respon al criteri de tots. Aprofitant-se de la mateixa llibertat que fa que l'artista pugui pintar unes nimfes allà on no hi són<sup>437</sup>. «Cert que el medi ambient místico-moral no prescriu; la creença en els déus va perdurant i aconseguirà el cristianisme dels primers segles, barrejada amb una exacerbació dels cultes d'iniciació anomenats misteris, però en mig sorgiran com illots i aniran arrelant-se formes morals com les que acabem de veure en l'ordre cívica cada vegada més independents, aparentment almenys, de motivacions religioses.»<sup>438</sup> La raó en l'època dels filòsofs grecs es desenvolupà fins atènyer la llibertat de què està investida. Esdevingué adulta, com hem subratllat, però, potser, perquè és humana, i no divina, s'encegà i suprimí l'Altre del seu horitzó. Tal és, aquesta és la nostra opinió, el pensament de Galí. I no havia de ser la única vegada que això passés en la història d'aquella part de l'occident d'Europa de què el nostre autor s'ocupa. Si rere les idees no s'estima res, si no s'entén que la seva formulació resideix en el pur estimar com a font d'autoritat i motiu d'impuls de l'estimar concret els altres, on arrela l'expressió de Galí segons la qual «l'amor és la fornall de les idees, com l'energia atòmica és la fornall de totes les coses materials»<sup>439</sup>; si no s'entén així, aleshores la lliure creació de l'home tan sols pot trobar-seient en la més petita i –permetin-me que ho digui així– miserable, ja que també és llibertat, de les seves versions: l'amor de si. La raó, eliminat l'Absolut

---

<sup>437</sup> Ens referim a l'esment que fa Galí del francès Corot, quan en pintar un paisatge on hi havia un llac hi representa unes nimfes que no hi eren, i en ser interpel·lat sobre els seus deixebles sobre la no realitat dels personatges, contestà, sempre segons Galí, que ell sí les veia. Vegeu cita 373, p. 165, capítol 3 del nostre treball.

<sup>438</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part II, apartat, 11, p. 20.

<sup>439</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 42.

Altre, en el qual s'emmiralla i respecte del qual es concreta, estimant éssers concrets, s'abandona al no res. Al no res que individualitza i tanca l'home dins de si mateix – d'aquí l'angoixa dels tràgics, d'aquí també la del primitiu–; al no res que –per enésima vegada torna Heisenberg– una vegada i una altra la ciència posa de manifest, i que, sense aquella idea d'alteritat, no pot veure que és matèria, matèria espiritual –èter de la consciència li hem dit– on s'ha de realitzar la seva llibertat i, així, fer-se com a Home. El buit fora la seva alteritat, en cert sentit, el seu alter ego, el seu possible alter ego transcendent<sup>440</sup>.

### 4.3. L'aportació del cristianisme

I va ser en aquest context de decandiment del pensament grec, estès també a les capes més altes de l'Imperi Romà, que es produí l'adveniment de Crist i, amb ell, de la religió cristiana. Qüestió d'atzar? Moment de desenvolupament del concepte, és a dir, de la idea de Déu, si ens fixem en Hegel? Moment, en tot cas, providencial per a Galí. El cristianisme es produí en el moment oportú, perquè podia omplir el buit que la raó grega havia descobert. El Déu de l'Amor d'aquesta nova religió –nova en aquells temps–, podia ocupar el lloc del déu anònim a qui els grecs ja havien aixecat un altar a l'areòpag d'Atenes, precisament en el turó que dominava l'àgora, el centre de la vida social de la polis, on es trobaven emplaçades les principals institucions. Fou aquí, en presència d'alguns dels «filòsofs epicuris i estoics», nogensmenys, que Sant Pau pronuncià les «paraules podríem dir oportunes», assenyala ben significativament Galí, «sinó calgués dir inspirades [...]»: «El que vosaltres, no coneixent, venereu, això us anuncio. El Déu que ha fet el món...». Ço és el Déu que entreveieren Sòcrates i Plató, l'únic Déu compatible amb el sistema d'un món ordenat racionalment, aquest és el que jo us porto.» I rebla el nostre autor: «a part, doncs, de tota consideració dogmàtica i teològica i considerant els fets d'un punt de vista estrictament històric ens trobem davant d'una

---

<sup>440</sup> En aquest sentit el pensador català destaca que «[...] la moral teòrica dels grecs es va afanyar a manifestar-se per a suplir la funció del sobrenatural en els seus valors totalitzadors i absoluts. Això és el que vol dir servir de norma a la vida humana. Si es sap llegir la història hom veu de seguida que la vida humana és un gran desplegament de coses implícites potser perquè potencialment la primera llum de la consciència humana expressant-se o sigui dient el primer mot sagrat, tabú, o místic, el nom de Déu, duia tot el futur.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 11, p. 21.

conjunció meravellosament feliç.»<sup>441</sup> Ni Sòcrates ni Plató s'haurien referit a la creença en l'existència d'un Déu únic, com a fonament del món moral que habita en la consciència de l'home. Contrapart de l'absolut no res que fa que la llibertat es reconegui en la seva capacitat creadora i vegi en l'esmentat no res la matèria del seu obrar. Un Déu que, d'acord amb això, reuniria en Ell tot l'ésser que a cada home, en la seva concreció, li correspondria fer seu i desplegar<sup>442</sup>. De Plató hem citat la idea de l'U-Bé. Aquesta en seria, segurament, pensem nosaltres, la màxima aproximació. Allò a que haguera arribat la raó grega en el seu esforç d'aclariment. Calia que a la idea de l'u se la fes persona per a que aquest pogués ser copsat, no només com a l'Ésser, substància, sinó com a donació, subjecte d'ésser o el que fa ésser. Galí pensa que la filosofia de Plató cau del cantó intel·lectualista, que vol dir, al seu parer, en aquest hi hauria el propòsit d'assolir un coneixement fonamentat en la raó mateixa. Tal aspiració duria al filòsof grec a considerar per separat el coneixement de les idees del què és la seva realització pràctica, creant, en virtut d'això, un doble virtual de la realitat sensible, un edifici purament racional. És només, després d'haver assolit aquesta doble realitat virtual que es plantejaria la qüestió de la seva realització, que entendria sota la direcció d'aquella i atenent al que es pot anomenar idea de les idees: la ja al·ludida idea de l'U-Bé. Cal assenyalar, al respecte, però que l'intel·lectualisme que Galí atribueix a Plató té un contrapunt en la interpretació que de la seva filosofia en fa Rémi Brague. Per aquest darrer, «el Bé exerceix la seva sobirania sobre la realitat física, però regula igualment la conducta per la qual l'individu humà fa de la seva ànima un tot coherent (moral) i dóna a la ciutat en la que ha de desenvolupar-se la seva humanitat la unitat sense la qual s'esfondraria (política).»<sup>443</sup> La idea d'U-bé conté una vessant pràctica, en ella a més de comprendre's el sentit d'ésser, des d'un punt de vista cognoscitiu, també hi és comprès

<sup>441</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 24.

<sup>442</sup> Fóra aquest Déu l'«en si» de Hegel, que en la seva autorreflexió, en la seva síntesi originària, es posa alhora com a com a subjecte creador «en si» i substància de la seva creació «per a si».

<sup>443</sup> A Rémi Brague, *La sagesse du monde*; trad. esp., J. A. Millán Alba, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, ed. Encuentro, Madrid, 2008; p. 55. Cal assenyalar, al respecte, que Xavier Ibáñez en el seu treball de tesi doctoral *Lectura del Teetet de Plató: saviesa i prudència en el tribunal del saber*, sosté una posició molt semblant a la de Rémi Brague pel que fa a la concepció que del saber tindria el filòsof atenenc i, per tant, també matisaria l'opinió d'Alexandre Galí. Xavier Ibáñez a les conclusions de la seva tesi, i d'una manera que ens sembla que il·lustra això que diem, afirma: «a falta d'un saber discursiu o epistèmic total del món i de la vida, el més savi dels homes –aquell que en el centre del Teetet s'identifica amb el qui arriba a ser més just per mediació de la prudència– no és pas, aleshores, un savi diví, sinó només, amb l'assistència del déu que en la seva bellesa desperta en nosaltres el desig (Ἔρως) d'una vida bella, l'home que estima la saviesa (φιλοσοφός).» A Xavier Ibáñez, *Lectura del Teetet de Plató: saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Col. Akademia, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007; p. 434.

un sentit moral, entès com a necessitat de realització en l'individu que viu en un context de comunitat. Apreciació que no sembla que en la seva crítica Galí contempli. Així, el pensador català retraurà als filòsofs, en general, i a Plató, en particular, que «[...] ho han entès al revés, com els que van en tren que poden arribar a creure que són els arbres que corren i no el tren. Constatada la contingència han cregut que la contingència venia de la ment», a saber, de les idees morals, aclarim nosaltres, «no de la natura», que és allò justament concebut des d'aquelles, però tractat com si fos una realitat en ella mateixa. «No és estrany», conclou, «que amb aquests punts de vista tan equivocats els pensadors començant amb Plató hagin cregut que el món de l'home era la inestabilitat i el canvi i el món físic i el seu subterfugi el món metafísic representessin la immutabilitat i la necessitat.» Per això, com unes pàgines més amunt ja notàvem, del filòsof grec també diu que «cenyeix el concepte però el fa més estret i limitat quan presenta l'Estat com a forma de realització del fet moral.»<sup>444</sup> En contrapartida, considera Sòcrates «més immediat, no tan abstracte, més vitalista, no tan racionalista», perquè en ell traspuaria més el significat humà de les idees.

En aquest sentit, la vida de Sòcrates constitueix una mena de prefiguració de la del propi Crist. «No podríem concebre», diu, a propòsit d'això, Galí, «un Melitos com el Ponç Pilat d'Anatole France que respongués a propòsit de Sòcrates aquell: “No ho recordo” similar al que aquell diu a propòsit de Jesús?»<sup>445</sup> En tots dos, Crist i Sòcrates, l'actitud vital ve marcada per l'obertura a l'altre, per fer de la indagació de les qüestions morals, en què gira la seva existència, una labor empresa en comunitat, és a dir, una empresa que ja és en ella mateixa moral i no exclusivament teòrica. Del filòsof, el pensador català, il·lustrant aquest extrem, destacarà que «[...] tasta [la vida] voltat dels seus sabaters i assaonadors, i mariners i botiguers i els que li devien ser més repugnants de tots: els sofistes pedants i males persones»: «dialoga», hem vist abans que deia Galí,

---

<sup>444</sup> A. Galí, *El fet moral*, apartat 16, p. 59. D'acord amb el que ja hem dit més amunt, en el cos principal del text, no és ara moment d'avaluar el “Plató d'Alexandre Galí”. En relació amb això i per oferir un contrast amb l'actualitat dels estudis platònics, donem com a referència la següent publicació, amb treballs dels investigadors que formen part del grup de recerca dirigit per Jordi Sales i Coderch: «Leo Strauss y otros compañeros de Platón», *Apeiron. Estudios de Filosofía*, editat per Antonio Lastra, n.º 4 (abril, 2016).

<sup>445</sup> Galí fa referència a un passatge del llibre de l'escriptor francès Anatole France (1844–1924), *Le procureur de Judée*. En aquest llibre, aparegut el 1893, l'autor imagina un diàleg entre Ponç Pilat i un vell amic seu, Làmia, seixanta anys després d'haver-se conegut a Palestina. A través del diàleg, Pilat donarà mostres de recordar perfectament tots els fets viscuts durant l'exercici del seu càrrec de procurador, excepte d'un, aquell que comportà la condemna de Jesucrist

«posant en el diàleg, el col·laborar i l'estimar.» A la qual cosa afegeix, que «es va casar i va tenir fills i va ésser bon ciutadà i va ésser soldat com esqueia als ciutadans.» I, encara, com a colofó, observarà que «fins es va deixar matar». La comparació podríem dir que acaba aquí. Perquè es deixà matar, segons explica el nostre autor, a fi que «s'acomplís una lliçó de justícia»<sup>446</sup>, i no per caritat, com fóra el cas del Fill de l'Home. Es deixà matar perquè el model, l'ideal d'humanitat sota el qual regia la seva vida, i que el lligava amb la resta de ciutadans de la polis, el seu universal, el sobrevisqués. Extrem en el qual Galí coincideix amb la tesi del filòsof francès Rémi Brague, segons la qual Sòcrates «renuncia [...] a la unificació de l'experiència únicament en profit de la consideració dels fenòmens que concerneixen la ciutat, és a dir, l'estar-junts dels homes»<sup>447</sup>. En aquest punt radicaria la diferència. El seu sacrifici, en la línia del què dèiem més amunt, no és per l'Ésser, l'absoluta donació que es fa palesa en l'experiència del no res<sup>448</sup>. És per un concepte d'ésser. És perquè l'ésser convingut de la polis, en tant que concepte realitzat, no perdi la seva condició d'«immutable» i «necessari». La mort del filòsof, doncs, és en penyora d'una determinada comprensió de l'ésser, en penyora de la llibertat que l'ha creat sota el consens, com hem dit, de la polis, però no ho és per salvar l'ésser en tant que tal, per a salvar la llibertat sobre la qual es crea tot consens. Allò pel qual Crist mor l'amor de l'home per l'home, i oferir, d'aquesta manera, un camí per transcendir la consciència individual, no per a salvar una forma de consens establerta en base a aquest mateix amor<sup>449</sup>. Amor en què s'ha de sustentar l'expressió de l'ésser en un sentit universal –καθολικός– i que ha de servir de base, substància, éter n'hem dit, per a l'establiment d'un món<sup>450</sup>. És clar, que d'això només n'era capaç el Fill l'Home –el Fill d'Adam–, per tal com en ell es resumia tota la humanitat, i ho havia de fer també com a fill de Déu perquè el consens universal dels homes, que encarna Jesús, precisa de la unitat per la qual pot existir, a saber, l'absoluta llibertat o, com hem anat

---

<sup>446</sup> Per a les cites de Galí, remetem al seu escrit *El món moral*, apartat 13, p. 59-60.

<sup>447</sup> Rémi Brague, *La sagesse du monde*; trad. esp., J. A. Millán Alba, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, ed. Encuentro, Madrid, 2008; p. 54.

<sup>448</sup> La unitat a que apunta l'universal, que, com diu Vico, és el comú: «l'u en la seva relació amb el que és múltiple.» Vegeu, apartat 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, cita 414, p. 188.

<sup>449</sup> És en virtut d'això que pensem que Galí considera la mort de Sòcrates com una «lliçó de justícia», bo i entenenent per just allò convingut per tots. I és per això que pensem també que Rémi Brague afirma que Sòcrates, renunciant a la unitat de l'experiència, «separa l'antropologia de la cosmologia i inaugura el projecte de fonamentació de la primera a partir de si mateixa». Rémi Brague, *La sagesse du monde*; trad. esp., J. A. Millán Alba, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, ed. Encuentro, Madrid, 2008; p. 54.

<sup>450</sup> Sobre l'éter com a substància o medi en què recolza l'activitat de creació, és a dir, la consciència, vegeu 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, cita 422, p. 189.

dient en diversos moments, l'absoluta donació latent en el no res: Déu pare. Per la raó que acabem d'exposar, Galí considera que la mort del filòsof no va ser «per caritat, que no era coneguda, sinó –i aquesta és la revolució de Sòcrates– per moralitat.» Per salvar allò que fa reunir els homes en la formació de la polis.

El sacrifici de Jesús implicava posar en l'ara de l'altar tot l'amor humà, tot l'ésser, així doncs –el mateix que savis i científics no arriben mai a definir– i, amb ell, tots els Partenons i totes les Il·líades d'aquest món<sup>451</sup>, i, tot posant-ho, cremant-ho en holocaust, rere seu, descobrir als ulls dels homes el pur acte de donació, que no mor mai, que no pot morir mai, perquè, precisament, en tal acte consisteix l'Ésser. D'aquí que Crist ressuscités, perquè per l'Amor al qual es lliurà no havia sinó d'existir. Crist, per tant, acceptant la seva crucifixió mostrava als homes, els revelava s'hi escau més, el camí per tal de superar l'angoixa del no res i la por a la mort. Considerada la vida des d'aquest nou angle, aquesta s'havia de transformar radicalment. El no res dels tràgics, esdevé Amor, que no pot cessar d'ésser per tal com és impuls de creació. I és així com el temor dels primitius es pot tornar en goig. Passat a termes de Hegel, Jesús, l'Home, constitueix la realització de la idea, on l'«en si» moral de Déu, coincidiria amb el seu «per a si», Jesús. D'on l'home concret, el de carn i ossos, esdevé el punt en què tals «en si» i «per a si» encara es troben disjunts. La contrapart sensible de l'Ens diví situada en un medi, una substància, transcendent, que només remuntant per mitjà d'aquesta, fins a la idea –despullant-se de tot allò que el tanca en si mateix–, esdevindrà, com Jesús, el mateix reflex, l'encarnació de Déu. A diferència de Hegel, Galí mantindria, però, la distància entre l'esperit revelat per mitjà de la crucifixió de Jesucrist, l'Home-Déu, i l'esperit, o l'ànima, a qui es revela aquest esperit, és a dir, els homes. El filòsof alemany reconciliaria Déu amb la seva substanciació humana, sent el món dels homes concrets el mitjà on es resol la contradicció entre l'essència i l'existència: mitjançant Jesús l'amor humà s'equipararia a l'amor de Déu i ambdós vindrien a ser el mateix<sup>452</sup>. En el cas del pensador català, per contra, la contradicció, en el seu estat de mai no del tot resolt, és el que precisament caracteritza la naturalesa humana. Per què? Perquè la síntesi originària

---

<sup>451</sup> Ens referim al contingut en la cita 409 pàgina 183 d'aquest mateix capítol.

<sup>452</sup> «L'esperit sencer, l'esperit de la religió, és de bell nou el moviment pel qual ell arriba des de la seva immediatesa al *saber* d'allò que ell és *en si* o bé és immediatament i pel qual aconsegueix que la *figura* en la qual ell es manifesta fenomènicament per a la seva consciència sigui completament i perfectament igual a la seva essència i que ell s'intueixi tal com és.» Vegeu, G. W. F. Hegel, "Das Religion" (1985:214).

de la reflexió que dona lloc a la consciència de l'ésser, Hegel se la mira des de Déu, Galí, en canvi, des dels homes. Per al català, Crist fora l'encarnació de la nostra alteritat, d'allò que no som, però que som cridats a ésser. No hi ha, així doncs, una plena identitat. I és la resposta a aquesta crida, que sempre es manté, allò que ens uneix i ens solidaritza. És la realització pràctica de la humanitat duta a terme pels mateixos homes, seguint l'exemple de plenitud humana ofert per Déu en la persona de Jesucrist. Com hem dit en tantes altres ocasions, en el pensador català el diàleg, si és que es pot dir així, és produeix entre els homes i Déu i no tan sols d'aquest a si mateix.

Tal és la principal aportació del cristianisme, que el no res davant del qual la llibertat fa conscient, es transfigura en un poder de crear ésser quan aquesta actua sota l'impuls d'Amor. I a aquest Amor, la unitat de l'universal que és la comunitat de tots els homes, els cristians l'anomenen Déu. És la llum de la llanterna de què ens parla Vico que, reflectida al món inferior, ens el descobreix curull d'ésser<sup>453</sup>. La nova actitud sostinguda pel dogma cristià, complementava i completava, ho hem destacat ja, en un sentit místic allò que els grecs, amb Sòcrates, havien posat de manifest pel que fa al significat moral de les idees. A la raó grega, afirma en aquest sentit Galí, li mancava «el Déu definitivament entès i conegut», com «la salvaguarda dels principis morals», en virtut de la qual, és el pensament del nostre autor, «sobra tota teorització desvinculada de base religiosa»<sup>454</sup>. Breu: els grecs desconeixien el concepte d'encarnació, que és just el contrari del d'antropomorfització<sup>455</sup>. Des de la raó, soterraren els déus humanitzats, però no s'adonaren d'allò diví que subsisteix en tota realització racional. El cristianisme, per contra, suposà, com diu Galí, «un retorn al govern del sobrenatural amb tots els seus caràcters i d'una manera especial els caràcters morals. El fi de l'home en aquesta terra», continua l'explicació, «és l'amor a Déu i el servei de Déu. Amb una novetat, però: les preocupacions morals hi són tan especificades com en la religió judaica, tan pregones com en les més subtils anàlisis gregues i hi prenen la vida d'una manera tan absoluta com en les possibles primeres transfusions místiques quan veritablement no es feia

---

<sup>453</sup> Parafrasegem la cita en què Vico representa la metafísica com una jove que es mira Déu i reflecteix la seva llum, com diem, al món inferior i aquella altra en què el mateix Vico compara la raó amb una llanterna que concentra la seva llum en l'ésser i, en fer-ho, en destaca un en detriment de la –o gràcies a la– resta que es manté en la foscor. Vegi's capítol 3, cita 381, apartat 3.4. “Amor, món i societat”, p. 167, i cita 226, capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat 2.4.1. “De Déu a la raó”, p. 105, respectivament.

<sup>454</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 25.

<sup>455</sup> Sobre això, consulteu cita 405, p. 180, d'aquest mateix capítol.



distinció del natural i del sobrenatural perquè tot era sobrenatural.»<sup>456</sup> Què el fi de l'home sigui l'amor a Déu, l'amor a l'Ésser en quant és, no significa desentendre's de tot allò sorgit sota el guiatge d'aquest mateix sentiment, perquè, en rigor, aquell amor només es mostra, només es fa real, quan es concreta en amor als homes. No s'elimina els avenços que, pel que fa a la comprensió de si, com a subjecte moral, i per tant lligat al transcendent, l'ésser humà ha anat assolint al llarg de la història. No es rebutja el primitiu que compregué la seva llibertat lligada a la natura, ni l'esforç dels grecs que, tota vegada assumida com a pròpia, es quedaren a les portes d'allò que la feia plenament humana i transcendent, tot queda, segons Galí, incorporat al cos de la doctrina cristiana<sup>457</sup>. D'una manera que recorda els progressos de l'esperit de Hegel en què, amb cada nova etapa, es supera *–es hebt sich auf–*, que no es perd, l'anterior. La citació continua, referint-se al cristianisme, assenyalant que «[...] aquest seu sistema moral que es presenta tan complet i tan evolucionat *–emprant la terminologia d'avui–* es fonamenta precisament en el concepte de pecat nascut del primitiu sentiment de la infracció mística a un manament diví amb la consegüent ofensa a la divinitat. I encara amb un retoc, però de molt preu, que és el que dóna caràcter al cristianisme i el fa apte per a assumir els guanys assolits per la vida i l'especulació grega i encapçalar una fase de la història destinada a les més grans realitzacions. Aquella culpa primera ha estat rentada, el deute de l'home ha estat pagat per l'únic que el podia pagar: el Fill de Déu patint mort i passió per tots els mortals. No és, doncs, ni amb la troballa del foc o del descobriment del ferro ni és tampoc amb la descoberta del món físic i la possibilitat de raonar lògicament que el món de l'home canvia de faç.»<sup>458</sup>

Què vol dir Galí quan afirma que, amb la passió i mort del Fill de Déu, la primera culpa ha estat rentada? Es refereix a la consciència de pecat, a la vivència original per la qual se sap que no tot es pot fer. Experiència de què hem fet esment manta vegades al llarg d'aquest treball, que acompanya el desvetllament de l'home a la consciència. La narració bíblica del Gènesi donaria explicació d'aquest sentiment universal de culpa per

---

<sup>456</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 22.

<sup>457</sup> «El Crist ho digué moltes vegades que ell no venia a suprimir res sinó a donar compliment o potser a complementar. Sembla que això ho digués referint-se a la llei de la Vella Escripura. Però per què no ho podia dir referint-se a tot el que és humà? Els teòlegs ens ho podrien esclarir. Jesucrist, doncs, no venia a anul·lar la llei dels grecs o el que els grecs havien assolit per la força de la raó, sinó a complementar-ho. Res del que era humà no podia ésser aliè al Crist [...]» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 15, p. 32.

<sup>458</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 22.

mitjà de la referència al pecat original. El primer home, Adam –en hebreu, l’home, l’home concret, fet amb fang vermell–, diu l’Antic Testament, va ser creat a imatge i semblança de Déu, que vol dir que el seu ésser, a diferència del de la resta de criatures, estava dotat de llibertat<sup>459</sup>. Llibertat amb la qual hagué de convenir amb Déu, l’altra llibertat, l’absoluta, a fi de mantenir l’ordre del cosmos, posant nom a cadascun dels éssers que el poblaven. En aquest context de creació del cosmos aparegué Eva –la mare dels vivents–<sup>460</sup>, per treure de la solitud, diuen les escriptures, Adam i ajudar-lo en la comesa. De manera que en la construcció del cosmos ambdós esdevingueres éssers morals perquè aquell es construí alhora que es produí l’associació. Fins aquí l’acció humana havia transcorregut de manera innocent –és l’estat idealitzat que comanda el sentit de prohibició de l’experiència del pecat–, l’home ajustava la seva conducta, la seva llibertat, a allò volgut per Déu i, per tant, a la llibertat d’Aquest, amb l’objecte de garantir el manteniment de l’ordre còsmic. Tanmateix, en aparèixer Eva –insistim, en hebreu, la mare dels vivents– havia de tenir lloc, segons Galí, l’esquinçament. En què consisteix tal esquinçament? En el fet que, en ser dos, en constituir una societat, ara es pot mentir. En ser un de sol, no. Però, en ésser respecte d’un l’altre, la naturalesa de l’instint, el “voler ser més” de què hem parlat en el tercer capítol, pot prendre el lloc de Déu. És la serp i la serp menteix, desperta en els primers homes les passions, en prometre’ls que, si mengen del fruit de l’arbre prohibit, serà seu el coneixement del bé i el mal, i esdevindran com Déu. En menjar-la, enlluernats per la mentida i volent apropiari-se del coneixement, ja no s’ocupen del cosmos, sinó d’ells mateixos i, compte, no com a societat o aliança, sinó en la seva individualitat, perquè justament allò que els associava és aquell cosmos que han abandonat. «Són dos aquí també a fer néixer el bé i el mal», conta Galí, «l’home i la dona. Genèticament i psicològicament s’explica que aquests dos que es troben i s’inventen i inventen el món per primera vegada siguin

---

<sup>459</sup> Segons la interpretació del biblista mallorquí Teodor Suau i Puig, «Adam és fet de fang vermell, de la terra de millor qualitat, que es troba a l’indret on viu Israel, a la qual s’afegeix el «vent de la vida» que planava sobre l’aigua i que posseïa la capacitat de crear: de convertir el caos en cosmos.» Teodor Suau i Puig, «Del caos al cosmos. El concepte de creació en els onze primers capítols del Gènesi», a *Religions del món antic: la creació*, editat por María Luisa Sánchez León, Universitat de les Illes Balears, Palma 2001.

<sup>460</sup> Per a Teodor Suau i Puig, mentre el concepte hebreu d’Adam remet a l’home en un sentit singular, és a dir, com a persona humana, sense distinció de sexe; el d’Eva ho fa al d’humanitat en un sentit singular i, per tant, tampoc sense distinció de sexe. Suau i Puig entén la relació d’Adam i Eva com la relació que es produeix entre l’individu i la societat, per tal com aquell, com també Galí hem vist que assenyala, precedeix la segona. Teodor Suau i Puig, «Del caos al cosmos. El concepte de creació en els onze primers capítols del Gènesi», a *Religions del món antic: la creació*, editat por María Luisa Sánchez León, Universitat de les Illes balears, Palma 2001.

l'Home i la Dona i no dos homes. Però el que és interessant de constatar és que un sol no hauria reeixit. L'home sol és com el gat o el gos o l'ocell o l'arbre o la pedra. No peca perquè no té món moral. Perquè hi hagi moral i per tant, pecat, necessàriament han de ser com a mínim dos. En el Gènesi són tres; hi ha també el serpent. El serpent ve a ser l'explicació mítica del valor nou que sorgeix, el qual no és individualment ni en l'home ni en la dona. El que s'origina entre ells dos, és l'escissió, l'esquinç del tot, de l'u i l'aparició formidable en cada un d'ells del que és jo i el que no és jo. Per això en el Gènesi en una mecànica mental ja molt complexa però molt clara es veuen nus. Cada un d'ells es troba i es veu ell mateix, és a dir, cada un d'ells és a la vegada el propi fantasma, però també cada un d'ells coneix que l'altre el veu i d'aquí la terrible torbació. La infracció, doncs, no fa néixer el bé i el mal en el sentit limitat amb què solen ésser considerats en la filosofia moral, sinó que fa néixer el bé i el mal perquè fa néixer l'objecte, l'home, l'arbre, la poma, el serpent, Déu, és a dir, tot el que constitueix el món dels homes, i que dóna sentit als actes. Els actes no són bons o dolents perquè sí. Són bons o dolents en virtut del món que els volta i que els dóna la qualitat, altrament no foren res més que canvis físics sense qualificació.»<sup>461</sup>

Expulsats del Paradís, l'aguait de la mort i la cuita del treball els esperen, ja que l'ordre pel qual el seu ésser prenia sentit s'ha enfonsat. D'ara endavant la seva vida haurà de ser un camí d'expiació per a refer el cosmos perdut i recuperar la unitat amb Déu. «La narració bíblica parla de la infracció de la caiguda, del càstig, el penediment, de la promesa de redempció. Els etnòlegs parlen de la vida de terror i de constant expiació dels primitius per a aplacar les mil divinitats ocultes que els assetgen per totes bandes. Cal creure», conclou el nostre autor, «que el que va escriure el Gènesi era un etnòleg *avant le mot?*»<sup>462</sup> Què és la solitud dels primers homes, sinó la solitud pel foragitament del Paradís, la solitud davant el no ésser d'un cosmos desaparegut i, així, per la desolidarització respecte dels altres? La humanitat adàmica és aquella que, sent conscient de la seva existència, se sap en la tensió que suposa la força dels instints i la del no res, en virtut del qual es veu empès a compartir la seva vida per a salvar-se d'ésser sol. És aquella humanitat per a la qual el lligam amb l'altre i la reconstrucció del cosmos es fa des de l'experiència de la mort i la solitud. Que, per tant, viu sota el «pes de la reparació

---

<sup>461</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 18, p. 53.

<sup>462</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 10, p. 16.

que segons Lévy-Bruhl –seguí el seu llibre *Le naturel et le surnaturel dans la mentalité primitive*– tortura la vida de l'home primitiu. Però només la del primitiu? No arriba el sacrifici cruent per a aplacar la divinitat fins a Grècia i Roma, i no perdura a l'Àsia mediterrània amb les religions de misteri? I no el trobem a l'època precolombina en esparveradores hecatombes humanes? Què vol dir la grandesa i la perdurabilitat de la tragèdia grega amb els seus temes inlassablement repetits amb tremolors d'horror, inescapablement renovats, sinó un intent de resoldre a través d'una definitiva catarsis el deute de l'home envers les divinitats ofeses?»<sup>463</sup>. Doncs bé, el sacrifici de Jesucrist fou per alliberar l'home d'aquesta cuita del no res, per a superar, diu Galí, la «religió de temor i d'expiació pròpia del que podríem dir d'una manera general la Llei vella»<sup>464</sup>: el «No faràs» de la consciència. És en aquest sentit que cal entendre, pensem nosaltres, l'anterior afirmació del nostre autor, segons la qual «la culpa primera ha estat rentada». Amb la mort de Jesús, l'ofensa, per aquell primer acte de llibertat pel qual la humanitat accedí a la consciència de la seva existència, obtingué el perdó. El Fill de l'Home, és a dir, el Fill d'Adam, fa tot a la inversa que el seu Pare. Aquest féu un ús indegut de la llibertat, de la capacitat de creació, perquè l'usà egoïstament, volent ser Déu i despreocupant-se del manteniment del món; Jesús, en canvi torna a posar la mateixa llibertat al servei del món, del món humà: el cosmos. El primer, en correspondència a la llibertat que es pren –com si fos seva–, es descobreix, nu, en el no ésser i la mort; el segon lliurant la seva i restablint el món moral dels homes, assoleix la vida eterna. Quina havia de ser la repercussió d'aquesta nova forma d'interpretar la relació de l'home i el transcendent que suposà l'aparició del cristianisme? La clau es troba en la tesi d'abans: «la primera culpa ha estat rentada», que significa que l'home ja pot actuar lliurement, sense por, perquè el món dels homes ha estat redimit, ungit, en la persona de Jesucrist, i que, sent així, pot gaudir dels beneficis d'aquest món perquè ha après que l'important no és tancar-se al gaudi dels sentits, sinó gaudir en comunió amb l'altre, és a dir, fent de la vida un continuat reconeixement de l'amor<sup>465</sup>. Amb la crucifixió del Fill

---

<sup>463</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 22.

<sup>464</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 24.

<sup>465</sup> Una manera artística i acurada de tractar aquesta qüestió la trobem a la pel·lícula *El festí de Babette* (*Babettes gæstebud*), dirigida pel danès Gabriel Axel i estrenada el 1987. El film es basa en el llibre de mateix títol escrit per l'escriptora també danesa Isak Dinesen, trad. cat., Maria Rossich, *El festí de Babette*, El Cercle de Viena, Barcelona. La història conta l'experiència d'una cuinera francesa catòlica que, acollida per dues germanes, ja grans i d'esperit purità, que viuen en un poble perdut de la costa danesa, decidirà posar el seu art culinari en benefici dels lligams espirituals de la rigorosa comunitat luterana. Comunitat que és precisament administrada per les germanes, filles de l'anterior i rígid pastor.

d'Adam es repara l'egoisme del seu pare. L'ésser del món, construït durant l'edat primitiva de la humanitat, a base de mites i cosmologies, se superà, –perquè amb Crist res d'allò que és humà no s'elimina–; i, com a natura, en temps dels grecs, amb els jonis i l'escola de Milet, tornà a mans dels homes. Sòcrates posà aquesta llibertat al servei dels homes en descobrir el seu univers moral. Els grecs, tal és, al nostre entendre, la tesi de Galí, aplanaren el terreny i la providència, d'acord amb el seu sentit de la dialèctica – com a relació d'amor entre el diví i l'humà–, féu la resta. Així, els intents d'emancipació racional dels filòsofs de l'antiga Grècia havien de constituir, pensa, «el símptoma més clar de la maduresa dels temps de què parla la teologia cristiana»<sup>466</sup>. Guanyada aquesta autoconsciència, la raó lliure ja podia fer de la natura el seu regne, això és, un món construït i conscientment compartit, no sota l'impuls del no res i de la mort, com en tota la història anterior. Al contrari, satisfent el desig de gaudi sota l'esperit d'amor.

En mots de Galí:

«Amb la cancel·lació de la culpa l'home tornava a ésser posat en possessió de la terra, com el primer home bíblic nat sense culpa va ésser posat en possessió del Paradís terrenal. I això no és tampoc un símbol, una explicació mítica, sinó una gran realitat. Fixeu-vos amb el que passava abans del cristianisme. Els déus estaven escampats per tot arreu. Eren ells que habitaven la terra, l'home n'era un intrús. Estaven presents en els arbres, en les fonts, en tots els actes de la vida. A tot arreu hi havia de debò un déu, fins un déu material que espiava. Els grecs van donar un gran pas per a resoldre aquest malson a base de l'art, però també a base de quantes tortures i de quanta tragèdia autèntica! Llegiu Burckhardt i Nietzsche. Entre els grecs els monstres totèmics o les febroses creacions hindús es van convertir en la meravellosa sublimació de l'home que caracteritza el seu art. Amb el cristianisme va quedar l'art però els déus van desaparèixer de la faç de la terra perquè no hi tenien res a fer. Era l'home que havia de governar-la a base d'un pacte amb el Déu únic i etern que en servava el que en podríem dir en termes jurídics la propietat eminent a base d'un pacte solemníssim que Ell mateix havia segellat amb la sang del propi etern Fill. Acabada doncs la funció expiadora, o reduïda aquesta a la perpetuació de l'expiació feta per tots i per una sola vegada en el

---

<sup>466</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 14, p. 29.

Calvari a Jerusalem, acabava l'aspecte que en podríem dir suspensiu de la religió i començava la fase activa de l'amor que l'apòstol va anomenar de la caritat.»<sup>467</sup>

El cristianisme va promoure, segons Galí, «el retorn al govern del sobrenatural»<sup>468</sup>, que comportà la plena autonomia de l'home. Allò que va condemnar Adam, perquè l'utilitzà amb l'objectiu d'obtenir el poder de Déu, desatenent el camí de l'estimar, ara és allò que l'ha de salvar perquè ja sap quin és aquest camí. El fet, talment, el *Faktum*, de l'Encarnació li oferiria la possibilitat de conduir-se responsablement, que vol dir contemplant el lligam amb els altres com a fi de les accions, de manera que amb es prengui cura de l'ordre pel qual el món és món i no caos. Tornant a la idea que el cristianisme venia a completar les anteriors realitzacions de l'home, en quant assoliment de la consciència sobre la pròpia llibertat, Galí declara que, per mitjà seu, dos alliberaments conflueixen, un alliberament en el pla racional i un altre en el pla místic amb les dues tendències moralitzants consegüents: la dels filòsofs i la de l'Evangelí, i la recerca d'un Déu ignorat i desitjat que aporta la religió revelada. Puix que és precís no oblidar», continua dient el nostre autor, «que el cristianisme és l'acompliment del sistema religiós més racional del món, l'abstracció del sobrenatural més absoluta que mai hagi existit, sense engruts mítics i reduïda la reducció de l'home a Déu a la matemàtica rigorosa i exactíssima de la llei. Què més podia desitjar el naixent racionalisme grec? La representació d'aquell Déu duta al límit de la puresa en encarnar i humanitzar els valors eterns que la saviesa antiga cercava debades per força havia de significar la solució del que en aquells primers moments d'alliberació inquietava els homes.»<sup>469</sup> És el Déu en virtut del qual la mort de Sòcrates s'humanitzava, perquè amb la creença en Déu, ara es podia copsar aquella mort, com un mort per Déu cosa que per un cristià suposa la resurrecció. No hi ha imatge més significativa, en quant a l'autonomia assolida gràcies a la vinguda del Crist, que el lliurament de les claus del cel a Sant Pere. Lliurament pel la qual els homes obtingueren el poder de salvar-se per ell mateix. «“Us dic de veritat que tot el que lligareu a la terra, quedarà lligat al cel i tot el que deslligareu a la terra quedarà deslligat al cel”. Jesucrist no va deixar la feina a mig fer: no es va limitar, doncs, a netejar l'home de l'engrut del pecat original, sinó que li va

---

<sup>467</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 24.

<sup>468</sup> La cita sencera la trobareu a nota 456, p. 201-202 d'aquest mateix capítol.

<sup>469</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 25.

donar els recursos necessaris per a alliberar-se d'aquesta xacra consubstancial a la seva naturalesa: el pecat. La cosa és difícil de comprendre de tan fàcil. Les místiques claus de Pere eren les claus de casa. Aquella frase escandalosa vol dir en realitat l'emancipació de l'home, la declaració de la seva majoria d'edat –la famosa plenitud dels temps. Jesucrist emancipa l'home com ho fa qualsevol pare de família: donant-li les claus de casa.»<sup>470</sup> «En ordre a la moral, doncs, volia dir que des d'aquell moment les normes morals ja no eren totalment donades, que la raó hi tenia la seva part, potser la part decisiva, sense por al seu exercici, sinó molt al contrari, desitjant-lo. Altrament per què haver lliurat a les mans pecadores la clau de casa? I per això hem pogut afirmar que a part de l'estat d'innocència l'eix de la moral passava pel món de la raó.»<sup>471</sup> La mort del Fill d'Adam eliminà el pecat, descarregà l'home d'aquella primera culpa, però no eliminà l'home pecador, la possibilitat en què, per la seva condició humana, aquest es troba de tornar a caure. És la “pecabilitat” que es manté, no el pecat, en una manera d'exposar la qüestió que recorda el pensament del filòsof danès Soren Kierkegaard, l'obra del qual Galí demostra conèixer<sup>472</sup>. Així doncs, malgrat tot, es pot recaure en el pecat de la supèrbia, del voler ser com Déu com si l'altre no existís; i, fins davant d'això, l'home és lliure.

La comunitat d'homes que es funda en la creença que ells són els responsables de l'ordre que hi pugui haver el món, i ho són en relació amb si mateixos, en un sentit moral, autònomament; tal comunitat, dèiem, és la cristiana, és a dir, l'Església. L'Església havia de ser la institució encarregada de vetllar perquè la llibertat esdevingués, doncs, el fonament de la societat. La llibertat entesa com l'hem explicat, tal i com Jesucrist, de qui es considera esposa aquella, mostrà que havia de ser. Llibertat en virtut de la qual tots els homes podien salvar el buit de l'existència individual transformant-lo en matèria d'amor –d'aquí l'apel·latiu, καθολικός, adoptat per la institució–. L'Església fou, en definitiva, l'encarregada, de vetllar perquè l'autonomia atorgada als homes s'exercís d'acord amb la voluntat d'aquell que precisament la lliurà:

---

<sup>470</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 14, p. 28.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>472</sup> Vegeu, per a això, tant l'assaig *La legalització de la mentida i la violència*, com *La deshumanització del món*. Pel que fa al filòsof danès, s'escau dir que, al seu entendre, fou el pecat comés per Adam, un fet singular, allò que féu néixer la pecabilitat, concepte general, en l'home, i no a la inversa. Si fos d'aquesta segona manera, Crist hauria llevat els homes no només del primer pecat, sinó també de la possibilitat de pecar. Aquesta qüestió apareix especialment tractada al capítol primer, part I, “El concepte del primer pecat”. A Soren Kierkegaard, *Begrebet Angest*; trad. esp., *El concepto de la angustia*, Ed. alianza, 2007.

Déu. És per aquest motiu que Galí considerarà fonamental entendre el sentit de la institució eclesiàstica, i l'abast de la seva repercussió en la història, a partir de la idea del pecat. «Jesús lleva el pecat, però no l'home pecador,» diu Galí parafrasejant, segurament, Kierkegaard. Així, l'Església havia de ser la institució que donés lloc a una societat d'homes, simplement, en tant que per home s'entengués aquell que viu plenament la seva humanitat, és a dir, lliurement, abocat als altres. Aquesta fóra la Ciutat de Déu. Tot afavorint el desplegament de la raó, d'acord amb la llibertat transcendentalment donada, la institució rectora, sota l'autoritat de Déu, havia d'esmerçar els seus esforços en evitar la recaiguda adàmica en l'actuar com el món pogués ser només d'un. El període de l'edat mitjana, començant amb la desfeta de l'Imperi Romà (el 476 dC), esdevingué el temps en què la doctrina cristiana catòlica va anar arrelant en el sòl humà d'aquella part d'Europa occidental objecte d'estudi del nostre autor<sup>473</sup>. «El cristianisme de Sant Pau i Sant Pere s'instal·len a Roma, la capital de l'esperit pràctic, mentre Atenes o el món grec s'entusiasmen amb els problemes teològics i dogmàtics. La moral és incorporada a la teologia –no pas però sota la rúbrica específica de *Theologia moralis* que no apareix fins a les crisis del segle XVI– i troba la seva fórmula en *La Ciutat de Déu* de Sant Agustí, ço és, la reversió a Déu d'un cabal humà que res no priva d'ésser constantment enriquit, o millor dit, que cal enriquir constantment, puix que el Déu cristià, ni que es doni per pagat de la infracció original, és un Senyor rigorós que vol que es culli àdhuc on Ell no ha sembrat. I mans a la feina, que en un món en què s'anaven descomponent tots els quadres antics n'hi havia molta i era molt urgent.»<sup>474</sup> L'edat mitjana, com notàvem abans, fou el període necessari en què, superant –de nou, que no eliminant– les anteriors aportacions intel·lectuals, es bastí una nova civilització. I, en aquest aspecte, si seguim Galí, cal convenir que la labor de l'Església resultà summament efectiva, tant que, com veurem més endavant, donà lloc a l'home, anomenat a partir del segle XIX, del Renaixement. L'home desitjós de viure i gaudir vivint d'acord amb la llibertat que li ha estat donada, amo i responsable del seu destí. Haver lliurat les claus de casa implicava això, i implicava també, com apareix en la cita, el desenvolupament d'una teologia moral. Havia de ser necessari que l'Església determinés què podia constituir una conducta pecaminosa –contrària a l'Home– i què

---

<sup>473</sup> Al respecte consulti's el començament d'aquest capítol, apartat 4.1. "Notes prèvies".

<sup>474</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 26.



no, i aplicar-hi la penitència corresponent<sup>475</sup>. Perquè, en paraules del nostre autor: «[...] aquella vitalitat, aquella follia de goig sensible, de coloraines, de fantasia, de comèdies i cançons i dites grasses, aquell desbordament de passions a través de la cavalleria, de la clerecia i de la burgesia cap al gaudi carnal sense fre propi de l'edat mitjana que bullia sota vestimentes ascètiques i místiques ara gosava ja presentar-se en la seva crua realitat humana i terrenal i començava a proclamar la seva legitimitat. Es veu en l'art que s'emancipa cada vegada més dels temes religiosos; en la literatura que abandona la llengua sàvia i adopta la del viure quotidià; en la ciència que comença a no tenir més finalitat que ella mateixa en la recerca d'una realitat purament terrenal; es veu en la passió que es desperta per les lletres i les arts clàssiques que han perdut ja totalment els continguts religiosos valors mítics i a les quals es valora estrictament pels valors humans. Però sobretot en la posició mental, no dels lletrats, no dels filòsofs i dels savis com s'ha cregut fins ara, sinó dels humils, dels pobres com es diu en llenguatge cristià, dels desheretats de la fortuna que viuen en servitud o capten. És tot el món cristià que en fer de la terra la seva estada s'ha començat a adonar que pot ésser feliç i en posar la felicitat com a objecte, incita el corrent d'hedonisme que l'allau de la vida creada pel cristianisme anirà accelerant de descoberta en descoberta, de revolució en revolució fins a la seva forma actual el vertigen de la qual res no pot aturar.»<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> D'aquí els sistemes morals que al llarg del segle XVI i sobretot del XVII es van desenvolupar. D'entre d'ells el laxisme, el probabilisme i la casuística dels jesuïtes, miraven de conciliar les normes de conducta a les circumstàncies vitals de cadascú. Els anomenats rigoristes, d'entre d'ells els jansenistes, en foren una reacció contra allò que considerarien una adulteració de la moral en benefici de la satisfacció dels desigs mundans. La teologia moral adquirirà una gran importància arran del Concili de Trento (1545-1563), en el qual es decideix la creació de seminaris per a la formació dels sacerdots de cara al sagrament de la confessió a poder imposar la penitència.

<sup>476</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 18, p. 55. La descripció que el pensador català ens fa de l'actitud davant la vida que demostrava la societat del segle XVI, actitud que s'assentava en un catolicisme imperant en el comú de les gents, coincideix amb la de l'historiador francès Lucien Febvre. El llibre d'aquest *Le problème de l'incroyance au 16e siècle* (1942), és un dels suports per a les consideracions de Galí sobre l'espiritualitat, el clima moral, de l'Europa del període esmentat. Vegeu, Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle* (1942); trad. esp., Isabel Balsinde, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, ed. Akal, Madrid, 2012

## 5. LA RAÓ EN LA HISTÒRIA II. DE LA CRISI DEL SEGLE XVI AL SEGLE DE LES LLUMS

### 5.1. Humanisme i Reforma

Si la Grècia dels filòsofs constitueix el moment de maduresa de la raó –la «maduresa dels temps» de què parla la teologia cristiana<sup>477</sup>–, després de la llarga etapa primitiva, en què actua sense ser conscient de la seva llibertat, el cristianisme n'és el cim o la culminació. Com hem destacat en el capítol d'abans, la concepció cristiana posa la raó al servei del desenvolupament de l'Home, de la seva humanitat, dèiem, per tal com transforma el món en cosmos a partir d'idees que afavoreixen el consens humà. A això es refereix el mot humanisme. Mot del qual Galí, en un altre escrit, anomenat *Art, Luxe i esplai* (1950-1955), en posa de manifest la seva recent creació, al segle XIX, en comparació amb la realitat que descriu o pretén descriure, relativa als segles XV i XVI. Aquest humanisme, i cal dir que anem a exposar una tesi potent i, segons per a qui, desconcertant, dins les reflexions de Galí; aquest humanisme, defensa el nostre autor, fóra fill de l'edat mitjana. Vindria preparat pels sovint considerats obscurs temps medievals. En aquest sentit, el pensador català confirma el punt de vista que expressa el cèlebre historiador francès Lucien Febvre en el seu estudi sobre la figura de Rabelais i el clima moral de la setzena centúria a l'Europa occidental<sup>478</sup>. El qualificatiu d'obscurs

---

<sup>477</sup> Vegeu la darrera nota del capítol anterior.

<sup>478</sup> En el llibre assenyalat, Febvre demostra que, almenys a la França del segle XVI, el poble mantenia la fe catòlica, Rabelais, tot i les seves obres desvergonyidament profanes, o, potser, per això, inclòs. D'acord amb això, l'historiador francès conclou que «pretendre fer del segle XVI un segle escèptic, llibertí o racionalista, i glorificar-lo com a tal, és el pitjor dels errors i les il·lusions. Per voluntat dels seus millors representants fou, contràriament, un segle inspirat. Un segle on en totes les coses es buscava, en primer lloc, el reflex d'allò diví.» I, més endavant, rebla notant que en «la majoria dels creadors moderns» es manifesta «una religiositat profunda. Jo vull demostrar», diu, concretament, «que aquesta frase, que valdria per a un Descartes, val primer, amb un segle de distància, per a un Rabelais. I per a aquells, dels

és el que ens indicaria, segons Galí, els orígens del mot Humanisme arrelats en la dinovena centúria. En ell es manifestaria un regust racionalista que no tindria el període, el segle XVI, al qual es refereix, encara que en aquest, certament, comencés el desviament –que conduirà al racionalisme del XIX– respecte de l’ús de la raó de què Crist havia donat exemple<sup>479</sup>. Tal desviació que, com veurem més endavant es desclou d’una manera definitiva en el segle dels filòsofs Hegel i Marx, començà amb el fenomen que Galí anomena paganització de l’Església. Ell en veu l’origen en el creixement econòmic i la millora i refinament de les condicions de vida de la societat europea –la coneguda sota el nom de Cristiandat–, que, es produí, d’una banda, amb el desenvolupament de les Croades, al segle XI, les quals, ultra el seu objectiu religiós, feren créixer el comerç i la quantitat d’or circulant; i, d’una altra banda, amb el descobriment del Nou Món, ja al segle XV. Descobrint aquest que, com en el cas de les croades, però, en una proporció encara més gran, incrementaren l’or, la riquesa i per tant les possibilitats de viure i gaudir. Per a Galí, no es tracta de veure en els fets esmentats la causa de la paganització de la institució eclesiàstica, font dels problemes morals que, al seu entendre, afectaran la civilització europea en els temps subsegüents. El creixement econòmic és ell mateix un efecte. Un efecte que arrela en «aquella vitalitat, aquella follia de goig sensible» que venia, tornem-ho a dir, dels temps medievals: que era pur afany de viure transcendentalitzat per la fe en Jesucrist, que vol dir que l’afany havia de redundar en l’afermament dels lligams de comunitat. Tant al segle XI, coincidint amb les Croades, com al segle XV, amb els descobriments, a Europa s’estava produint un fenomen d’expansió biològic, de caràcter demogràfic, que feia necessària l’obtenció de nous recursos, per a la qual cosa es rebé la benedicció de l’Església. La institució en què havia recaigut la missió de mantenir el vincle amb el

---

quals va saber, supèrbiament, traduir la “fe profunda”.» Vegeu, Lucien Febvre, *Le problème de l’incroyance au 16e siècle* (1942); trad. esp., Isabel Balsinde, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, ed. Akal, Madrid, 2012; p. 320-321.

<sup>479</sup> El mateix observa Galí per al terme Renaixement. Com el d’humanisme, tots dos, van forjar-se al segle XIX. Assenyalant que sovint se’ls ha utilitzat com a sinònims, el pensador català explica que «el Renaixement inventat en el segon terç de la dinovena centúria té un punt anticlerical, de l’anticlericalisme propi dels temps contemporanis derivat, podem dir per abreujar, del volterianisme de la divuitena centúria i del rousseauisme de la Revolució Francesa, aquest Renaixement no té res a veure amb els atreviments, per inaudits que fossin –ens referim especialment al món catòlic– dels homes de les centúries setzena i dissetena.» I, pel que respecte a l’humanisme que «és una denominació de regust alemany que apareix el 1877. És inútil, doncs, de cercar-lo amb aquesta accepció en cap diccionari d’abans d’aquesta data; en canvi el mateix mot hi pot aparèixer amb la significació estricta de filosofia positivista –la de Comte, per exemple– o pragmatista –la del filòsof anglès Schiller de les darreries del segle passat [vint]– oposades a la filosofia espiritualista.» A. Galí, “Art, luxe i esplai”, a *Escrips Històrics II*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1991; p. 34-35 i 24-25.

transcendent i, per tant, de fer que la riquesa repercutís en bé de l'Home, és a dir, de tots els homes. La puixança econòmica de l'època ofería, doncs, l'oportunitat de portar a la pràctica la idea que el món és el mitjà –i s'escau de dir la substància– que Déu ha posat a disposició dels homes per a desenvolupar la seva humanitat. Resumint, l'increment de béns era conseqüència de la confiança de viure sabent que el gaudi no tenia per què comportar motiu de pecat. Tan sols si, en lloc d'afavorir l'obertura del jo, servien a l'enaltiment egoista o a la vanitat: el voler ser més que els altres –a que ja ens hem referit al capítol 3 del nostre treball–. «Sembla evident», subratlla en aquest sentit el pensador català, «que l'empenta vital que movia a rompre les barreres de l'Atlàntic a darreries del segle XV era la mateixa que a darreries del segle XI va provocar l'escomesa de les croades cap a Orient. Com aleshores va ésser el creixement de les exigències biològiques en coincidència amb el tancament pels turcs dels camins de la seva expansió cap a la Mediterrània oriental el que a l'últim va provocar l'afany d'arribar als fabulosos tresors de l'Àsia escometent-los per darrera, sí donant la volta a l'Àfrica, sí d'una manera més arriscada donant la volta al món. Cap de les dues grans escomeses cristianes envers l'Àsia no era contrària a l'esperit del cristianisme: en el moviment de les croades l'Església hi veia no sols la conquesta dels Llocs Sants, sinó la lluita contra l'Islam victoriós, i quant a la gesta de violar l'Atlàntic cap barrera mítica no s'hi oposava i en canvi l'Església hi veia el possible guany de l'expansió de la creu cap a l'Àsia tot obrint nous camins d'accés als seus misteriosos tresors. Va ésser en un convent de franciscans que Colom va trobar guiatge per a la seva empresa i el Sant Pare no tardava gaire a beneir i legitimar les conquestes que es fessin enllà d'aquells mars desconeguts.»<sup>480</sup>

L'or que va entrar a Europa amb aquestes gestes, també va penetrar a l'Església. També en ella l'abelliment de les formes, el cultiu del gust i la cura per l'ornament, totes elles conseqüència de la millora de vida que s'estava produint, acompanyaren el conreu de la seva funció pietosa. Fidel reflex d'allò que estava succeint al si de la societat sobre la qual exercia la seva tasca directriu. Ara, es va deixar abduir de tal manera pel signe dels temps, que allò que devia ser només l'expressió del goig de viure, de l'autonomia donada per Déu, es convertí ella mateixa en finalitat i, per tant, ocupà el lloc d'aquesta. El luxe, allò que, si ens situem en la perspectiva de l'autor, es fa perquè sí, gratuïtament,

---

<sup>480</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 18, p. 49.

es tornà necessitat i aleshores allò que havia de ser un signe de l'alegria de viure degenerà en mostra de vanitat i egoisme: en construir una església, aixecar una cúpula, fer pintar unes imatges o esculpir unes estàtues no per glorificar Déu, l'absolut altre – l'amor que porta a la unió dels homes–, sinó per glorificar-se un mateix. En això consisteix el problema de la paganització de l'Església a que Galí al·ludeix. A un lí- venen al cap els noms d'Alexandre VI, el Papa Borja, o de Lleó X, famosos per mantenir una conducta lliurada als plaers. «Diguem-ho en poques paraules: l'Església catòlica tan pagana de fet –i d'aquí ve tot el mal– no podia paganitzar dogmàticament. Però aquesta antítesi ens obliga a tornar a remoure i escorcollar més a fons el mot paganitzar. La tendència a paganitzar és innata en l'home, però no pas per a llançar-se a l'adoració de déus fets de mans d'home que –com diu Sant Pau– habiten temples, sinó per a adorar-se ell mateix. Quan l'home adora els déus que ell ha fet s'adora ell mateix; per això el judaisme i a imitació seva l'islamisme, van prohibir la representació d'imatges humanes i àdhuc tota representació escultòrica. Quan l'home es llança sense fre als gaudis sensuais també paganitza perquè també s'adora ell mateix. És una grossa errada, doncs, creure que el sentiment religiós minva o s'afebleix en el cor de l'home. Res d'això. El que fa és canviar d'objecte i passar d'unes forces misterioses incontrastables, a uns déus fets per les mans, d'aquests a uns déus antropomòrfics per anar a l'adoració d'ell mateix.»<sup>481</sup> Una cosa molt semblant explicàvem dels primers déus de l'home primitiu<sup>482</sup>. Seguint: la corrupció de qui havia de ser la veu rectora de la societat cristiana tingué els seus efectes, i aquests no podien ser positius de cara a l'acompliment de la seva missió. L'exaltació de la pobresa i l'exhortació a menar una vida austera que, de manera poc reflexiva i automàtica, omplien les prèdiques d'esglésies i parròquies casava malament amb el dispendi material de les altes instàncies. Això, tot i la temptativa dels jesuïtes per mantenir les regnes de la societat, d'aquesta societat, que seguint l'esperit cristià, cultivat, hem dit, durant l'edat mitjana, ara reclamava poder gaudir dels béns del món, tal i com ho feien papes i bisbes. Galí dedica espai a analitzar l'obra de l'orde jesuític i ho fa d'una manera que resulta il·luminadora. Al seu parer, atenent al nou esperit del temps, els jesuïtes haurien desenvolupat una moral, una teologia moral, en el sentit en què ho dèiem unes pàgines

---

<sup>481</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 40.

<sup>482</sup> Consulteu, per a això, capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.1. “De Déu a la raó”.

més amunt, on la particularitat de la situació viscuda permetés justificar l'alleujament de l'observació de la norma. És el que ha estat dat d'anomenar-se casuística. Orde d'una disciplina estricta, explica Galí, l'exigència l'adreçaria cap a si i no cap els altres, amb els que es mostraria més flexible aplicant l'art esmentat de la casuística i sense caure en els excessos del laxisme. Des del punt de vista del nostre autor, l'orde de Sant Ignasi representà un esforç per corregir el rumb de l'Església. Esforç que, no obstant això, si atenem als fets no va reeixir. «Els jesuïtes representen una rectificació total i radical i completament disciplinada de la conducta que havia dut l'Església al daltabaix de la Reforma protestant. Fins aleshores l'Església havia predicat l'ascetisme... per als altres, però els seus jerarques vivien de l'abús i com a perfectes pagans. Quan no era així (recordem Sant Francesc) predicava un ascetisme, una renúncia al món, absolutament impracticables o practicables només pels sants. Amb els jesuïtes tot això s'acaba. Saben comprendre tot al revés del que passava amb les altres ordes: es reserven per a ells les austeritats i guarden per al món les toleràncies. No és un orde d'un ascetisme intransigent però és un ordre d'una moral interna rigorosa i austera a propòsit per inspirar la confiança que el món reclama.»<sup>483</sup>

Com se sap, la paganització fou el motiu fonamental de la crítica que Luter va adreçar a l'Església del moment. Una crítica que conduí al moviment de Reforma i que desembocà en la divisió del cristianisme. Per a Galí, el trencament esmentat havia d'obrir la porta als moviments que, fent seva la crítica que Luter i els altres corrents reformistes dirigiren a la institució, negaven la veritat de les idees –les idees morals– sobre les quals aquesta es fonamentava. De tal manera que passaren de la crítica de fet a la crítica de dret. Martí Luter i, més tard, i més profundament, segons el pensador català, Joan Calví, ja les havien soscavat. El primer, en negar tot valor a les obres, i donar-lo a la sola fe, contemplat, així doncs, la salvació des d'un punt de vista purament individual, d'una banda, eliminava l'Església com a institució mitjancera entre els individus i Déu, i, d'una altra, cosa més greu, desestimava la idea que les institucions, la societat sencera, poguessin oferir cap mitjà de salvació<sup>484</sup>. Atacava de forma directa la

---

<sup>483</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 35.

<sup>484</sup> Ens sembla avinent citar aquest paràgraf extret d'un original de Luter referit al llibre de Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*. «Déu», diu aquell, «és l'únic artífex de la salvació. Déu només, entera i absolutament; perquè l'home podrà obstaculitzar l'obra de justificació, o secundar-la, o recolzar-la, però mai col·laborar. Déu, pare misericordiós, dóna a l'home la seva Glòria com un do, un do

concepció segons la qual el lligam amb els altres, el foment de l'esperit comunitari – l'esperit d'amor, que n'hem dit– esdevingués la font de veritat de les idees. Amb aquest posicionament, restava contradita l'afirmació de Galí, clau de volta, destacàvem nosaltres, del seu pensament, i ben catòlica, per cert, segons la qual «l'home s'ha de salvar individualment però no es pot salvar més que col·lectivament»<sup>485</sup>. Luter treia tota significació moral a la societat: es quedava sense església, i, ultra això, a consideració del nostre autor, es quedava sense societat. Recordem que en els anteriors capítols, concretament, en el segon, quan ens hem referit a la creació de l'ordre social, el paper de la creença en Déu i, per tant, de la religió, era fonamental. Ho era perquè l'egocentrisme originari es vencia per la força del no res al qual aboca la idea de Déu sota la qual es desenvolupa la consciència. No res en el que, en canvi, sembla deixar l'home el pensament de Luter, i el protestantisme en general, en negar el valor de les obres, i omplir el buit amb un amor a Crist que, tanmateix, roman infecund, perquè, en la línia del que dèiem abans, no contempla com a condició de la seva realització el lligam amb l'altre. Per això, el pensador català explica que «[...] el protestantisme en individualitzar les relacions de l'home amb Déu, sotmetia la religió, la fe, i l'home a una prova terriblement compromesa. Que les relacions individuals de l'home amb Déu són inalienables i per tant són a la base de tot, quin dubte n'hi ha? El que cal saber és si és suficient no sols per a la religió, sinó més encara per la moral, i molt més encara, per tant, per a la subsistència de les societats humanes, i de l'home mateix al capdavant, puix que la primera i la darrera pregunta que cal fer és si l'home sense societat humana seria home. El sistema de Luter implicava per tant, la negació de tot el mecanisme aglutinant de les societats humanes d'ençà que hi ha homes damunt la faç de la terra. Era llançar la humanitat per uns camins inèdits que Déu sap on podien conduir. Al meu entendre, els primers resultats de l'arriscada prova no van tardar gaire a manifestar-se; van esclatar a

---

pur, gratuït i sense contrapartida. Se l'ofereix a una criatura caiguda, que en absolut la mereix i cap de les obres de la qual és bona als seus ulls per estar d'antuvi tacades per la corrupció original dels fills d'Adam. L'home, en lloc d'adornar-se orgullosament amb els seus pretesos mèrits, ha de reconèixer en el seu cor la indignitat de les seves obres i que és incapaç de fer res per si mateix per a assolir la salvació. Aleshores, la Gràcia davallarà a ell de manera espontània. I despertarà la Fe, que tampoc neix de l'esforç de l'home, sinó que també és un pur do diví, el mitjà de què disposa la criatura per aprehendre la Gràcia i satisfer la Justícia. L'home gratificat amb aquesta fe, no coneixerà l'angoixa ni la tortura que assolien la consciència de tants escrupolosos. No s'interrogarà ja, ansiós, per la seva salvació. No tornarà a fer aquells balanços eters, sempre saldats amb dèficit, de bones obres miserables i de pecats no expiables; posseeix ara en el seu cor la seguretat íntima i perfecta de no haver de témer la còlera de Déu sinó rebre la seva misericòrdia.» Martí Luter a Lucien Febvre (2012:198).

<sup>485</sup> Vegeu cita 352, p. 156 del nostre treball.

les mans dels mateixos reformadors que van haver d'apuntalar de seguida l'edifici que se'ls ensorrava.»<sup>486</sup> Negar el valor de les obres comportava refusar que la salvació estigués a les mans dels homes, que aquests poguessin fer de debò alguna cosa per amor als altres. Insistim que aquesta és la clau de volta del pensament de Galí, com ho és del cristianisme en la seva concepció catòlica. Amb Luter, es produeix un canvi d'actitud: de l'estimar els altres es passa a la preocupació per aconseguir l'amor de Déu. La seva fe l'adreça directament a Aquest, l'únic dipositari de la gràcia i el perdó. La doctrina, plantejada d'aquesta manera, venia a suposar una devolució de les claus a qui n'era el propietari, i, per tant, abjurar de l'autonomia que a l'home, sota l'autoritat de Jesús, li havia estat concedida<sup>487</sup>. El pecat fou llevat del món, però l'home pecador no, i, aquest, lliurat a si mateix, demostrava que no se'n sortia. El resum vindria a ser aquest, i el relaxament de la cúria romana en fora la prova. Luter, al parer de Galí, dissociaria la fe de la vida, la creença en l'Amor i el Perdó de l'Altre –la religió–, de l'amor i el perdó dels altres –la moral–. El luterà creuria en l'Ésser, en tant que idealitat de la consciència, però no en la seva realització pràctica sota la forma de comunitat universal d'homes. Així, es trenca la corretja de transmissió de la font a la vida. La creença en l'Altre, el negatiu de l'ésser-tot, és a dir, la llibertat absoluta, enlloc d'actuar com a motiu d'impuls per obrir-se als altres, i, d'aquesta manera, fer real i acréixer la humanitat, al revés, tancaria l'home en la soledat de la relació amb Déu, tornant a la cuita del pecat – que es perdre l'estima del Senyor– cada cop que aquesta relació es veu alterada per la presència encisadora del món –el dimoni pagà–. Luter adreçant, com dèiem, la fe a Jesucrist contempla la realitat sensible de les coses com a esca del pecat, i no pas com el mitjà de salvació, per tal com en ella hi ha la clau del compartir, i, per tant, la possibilitat d'universalització d'aquell sentiment. Recuperant la imatge de la noia jove il·luminada per la llum procedent de l'ull diví, de què se serveix Vico per a representar-

---

<sup>486</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 39. Cal dir que aquests «primers resultats de l'arriscada prova», que «no van tardar gaire a manifestar-se», amb tota seguretat són les revoltes camperoles que van assolir les terres de l'Imperi sota la direcció de l'anabaptista Thomas Müntzer. En aquestes revoltes es reclamava la fi de l'ordre feudal i el repartiment de les terres. És conegut l'actitud contrària de Luter davant tals revoltes pel seu to anarquitzant i el suport que, per aquest motiu, oferí als prínceps, nobles i senyors en els quals residia l'ordre institucional.

<sup>487</sup> «[...] Quan Luter», diu Galí, «va proclamar que treure de mans de l'Església el poder de perdonar pecats per a l'eterna salvació invalidant el valor de les obres per donar-lo a la fe, va treure de mans de l'Església les claus del cel, va semblar, diu el mateix Febvre, que el món es tragués de damunt un malson com si el camí de la salvació quedés altra vegada assegurat. No era l'Església la que salvava; era Jesucrist en virtut de la seva Passió i Mort; calia, doncs, tenir aquesta fe en Jesucrist com a pas indispensable per a la salvació.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part II, apartat 12, p. 37.



se la metafísica, si tal imatge l'apliquem per a representar-nos l'actitud del luterà hauríem de dir que en aquest cas la noia es contenta en reflexionar la llum cap a l'ull diví i no el reflecteix cap el món inferior<sup>488</sup>. El catòlic, i aquesta és també, pensem, l'opinió de Galí, de l'encís de les coses materials –i s'hi escauria de dir, de la matèria, d'aquella matèria que els físics, Heisenberg al capdavant no saben com definir– en vol fer festa: l'oportunitat de fer del gust de viure assumpte de tots. Ara, la festa no pot ser motiu per al deixament dels sentits, el donar plaer a les passions desembarassades del límit dels instints, allò que hem vist que Galí anomena insaciabilitat material –vegeu capítol 3 del nostre treball–. D'aquí que, malgrat tot, el pensador català trobi justificada la crítica del reformador.

Joan Calví vingué a completar allò que en l'obra del frare agustí no havia quedat ben resolt. El ginebrí recuperarà l'àmbit de la vida pel que fa a la salvació. Aquest no serà el lloc on la persona es pugui fer mereixedora de la Gràcia i el Perdó, com vol la versió catòlica, sinó l'escenari on aquests dons es posen de manifest. Manifestació que, com en el cas del frare agustí, serà d'abast individual. En Calví, les obres recobren la importància que havien perdut amb Luter, però no perquè permetin lligar-te als altres, no perquè t'hi solidaritzin, si empren el terme més grat a Galí; al contrari, les obres et destaquen, et separen, perquè t'assenyalen com a un dels escollits o dels condemnats. És la doctrina de la predestinació. Només la fe salva, com en Luter, però, a diferència d'aquest, la vida t'ho mostra. Fe i vida, ara, tornen a estar connectats, però és una connexió que aprofundeix la via individual. Tampoc la doctrina de Calví comprèn la idea que li sigui possible a l'home obrar per amor als altres. Només compta la fe dels homes en l'amor del transcendent, concretat en la persona de Jesucrist, i, per tant, només el seu perdó, com ja destacàvem abans en relació amb Luter, resulta important. El món, doncs, tampoc aquí és mitjà de salvació. És el lloc on es manifesta l'Elecció. «L'Església catòlica té raó quan diu que el protestantisme va ésser un retrocés.» perquè la seva concepció de la salvació per la fe tanca l'home dins l'univers de la consciència individual, on els altres estan sota sospita ja que el cosmos constituït amb ells és la causa del pecat. «Potser un retrocés necessari, o –en termes teològics– merescut», continua explicant el mateix Galí, «però no hi ha dubte que passar del sistema inflexible

---

<sup>488</sup> Ens referim a la cita 381, pàgina 167, de l'apartat 3.4. "Amor, món i societat", pertanyent al capítol 3, on Baldine Saint Girons al·ludeix al símil esmentat.

del perdó i la gràcia, a l'inexorable de la predestinació és anar enrere. Puix com hem vist en un altre paràgraf la novetat grossa del cristianisme i la seva superioritat sobre totes les altres religions tant com la Redempció fou que l'home pogués perdonar pecats, que l'home pogués superar la llei terrible i implacable del pecat que encara governa el món –n'acabem de donar proves no fa gaire– tant més dura com més els homes se'n volen considerar lliures. Sabeu què vol dir això? El fet que uns homes puguin perdonar pecats en vistes al més greu de tot que és la salvació eterna, vol dir que l'home pot perdonar, ha de perdonar, per tant; té el deure de perdonar: així com nosaltres perdonem els nostres deutors.»<sup>489</sup> Si no es confia en l'amor humà, o, el que és el mateix, si la idea de déu –l'universal sensible de Jesucrist– no havia de ser una idea moral, quina havia de ser la base sobre la qual se sustentés la comunitat calvinista, i, dins d'ella, qualsevol mena d'institució? Dit d'una altra manera: «si els premis i càstigs de l'altra vida no estan en funció de les obres o de la conducta en aquesta vida qui s'ha de preocupar d'ésser bo? Doncs bé, hom va poder veure amb astorament que d'una doctrina que havia d'ésser de relaxació moral en naixia la moral més estreta, més rigorosa, més rígida que mai no hagi existit: la moral calvinista i també la moral dels puritans, els que van posar els fonaments morals de la nació més democràtica, més humana, o més humanament governada, si voleu, la més poderosa que mai hagi existit: els Estats Units.»<sup>490</sup> Luter es quedà en la mística de la fe, Calví farà un pas més i inclourà la raó en el seu pensament, això sí, desconnectada de la mística de la fe. La societat i tota institució s'ha de fundar en l'imperi de la Llei. El món és l'esca del pecat, el motiu d'encís que desencadena la disbauxa de les passions i l'egoisme. A tal estat de coses, cal posar-hi remei, per mitjà d'un règim de lleis estrictes que continguin i disciplinin els instints, i permetin, així, fer compatible la conducta d'un amb la de l'altre. L'obligació de la llei és allò que de manera racional i forçada, per mitjà de l'estat, ha de fer possible la convivència humana. Resolt el problema moral de la salvació en la intimitat del jo, la societat se sustenta en el pacte racional, en el mínim de l'amor de si<sup>491</sup>. Paradoxalment, els camps de la puresa de la religió, negant la funció salvífica a les obres, haurien donat impuls al renaixement de les morals laiques. D'una manera, ens diu Galí que recorda allò que succeí a la Grècia clàssica i hel·lenística. Morals, el fonament de les

---

<sup>489</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 37.

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>491</sup> Per a ampliar això, remetem al nostre capítol 3, apartat 3.4. "Amor, món i societat".

quals ha de trobar-se en la raó, perquè l'experiència del transcendent és tan sols individual<sup>492</sup>. El luteranisme i, sobretot, el calvinisme amb la desconfiança professada per l'home, haurien promogut el retorn a la consciència de l'home primitiu, a la consciència del pecat, però, no reconeixent en la llibertat cap capacitat redemptora –ens referim a l'autonomia moral concedida amb el “lliurament de claus”–, junt amb la salvació, la veritat del cosmos establert, que pressuposa un acte de lliure donació, i l'existència de la mateixa societat es posaven en qüestió. Per això, les lleis havien de ser estrictes, per evitar la mentida i la desintegració subsegüents. Tindran com a finalitat garantir l'ordre, però no amb vistes a la comunió dels homes, sinó amb vistes al mateix d'ordre, que, d'aquesta manera, suplantarà l'absolut de l'estimar. Vet aquí, doncs, que esdevindrà un sistema de moral tancada, en el sentit que Bergson li dona a l'expressió. «Calví va donar el cop de barra a temps. Devia preveure que el sistema de la invalidació de les obres per a la salvació conduïa fatalment, del punt de vista públic o col·lectiu a dissociar la moral de la religió i a fer per tant de la moral un negoci estrictament terrenal i per tant si no s'acudia de seguida a suplir la força socialment aglutinant de la religió per una força semblant, l'entesa religiosa i moral de cada home amb Déu per fecunda que pogués semblar del punt de vista individual, no evitaria el caos i la total desfeta social. I girant els ulls al poder secular va crear l'estat moralitzador: l'anomenada república teocràtica de Ginebra posant així la primera pedra del que seria aviat un sistema de moral inèdit, no comprès encara pel catolicisme, la moral cívica moderna convertida a la vegada en hàbit i en una mena de religió amb els seus preceptes tan sagrats com ho puguin ésser si no els de l'Església catòlica els de la religió islàmica o els de la religió judaica exemple encara més insigne, barreja no pas infecunda d'esperit religiós i de moral social o col·lectiva.»<sup>493</sup> El moviment de reforma, en reacció als excessos catòlics, en retornar les claus, hauria col·laborat a des-substanciar el món. Allò a que havia vingut Jesucrist, precisament, des del punt de vista catòlic. Hauria col·laborat a des-substanciar el món, afirmàvem, ja que en dissociar la moral de la

---

<sup>492</sup> Al respecte diu Galí: «en realitat els imperatius cívics que el protestantisme va estimular s'assemblen més aviat als que aparegueren a l'antiga Grècia entorn d'un procés homòleg de valoració de la personalitat individual, dut a terme, però, en el cas del protestantisme pels enemics del Renaixement clàssic, una prova més del que jo anomenaria caràcter indígena –si no se li vol donar el nom de cristià– d'aquella rebrotada que s'ha volgut atribuir als temples voltats de columnes, les estàtues nues i vivents, i als textos de Plató o Homer. I una demostració també del paral·lelisme dels fenòmens que en el pla moral es reproduïen en ple vigor de la civilització cristiana amb els que van sorgir a Grècia dos mil anys enrere.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat, 16, p. 39-40.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 39.

religió, el seu ésser ja no es contemplava com l'efectuació del no-ésser, la llibertat de Déu, de manera que tampoc no es concebia animada pel seu esperit, i, així, en tant que substància<sup>494</sup> on actua l'altre llibertat, la llibertat humana, per a fer realitat la comunitat de tots els homes. La moral basada en una raó absolutitzada havia de donar lloc a la llibertat del deure. Cal respectar la llei, la llei universal, perquè aquesta és la forma de fer-me compatible amb l'altre sense que hi hagi autèntica donació. Es tracta d'una formulació basada en l'expressió d'universalitat –la mateixa dels deu manaments–, però que no contempla a Déu com a font d'autoritat i unitat de relació –com seria el cas d'aquells–. És la llibertat que es manifesta davant el no res o la substància quan aquesta no es considera animada per l'esperit, quan se l'observa, dèiem en l'anterior capítol, tan sols des d'un punt de vista cognoscitiu. Tal formulació és la que es troba rere la moral estoica i és la de l'imperatiu categòric kantian<sup>495</sup>, segons el nostre autor, i constituïria el cim de les morals laiques. «Kant mateix (ho denuncia Schopenhauer i a l'engròs té raó) què fa sinó formular un sistema moral de fons teològic, però sense Déu?»<sup>496</sup> Luter i Calví, insistim, haurien desllindat la religió, la creença en l'Ésser, de la moral que regeix la societat, dit altrament, de la seva efectuació pràctica. Procedint així, no només erosionarien l'autoritat de l'Església, també contribuirien a aterrar la idea segons la qual la societat és un bé necessari per al desenvolupament, la salvació, de l'individu, i guanyaria força la consideració que el lligam amb l'altre és quelcom del qual es pot prescindir. O bé la salvació es produeix entre els homes i per mitjà dels homes, i en aquest cas la capacitat de perdonar és la màxima expressió de l'estimar, de la meua autonomia; o bé es produeix en relació directa amb Déu, i aleshores l'autonomia no s'entén com a capacitat humana del binomi estimar-perdonar, sinó com a capacitat de salvar-se, d'ésser salvat, un mateix, amb independència dels altres. És, atenent a això, que Galí afirma, com hem assenyalat abans, que «l'Església catòlica té raó quan diu que el protestantisme va ésser un retrocés.» Allò que es volia des-substanciar d'acord amb els arguments esgrimits pels protestants, era l'Església Catòlica, però de la seva lògica es derivava la des-substanciació de la societat en general i, si adoptem el punt de vista de Galí, coherent amb el catòlic, allò que es des-substancia també és l'ésser humà, ja

---

<sup>494</sup> Aquesta substància és el que en un altre lloc hem anomenat èter de la consciència, pel fet d'actuar de mitjà de realització de la llibertat de creació. Consulteu capítol 4, apartat 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, p. 189 i ss.

<sup>495</sup> En relació amb aquest parlàvem de “buit formalisme” en el capítol 3, a l'apartat 3.3. “El camí de l'estimar”.

<sup>496</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 42.

que la salvació, a parer seu, tan sols pot ésser col·lectiva, I, malgrat tot, malgrat els efectes perniciosos que tals doctrines poguessin suposar, el pensador català, no s'està de notar que el retrocés que significaven era «potser [...] necessari, o –en termes teològics– merescut». La protesta tenia els seus motius, i, encara més, serví d'instrument per l'acompliment de la moral en el sentit més catòlic del terme. Per què? Per què això accelerà la reforma que certament s'havia de produir en la institució: «Hom ha de reconèixer que ja de molt abans al segle XVI la Reforma era latent a tota la cristiandat.»<sup>497</sup> D'aquesta manera, allò que podria ser considerat com un mal, coadjuvava a la realització del Bé. És la dialèctica de l'absolut, la que introdueix la Providència, que no és humana, com sí ho és en el fons la de Hegel, ja que l'entén com a desplegament de la raó –i que, en lloc d'intervenir providencialment, es serveix d'argúcies a l'hora d'assolir els seus fins–. Per això, diu Galí: «l'expansió d'aquestes forces morals en què descansa en gran part el viure civil d'avui, heus aquí el que la Reforma protestant va permetre. Però aquell diguem-ne moralisme, no sols obeeix a una lògica històrica, sinó també a una lògica que podem anomenar teològica. Si es mira bé ni la doctrina de la supremacia de la fe, ni tampoc la de la predestinació no són per a desmoralitzar, sinó molt al revés. Els catòlics en aquest punt som víctimes d'un hàbit de pensament. Dins aquestes doctrines l'home es sent moral perquè –àdhuc negant el lliure albir– es sent responsable, totalment responsable. Ha d'ésser moral per força perquè no pot esperar indulgències ni absolucions finals, i ho ha d'ésser tant més en quant posa la fe en un Crist que s'ha sacrificat pels homes i en Déu de qui depenen tots els destins, és cert, però que és infinitament just i infinitament bo. A ell no li toca cap més remei que correspondre-hi bonament sense cap ulterior càlcul. I no podem dir que aquesta mentalitat sigui infecunda quan hom veu que en ella poden sorgir homes d'una vida tan plena, tan piadosa, tan noblement serena com la del luterà Joan Sebastià Bach! Gide qualifica de *megateriums* els seus parents calvinistes de Rodez, per la seva fe i el seu rigor moral inflexibles i el general Booth el creador de la *Salvation Army* deia que volia el te bullent com la fe.»<sup>498</sup>

---

<sup>497</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 37.

<sup>498</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 38-39.

## 5.2. El gir copernicà i el gir de l'Església

Coincidint amb aquest canvi a l'hora de considerar la relació entre la religió i la moral, entre la creença en Déu i la realització pràctica de l'ideal que comportava, situats en el tombant del segle XVI al XVII, amb una Església decadent i qüestionada, tingué lloc un segon de gran transcendència. De gran transcendència per al destí de la institució eclesiàstica catòlica i, lògicament, també per al de la societat assentada en les idees que aquesta professava. Ens referim al canvi de concepció del món que es produí amb Copèrnic: el pas de la teoria geocèntrica a l'heliocèntrica per a explicar l'ordre de l'univers. El pensador català considerarà que, amb aquest canvi, un món s'enfonsà per donar llum a un altre. I no és estrany que tal cosa s'esdevingués, donat que amb l'avenç del protestantisme cada cop es feia més comú el pensament segons el qual l'ordre còsmic no jugava cap paper en l'ordenament moral de la societat, és a dir, en la salvació de les persones, que anava per un altre cantó. El nou món, que les descobertes de Copèrnic van posar de manifest i que, més tard, Descartes s'havia d'encarregar de fonamentar, fent de les matemàtiques el seu mètode de coneixement de la naturalesa física, havia de comportar el descentrament de l'home com a ésser —ésser moral— respecte del qual s'entenia tot. El descentrament, desgalzament l'anomena Galí, aquest l'entén en el sentit següent: no és que en la vella cosmologia, inspirada en la filosofia d'Aristòtil, la situació de la terra, lloc central del cosmos, atorgués una importància especial a l'home, el seu habitant; importància que aquest hauria perdut en desplaçar-se el centre al sol. No és això allò a que es refereix Galí. El desgalzament pren peu en el fet que el món, amb l'aplicació de la nova ciència, la física moderna, es veu alliberat de tota qualitat d'índole espiritual. En el mateix sentit en què ho destacàvem una mica més amunt en parlar de la des-substanciació del món que es produeix dins la concepció protestant en relació amb l'economia de la salvació. Així, es passa d'un cosmos, el d'Aristòtil, dividit en dues regions, el món suprallunar i el món subllunar, on el primer té les qualitats pròpies de Déu —és immutable i necessari—, estant tot ell compost d'èter; i el segon les contràries, aquelles per les quals es defineix la vida. Es tracta d'un món, el de la vida, de caràcter organicista i sil·lògic: els fenòmens són d'acord amb la seva representació ideal, de manera que cada un té el seu lloc dins el tot en funció d'una jerarquia establerta seguint la lògica del raonament. D'aquest sistema de concebre el món, en què durant molt de temps es va recolzar la mateixa doctrina cristiana catòlica,

es va passar a un altre, el cosmos de Copèrnic, on la representació ideal constitueix el mitjà per a comprendre el fenomen, ja no en la seva essència, sinó en el seu esdevenir en tant que fenomen, en la seva forma d'aparèixer<sup>499</sup>. És aquest un cosmos, doncs, construït a partir d'aquella idealitat de la qual l'home primitiu s'apercebé en alliberar-se de la pressió de l'instint i posar la idea de Déu sobre el no-ésser descobert: «l'escolar del temps en l'espai» –vegeu el nostre capítol 2, pàgina 111–. «Del punt de vista del pensament, Descartes –sembla que tothom ho reconeix– representa el gran esdeveniment amb què s'obre l'edat moderna. Ja hem dit abans i torno a repetir que del punt de vista de l'evolució moral del món no són les seves lletres a la princesa Elisabet, ni el seu tractat de les passions, sinó la seva filosofia i encara en el seu aspecte precisament cosmològic. El que té importància és la distinció del doble món, l'extens i l'inextens a base de la qual un centenar d'anys després de Copèrnic tanca altra vegada les portes del Paradís, defensades per l'àngel amb l'espasa flamejant i deixa l'home tot sol en l'amplada immensa del món extens [...]»<sup>500</sup> Què és aquest món extens al qual remet Galí parlant de Descartes, sinó el mateix món dels catòlics, aquell al que els protestants giren l'esquena per ser causa del pecat, però, en el filòsof, considerat des d'un punt de vista purament gnoseològic? Per aquest motiu diu Galí que, amb «la distinció del doble món, l'extens i l'inextens», Descartes «tanca altra vegada les portes del Paradís», perquè ja no es cospa aquest món com el medi on s'efectuen les idees morals. Adoptat l'espai com a ordre de magnitud, i els objectes com a relacions dins d'aquests, es farà possible el coneixement matemàtic sobre el qual es bastirà la nova cosmologia. I fóra, segurament, més correcte usar la paraula univers per a definir la nova realitat que sorgirà de reduir la realitat sensible a la seva manifestació espacial. La reducció esmentada havia de permetre l'aplicació de l'encara més abstracte unitat del número, quantitat pura, de la qual s'ha eliminat tot contingut sensible –les propietats de color, figura, duresa, etc.–. En tant que idea, en el número tan sols s'expressa el punt de

---

<sup>499</sup> Per això, parlant de l'actuació dels jesuïtes davant els canvis que s'estaven produint en relació amb el concepte de món, Galí es refereix a la física d'Aristòtil en els termes següents: «Concretant el fenomen a l'època, van veure que era inútil resistir al clam humanístic de renovació de la cultura enfront d'un escolasticisme eixarreït i estèril i es van fer humanistes amb un engrescament que encara els dura quan l'humanisme clàssic decau i fa pas a un humanisme de transcendències vivents i actuals; després veuran que és inútil oposar la física ergotística d'Aristòtil [basada en el raonament purament deductiu] a la física realística filla de l'experimentació i el càlcul i es van posar a experimentar i calcular. I portant la mateixa tàctica al pla moral van veure que era inútil oposar-se al goig de viure dels homes i van donar forma a una moral que permetés satisfer-lo sense perdre la glòria del cel.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 35.

<sup>500</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 98.

vista de l'u abstracte –una mena de Déu en blanc i negre– en relació amb el tot abstracte –un espai format de cossos geomètrics–. Això fa de les matemàtiques un llenguatge apte per a expressar tot tipus de relació des d'un punt de vista universal –per què és l'u element universal– i necessari –perquè és l'element universal en relació amb el conjunt dels altres que són igualment universals–<sup>501</sup>. Difícilment podia aquest nou món tenir la força d'aglutinant social –de «veritat que uneix els homes», segons l'expressió de Vico, vegeu cita 376, pàgina 166 del capítol 3–, com l'havien tingut els cosmos bastits per rapsodes i poetes. No és gratuït retrotreure aquí l'afirmació de Galileu en el sentit que les matemàtiques són el llenguatge de Déu. Ara, un Déu, això sí, purament abstracte o racional.

Per a Galí, les descobertes de Copèrnic, Galileu, Kepler, i, encara caldria afegir Descartes i Newton, els pares de la física moderna, es trobarien en continuïtat amb el moviment de transformació que, segons ell, i com hem dit, inspira –mai més ben dit– el segle XVI. Moviment de transformació que, al seu parer, brota del desig de viure, que ja despuntava a finals de l'edat mitjana i que l'autor relaciona amb l'esperit de renovació cristià, en el sentit de fer de la terra el lloc de realització del seu ideal d'humanitat, allò a que fa al·lusió l'expressió “fer el regne de Déu a la terra”. Notat aquest extrem, també és veritat que, amb els citats savis i científics, ja es produiria la desviació a què al·ludíem al principi d'aquest capítol, pel que fa a l'exigència cristiana de l'autonomia de la raó. Desviació consistent a voler ser com Déu, i gaudir del coneixement absolut sense passar pel camí de la humiliació de si i la donació a l'altre, fent com si aquest no existís, hem dit en algun lloc. La nova ciència havia de permetre realitzar l'aspiració cristiana d'un món plenament humanitzat, és a dir, universalitzat, contemplat sota la idea d'Home, l'home que és Déu, *sub specie aeternitatis*. Havia de permetre, per tant, un món on

---

<sup>501</sup> D'aquí el concepte d'univers per a referir-se a la nova realitat creada. Sobre la reducció de la realitat a la seva naturalesa numérica, que donaria lloc a la ciència moderna, Johannes Kepler, un dels creadors d'aquesta nova ciència, argumenta, d'una manera que reforça això que estem explicant, en el sentit següent: «El cos va ser allò primer que Déu va crear. Posseint aquesta noció, probablement resultarà bastant clar perquè Déu creà primer el cos i no cap altra cosa. Dic que Déu tenia davant seu la quantitat; per a realitzar-la, necessitava tot el que pertany a l'essència del cos, amb la finalitat que la quantitat del cos en quant a cos es faci en cert mode forma i sigui el primer recolzament del pensament. Que la quantitat fos allò primer en adquirir existència, ho volgué Déu per a que se donés una distinció entre allò corbat i allò recte.» J. Kepler, *Mysterium Cosmographicum*, Capítulo II. No és casual que la cita la traiem del llibre de Werner Heisenberg, capítol I. «Els inicis de les modernes ciències de la naturalesa», per raons que més endavant exposarem. W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955); trad. esp. Gabriel Ferraté, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, ed Orbis, Barcelona, 1985, p. 63.



l'èsser de les coses es determinés en funció del punt de vista de l'absolut, perquè els seus assoliments naixien d'aquella actitud d'innocència, d'absoluta donació –de gratuïtat, com li agrada d'anomenar-la al nostre autor– en què, com des del primer capítol hem vist, segons Galí, es fonamenta la moral<sup>502</sup>. Els descobridors esmentats serien els nous valedors de la veritat, d'aquesta veritat que sorgeix de la capacitat de comprendre l'altre, i això havia de ser per la via de l'abstracció del número perquè, a diferència del saber antic –aquell en què s'assenta la cosmologia d'Aristòtil–, la nova ciència no partia d'un acord intersubjectiu particular, sigui el de la polis. Era un acord d'abast universal. En la mesura que els resultats de la recerca no es contemplessin des d'una perspectiva merament gnoseològica, el seu sosteniment com a veritats s'havia de buscar en el terreny pràctic de la moral, d'aquella moral que Bergson defineix d'oberta, que és justament la moral del cristianisme. I, tanmateix, a aquest fet, segons pensa Galí, l'Església, la institució que, precisament, estava ordenada a que això es realitzés, a que el saber abstracte de la nova ciència s'encarnés en una comunitat d'homes universal i així a fer complir la moral oberta de què Crist havia donat exemple, a això, diem, li va girar l'esquena<sup>503</sup>. Es posicionà en contra de les noves descobertes, quan era del tot indispensable, atenent al caient racionalístic, excessivament intel·lectual, que estava prenent la nova consideració de món, posar tals descobertes al servei de Déu, al servei de l'estimar. Per què actuà així l'Església? Per què deixà perdre l'oportunitat de liderar aquest corrent vital que, tanmateix, ella mateixa havia promogut amb la doctrina del pecat i la redempció? Aquestes són qüestions fonamentals que toquen el moll de l'ós de les preocupacions del nostre autor. Per la por als efectes que els nous descobriments poguessin tenir en la seva funció d'autoritat moral? Als que poguessin tenir sobre una societat potser poc preparada per a rebre'ls i assumir-los sense caure en el caos i la desorientació? Una mica de tot. El pensador català, al nostre entendre, oferirà dues línies de reflexió per a aclarir el perquè de l'actitud de l'Església. D'una banda, el seu desdeny per la nova ciència s'explicaria per la por a perdre el reconeixement de la seva

---

<sup>502</sup> A l'assaig *La legalització de la mentida*, hi trobem aquest consideració que ens sembla que il·lumina això que expliquem. «No és menyspreable», observa el pensador català, «que el budisme consideri el jo com l'obstacle més gran per assolir el nirvana; com també és d'una importància capital considerar de quina manera tan singular el cristianisme exalta d'una banda la persona individual i de l'altra banda n'exigeixi la renúncia per a arribar a la perfecció o sigui la possibilitat de la divinitat i en conseqüència per a la salvació eterna.» A Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 131.

<sup>503</sup> No va ser fins el 1742, en temps del Papa Benet XIV que es permeté la publicació *De revolutionibus orbium coelestium* de Copèrnic, *El Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico, e Copernicano*, de Galileu, i el *Epitome Astronomiae Copernicanae*, de Kepler, sempre que en ells l'afirmació del moviment de la terra aparegués com a hipòtesi, de Galileu.

autoritat, o almenys aquesta fóra la impressió que hauria causat entre alguns dels seus detractors. En referir-nos a l'acció de l'orde dels jesuïtes –recordem, màxims defensors de la institució i de la doctrina catòlica enfront del protestantisme, després del Concili de Trento (1545-1563)–, hem explicat que aquests van dur a terme un esforç per tal d'encabir la joia de viure dins els marcs d'una moral, la casuística, que no l'ofegué. Doncs bé, per a Galí, aquest descendiment al món dels homes no fou sincer. Responia a l'interès, interès polític, de la institució. En els jesuïtes s'hauria donat una actitud ambivalent respecte dels avenços de la ciència física moderna –de fet, Descartes estudià a l'escola jesuïta de *La Fleche*–. D'una banda, abraçaren les noves teories, conreant-les en els seus centres d'estudi, però, d'una altra, reservaren les seves conquestes i el seu ensenyament per a les elits socials, deixant fora el gruix de la societat. «Havien après [...] que no es pot anar contra el corrent natural de la vida ni per a guanyar la glòria del cel i per això van sortir del convent i van davallar entre els homes seguint les seves aficions. Concretant el fenomen a l'època, van veure que era inútil resistir al clam humanístic de renovació de la cultura enfront d'un escolasticisme eixarreït i estèril i es van fer humanistes amb un engrescament que encara els dura quan l'humanisme clàssic decau i fa pas a un humanisme de transcendències vivents i actuals; després veuran que és inútil oposar la física ergotística d'Aristòtil a la física realística filla de l'experimentació i el càlcul i es van posar a experimentar i calcular. I portant la mateixa tàctica al pla moral van veure que era inútil oposar-se al goig de viure dels homes i van donar forma a una moral [la casuística] que permetés satisfer-lo sense perdre la glòria del cel». Ara, tot això, d'acord amb el que estàvem explicant, presentava «un punt de falla gravíssim que li llevava l'eficàcia que jo [Galí] anomenaria absoluta tot deparant a l'orde que la practicava una eficàcia immediata d'astoradores proporcions: tot era fet –si se'm permet l'expressió– per a servir els vells déus o d'una manera no tan crua, el vell estat de coses. Hi havia trampa o si es vol insinceritat. No era inspirat per a servir els déus nous: en aquest cas l'humanisme, la ciència i una moral que respongués veritablement al que el món necessitava, sinó per salvar les institucions velles, entre elles l'Església, la monarquia i el gaudi per als afavorits per la fortuna d'aquell goig de viure [...]. I no era inspirat per a servir els déus nous», continua explicant, «perquè en aquells moments ni ells ningú no podia creure que fossin aquells déus els veritables déus cristians de l'hora [els valedors de la veritat, hem dit nosaltres més amunt]; que aquelles inquietuds i aquells delers no tan sols no eren reprovables sinó que eren fruit

del cristianisme la religió de la redempció i del perdó, en el seu creixent i la seva maduració, naturals i sobrenaturals. Degut a aquesta incomprensió els jesuïtes malgrat els seus encerts es van quedar a mig camí de la seva obra i en lloc d'una acció ecumènica van fer una acció de partit; i en lloc de contribuir a una humanitat millor amb la seva parcial i arbitrària aplicació de la doctrina del perdó van ésser els principals factors d'una societat closa, la versallesca, producte humà com a societat de saló innegablement admirable, assolit però a despeses de la resta de la humanitat sacrificada.»<sup>504</sup>

Galí veu, doncs, en la por de l'Església a perdre la seva situació de preeminència al si de la societat, una de les causes que explicarien l'actitud que demostrà envers la nova ciència i les seves conquestes. Beneí, com hem vist, els descobriments geogràfics que estaven tenint lloc al mateix temps (a Amèrica i Àsia), però no es comportà igual amb les teories que sobre l'univers estaven apareixent. Aquestes, hem notat abans, implicaven l'enfonsament de la física d'Aristòtil sobre la qual es basava la perspectiva del món, que l'Església havia fet seva, és a dir, el model geocèntric de Ptolomeu. Gaudir d'una cosmologia, d'una explicació que imposi un ordre al món –funció pròpia dels mites– i en faci una llar habitable, és quelcom, segons Galí, fonamental per a la formació de l'estat de societat, medi en el qual es desenvolupa necessàriament la vida humana. És la vessant ètica de la *sagesse du monde* a que es refereix el filòsof francès Rémi Brague<sup>505</sup>. Sense una cosmologia, si es vol, sense una teoria del món, no hi ha res que mantingui units els homes: cadascú s'isola amb el seu déu, amb el punt de vista del seu jo absolutitzat, tal i com explicàvem en el capítol 3<sup>506</sup>. El món és el lloc de trobada, on els déus de cada un, els punts de vista individuals que sobre el tot es tenen, es poden d'acord. És el buit que l'home dels temps primitius omple amb la presència de l'Altre per a escapar del seu anorreament. La creativitat d'aquell primer home el portà a solidaritzar-se amb el món, donant lloc a un ordre de món i, així, a crear una primera forma d'organització social, i, d'acord amb Galí, hauríem de dir: d'humanitat; ara, milers d'anys després, al segle XVI, aquesta mateixa capacitat de creació el podia abocar al no res, perquè implicava el soterrament d'allò que fins al moment era tingut

---

<sup>504</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 35-36.

<sup>505</sup> Ens hem referit a aquest autor i al seu llibre al capítol anterior, apartats 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, i 4.3. “L'aportació del cristianisme”.

<sup>506</sup> A l'apartat 3.1. “De la consciència d'ésser al jo: l'odi de l'home a l'home”.

per veritat. L'univers sortit del tractament geomètric de l'espai que féu Descartes, posant en joc el potencial creatiu de l'home, eliminava, com hem dit, el cosmos d'Aristòtil, assentat en la divisió entre un món subllunar i un altre de suprallunar compost de la substància d'éter –principi immutable i actiu–<sup>507</sup>. L'espai de Descartes substituïa la idea de Déu que es deixava entreveure en la caracterització de l'éter en Aristòtil. Es tractava d'una altra síntesi originària, per la qual l'home es reflexionava en el món deixant a part a Déu. D'aquí el sentiment de culpa –on podria arrelar més endavant l'actitud del Romàntic– per haver liquidat l'estat de coses anterior, i la responsabilitat, per haver-ne confegit un de nou, que revela la llibertat de qui l'ha creat –vegeu capítol 3 del nostre treball–. No és tant un sentiment de falta aquí respecte de Déu, tot i el què hem dit en relació amb l'acte de síntesi, que suposava l'exclusió d'Aquest en la concepció del món, i no ho és perquè, precisament el Déu cristià havia lliurat totalment el món a l'home, sinó més aviat amb aquest home, ja que el cosmos que s'enfonsava s'endua amb ell una determinada forma d'entendre la societat i les institucions, medi de desenvolupament de la humanitat que caldrà refer.

Doncs bé, a més a més del temor a perdre la situació de preeminència, el pensador català assenyala la funció de re-solidarització de l'Església com a segon factor per a entendre la seva actitud. Calia un temps per a què les noves idees sobre l'univers s'implantessin en la societat i evitar, d'aquesta manera, l'enfrontament entre l'ordre antic i l'ordre modern, ens referim a ordre social. L'Església s'havia recolzat en l'aristotelisme, per tal com la seva doctrina produïa uns efectes beneficiosos de cara a l'establiment d'una comunitat cristiana. L'antiga cosmologia no constituïa només una manera d'entendre l'ésser del món, com hem vist, implicava també una forma moral, un cert mode de mantenir lligats els homes. La moral que havia d'acompanyar els desenvolupaments de la nova ciència renovaria els principis sobre els que se sostenia

---

<sup>507</sup> Rémi Brague ens dóna una visió sintètica dels canvis que van acabar amb l'antiga concepció del món i van establir la nova, basada en l'experimentació i el càlcul: «En 1577 Tycho Brahe establí que els cometes que aristòtil classificava entre els meteors, en localitzar-los en l'espai subllunar, es desplaçaven en òrbites exteriors a les de la lluna. Es transgredia, així, una frontera que s'havia cregut impenetrable. El 3 d'agost de 1596, David Fabricius (mort el 1617), comprova a simple vista variacions en la lluminositat de Mira, en la Balena. La suposada matèria celest no és, per tant, immutable i perd d'aquesta manera la propietat que s'havia postulat. Més tard, el descobriment de taques al sol pel jesuïta Cristóbal Scheiner (mort el 1650), en març del 1611, constitueix una novetat d'un grau superior, ja que només la feien possible els nous instruments òptics. Mostra que els cels i la terra estan fets de la mateixa matèria, impura i corrupta. Galileu abandona explícitament la divisió aristotèlica entre subllunar i suprallunar.» A Rémi Brague (2008:270-271).

l'anterior, a la manera com la moral oberta de Bergson suposa un anar més enllà de la tancada. Tanmateix, tal cosa no es traslladaria a la realitat viscuda automàticament, com un pur mecanisme. Posar en qüestió la cosmovisió fins aleshores acceptada podia donar peu al descrèdit, no ja de la institució que n'havia recolzat la veritat, l'Església, sinó al descrèdit de la veritat mateixa. A recaure en l'escepticisme teòric i, en conseqüència, al relativisme moral, és a dir, a tornar l'època dels sofistes de l'antiga Grècia. És per això, per a evitar tal caiguda, que la doctrina de l'amor de Déu més falta feia. «En temps de Galileu», assenyala al respecte Galí, «l'Església no podia fer res més que el que va fer, acceptant i tot les exageracions que se li atribueixen. La realitat en aquells moments era l'aparença ptolomaica i l'Església no podia acceptar-ne d'altra fins que hagués cobrat la realitat legal suficient per a ésser reconeguda. No era, ni és cap teoria cosmogràfica el que cal defensar sinó l'edifici que a cada moment serveix d'aguant a la vida humana, i a tots els moments el que serveix de fonament a tot el que sigui edifici en què la vida humana pugui trobar aguant.»<sup>508</sup> Galí, en aquesta segona versió dels fets, reclama un punt de vista més elevat i global, concretament, aquell que ostentaria l'Església, que el que van demostrar tenir els científics i filòsofs de l'època –i, potser, de totes–, massa aqueferats en les seves investigacions. Aquests durien a terme les possibilitats del pensament, altrament de la raó, en la seva sola capacitat de conèixer. La institució eclesiàstica, pel seu cantó, vetllaria, o deuria haver vetllat, perquè les realitzacions del pensament o de la raó es duguessin a terme mantenint la consciència sobre l'absolut inconegut, la transcendència que és Déu, i que, tal i com la redempció de Jesucrist ha revelat, és Amor –d'aquí que sigui fàcil veure en l'éter la materialització d'aquest Amor–. Altrament dit, l'Església hauria d'haver vetllat perquè les innovacions es produïssin cuitant que, malgrat les transformacions, els lligams entre els homes no es dissolguessin, i, així, assegurar, sota l'autoritat del lligar en què es manifesta el transcendent, la seva continuïtat. Considerats els fets des d'aquest angle, l'Església haguera actuat no per considerar falses les noves concepcions, o contràries al contingut de les Sagrades Escriptures, sinó per prudència –la *Φρόνησις* grega de Sòcrates, la *prudentia* de Vico–. Perquè, atenent al missatge de Crist, allò primer és l'amor als homes i, per tant, d'acord amb això, calia que la nova veritat creada fos capaç de generar l'entesa.

---

<sup>508</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 46.

Sigui com sigui, l'hedonisme que s'havia apoderat de l'alta jerarquia eclesiàstica, i contra el qual s'havien alçat els diferents moviments de reforma, feia molt difícil que s'interpretés la seva actitud com a expressió d'honestetat, i no moguda per motius que ara en diríem corporativistes. Hem de notar, respecte d'això que diem, que l'hedonisme no era sinó una expressió exagerada del goig de viure que inspirava el conjunt de la societat cristiana, per la importància del perdó, que feia que el món s'experimentés com a quelcom de què els homes podien gaudir –això Galí, recolzant-se en Lucien Febvre, ho destaca molt accentuadament–. Error de prudència el de l'Església, deixi'ns dir-ho així: obrir-se tan descaradament al món per un costat, i mostrar-se tan tancada per l'altre. I, malgrat tot, si seguim de prop els arguments del pensador català, això no fou el pitjor. L'error més gran va ser que l'Església no sabé estar a l'alçada de la demanda de llibertat que el goig de viure comportava. Demanda que, com el goig, venia de baix, dels humils. Sorgia, com ho diu el nostre autor, d'un moviment massiu i no era tan sols afer de savis i erudits. No va sabé veure que el canvi de perspectiva sobre el món, que implicava l'adopció de la teoria heliocèntrica i la reducció de l'espai al número, alhora que l'aplicació del mètode científic, responia a un procés de molt més gran abast. Procés del qual ella mateixa n'era co-responsable per la redempció del pecat duta a terme per Crist. No només girà l'esquena a la nova concepció del món que estava emergint, sinó que també la girà a aquells a qui més anava destinat el missatge de salvació, la gent del comú. També el poble menut volia participar, per utilitzar l'expressió que hem fet servir abans, de la festa de la vida, és a dir, també volia gaudir del món fent ús de la seva llibertat. De manera que, amb aquesta actitud tan poc caritativa, encara més provocà allò que, per prudència, hem dit, pretenia evitar: el seu descrèdit i amb ell la incredulitat<sup>509</sup>. Fet i fet, li girava l'esquena a la veritat moral que es pressuposava rere el concepte de món, univers, que s'aixecava amb el coneixement científic. Obrant d'aquesta manera, doncs, negava allò pel qual havia nascut com a institució: els lligams d'amor.

«Heus aquí el gran error dels catòlics i especialment dels jesuïtes que en aquells moments difícils van assumir la responsabilitat d'agafar la barra del timó de la barca de

---

<sup>509</sup> El terme incredulitat ens porta a l'obra de Lucien Febvre *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*. Destinat a conèixer la mentalitat de l'Europa del segle XVI a través de la persona i l'obra de Rabelais, tingut per un dels impulsors del moviment de desacralització de la religió pel qual aquella es caracteritzaria, tanmateix en salva la fe. Cosa en la qual coincideix amb el punt de vista de Galí sobre el mateix període. La descreença no és envers de Déu, sinó envers de l'Església. Vegeu, Lucien Febvre (2012)

Pere», observa Galí. «Ni Pere, ni Pau ni Agustí haurien caigut en aquest error que ha dut el món i la mateixa Església arran de l'abisme en què avui es troben. Pere i Pau i fins Agustí haurien vist que aquell era un recomençament del cristianisme, o si es vol, l'expressió natural del cristianisme en l'entrada potser de la seva màxima plenitud o sigui, quan la consciència de la pròpia personalitat d'home i el desig de bé sobirà, torno a dir amb Descartes, ja no era un privilegi de princeses i filòsofs, sinó que s'obria definitivament per al ric i el pobre, el magnat i el vilà, el savi i el pobre d'esperit, el blanc i el negre. I ni Pere, ni Pau, ni Agustí, per tant, si haguessin estat responsables del timó de l'Església com els jesuïtes, no haurien caigut en la monstruositat de cultivar exclusivament el privilegiat o de cultivar el privilegiat en un terreny privilegiat deixant els altres homes en els dominis tèrbols no de la caritat que ho dona tot sinó de l'almoïna que dóna el més poc que pot o tot el més de la commiseració. Insistim-hi encara: ni Pere, ni Pau ni Agustí no haurien caigut en l'error de deixar als pobres l'únic consol de la glòria del cel i als rics o privilegiats el gaudi de la glòria terrenal –o si es vol del bé sobirà en la terra– i encara de més a més, si sabien distribuir algunes almoïnes, el premi magnífic de la glòria del cel.»<sup>510</sup>

### **5.3. Kant: la separació de la religió i la moral**

I ja som a tocar del temps de la Il·lustració, el Segle dit de les Llums. Davant l'actitud de desestímat mostrada per l'Església, van ser altres els qui van liderar la reivindicació de la universalització de la llibertat, de la llibertat, com dèiem abans, de gaudir dels béns del món contemplant com a fi, no l'interès egoista, sinó la comunió dels homes, és a dir, el donar. Ara, tal reivindicació, es farà des d'un punt de vista que exclourà la religió. Seran pensadors laics, fins i tot ateus, els que s'arregleraran en defensa seva. Reclamaran la llibertat per al conjunt de la societat, però sense recolzament en la transcendència, és a dir, sense que la realització de tal fi pressuposi l'acompliment de la idea d'un Ésser diví. Aquest queda exclòs, de l'àmbit de l'ésser, tant des del punt de vista cognoscitiu, donat que ara la matèria és neta d'esperit, com del moral, perquè els responsables de comandar la realització de la llibertat, ara, són els

---

<sup>510</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 19, p. 57.

homes. Els seus nous paladins, laics i ateus, impulsaran la realització moral d'aquella intersubjectivitat –des de la perspectiva d'un cristià, comunitat d'esperit–, en què es fonamenta l'espai numèric, on l'u és la unitat, unitat abstracte de relació, que permet posar d'acord la diversitat dels punts de vista particulars. L'ésser de l'espai abstracte cartesià fóra, així doncs, l'ésser de l'acord, en ell es definiria, tal i com dèiem al capítol 3<sup>511</sup> en relació amb la definició dels objectes en el pensament mític, un lligam entre els homes –recordem com entén Galí el procés cognoscitiu, en el qual l'objectivitat depèn d'aquesta possibilitat<sup>512</sup>–. Breu: Què és l'U? No res: defineix la idealitat de les idees, en termes de quantitat, respecte de la qual es defineix el tot: les forma que componen l'univers concret. Copsada des de l'U, cada part de la realitat sensible es veu destacada, elevada a l'absolut per la realització de la idealitat esmentada –i d'acord amb el llenguatge que empràvem en el referit capítol 3–. Es tracta d'un elevar a l'absolut, d'un il·luminar enmig de la foscor, que, ara, suposa propietari de la llanterna l'home. L'espai matemàtic, a compleix la funció de l'absolut sense ser Déu<sup>513</sup>. És creació humana. La unitat de relació la realitat de la qual expressa no res més que un consens. Un jo transcendental l'anomenàvem en aquell capítol, servint-nos de la manera de dir kantiana. Torna a aparèixer-nos aquí, tossut i persistent, el principi d'incertesa de Heisenberg, ja que, d'acord amb el que expliquem, més enllà de la realitat de l'ésser no hi ha una segona realitat, sigui metafísica, que la fonamenti, sinó la realitat del consens. L'ésser es determina sota una forma que és subjectiva. Fixem-nos que la concreció de la unitat, allò que la dota d'un contingut, en la mesura que es funda en el consens, presenta un caràcter moral; cosa que significa que, a la seva concreció, a la seva realització sota la forma d'ésser –l'οὐσία grega, la *substantia* llatina, la *res extensa* de Descartes–, l'acompanya una prescripció, un sentit imperatiu, un haver d'ésser, això és, l'obligació de trencar l'egoisme i convenir amb els altres; circumstància que exigeix o pressuposa

---

<sup>511</sup> Per a això, referim capítol 3, apartat 3.4. “Amor, món i societat”.

<sup>512</sup> Consulteu, per a aquesta qüestió, el nostre capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, 2.4.1. “De Déu a la raó”, p. 100 i ss.

<sup>513</sup> Resulta pertinent, aquí, treure a col·lació les observacions que Alexandre Koyré fa de la noció d'espai en Descartes. Per a Koyré, el filòsof francès no considera l'existència d'un espai absolut independent dels cossos. L'espai absolut, l'espai geomètric, sempre és un amb cossos: «Descartes no es conforma a afirmar, com Giordano Bruno i Kepler, que realment en el món no hi hagi espai buit i que l'espai del món estigui ple per totes parts d'«éter». Va molt més enllà i nega que existeixi en absolut alguna cosa així com l'«espai», una entitat distinta de la «matèria» que l'«omplena». La matèria i l'espai són idèntics i només es poden diferenciar per abstracció. Els cossos no es troben en l'espai, sinó tan sols entre d'altres cossos; l'espai que «ocupen» no és res diferent d'ells mateixos.» A. Koyré, *From the closed world to the infinite univers* (1957); trad. esp., Carlos Solís Santos, *Del mundo cerrado al universos infinito*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1989; p. 99.



una segona unitat, segona unitat, aquest cop, al voltant de la idea d'home entès com a subjecte de llibertat –allò que, per a Descartes, constitueix l'inextens, el jo transcendental a que al·ludíem abans–; i que, com la idealitat de l'espai, es contempla des-sacralitzada. Així, l'ésser de la unitat de relació, més enllà de la seva funció cognoscitiva, per un altre costat, costat moral, evidentment, demana la realització d'un ideal d'humanitat, que ja no s'identifica amb la polis i molt menys amb la tribu. L'actitud d'obertura a l'u que, en tant que lliure donació, ara es demana és aquell pel qual s'ha de realitzar una comunitat universal dels homes. En la mateixa determinació de l'ésser, la de la certesa sensible de Hegel<sup>514</sup>, hi actua ja aquest imperatiu, tot i que en ella el subjecte no sigui autoconscient. Molt a prop ens situa això, segons la nostra opinió, de la idea de l'U-Bé de Plató. I, molt a prop som, i també és la nostra opinió, del fonament del saber pràctic a que es refereix Galí en relació amb Sòcrates. Continuem, però, perquè la determinació moral, en forma d'imperatiu, que es desprèn de la determinació cognoscitiva de l'ésser, no és sinó la de la llibertat de la raó, la mateixa que descobriren els filòsofs grecs, tal i com hem donat a veure en el capítol anterior. Manifestant-se aquesta llibertat alhora que es constitueix l'ésser, l'ésser físic, i manifestant-se sota la forma d'imperatiu, com no veure en tal imperatiu el “No faràs”, l'experiència de pecat amb què Galí fa néixer la consciència? I, com no veure, que, sota l'ordre imperativa, s'hi evidencia la idea d'un Ésser que és absoluta donació, que, sense màcula d'egoisme, es lliura a l'home? Tal idea és la de Déu revelat com absoluta llibertat i del qual en depèn l'ésser tot sencer. A manca d'Ell, perquè trenca la regulació dels instints, no hi ha llibertat i, sense llibertat, com hem vist, no hi ha consens: no hi ha ésser. I, precisament, és aquest Déu el gran absent del nou cosmos que s'està conformant. Resta, però, l'exemple del Fill, o, millor, la força del seu exemple. Allò que el creient en diu Esperit Sant. Absent Déu era a l'Església a qui pertocava de mantenir viu l'Esperit, que és l'estimar, però aquesta, repetim, no es trobava en condicions d'exercir allò que, des del seu naixement, havia predicat. «Seguint l'ordre que ens hem imposat, després de considerar el paper i la importància dels *fets* en els canvis de clima moral del món del segle XVI ençà», ens posa en alerta Galí, «seria hora ja de veure com es produeix correlativament l'especulació moral i quins efectes produeix, a partir del moment que l'Església (o d'una manera més general la religió o els valors místics)

---

<sup>514</sup> Hem tractat el concepte de certesa sensible al mateix capítol 2, apartat 2.2. “Raó i enteniment, filosofia de la història”, subapartat, 2.2.1. “Raó i enteniment en Hegel”, p 84.

perden l'hegemonia moral i la raó amb més o menys legitimitat o encert els pren el lloc. Però potser caldria aprofundir el problema no sols en funció d'aquell moment històric precís, sinó elevant-lo al pla més general possible per a mirar d'isolar-ne les constants i treure'n lliçons útils.»<sup>515</sup>

Absent, com dèiem, Déu, restava el seu senyal sensible, l'imperatiu "No faràs". L'obligació d'abstenir-se de tot impuls egoista, evitant el gaudi o la felicitat com a objectiu en la conducta. Aquesta consideració, que bé s'ajustaria al pensament protestant, deixaria fora la capacitat d'estimar. L'estimar humà en què es basa la doctrina del perdó. Aquella forma d'actitud de la qual l'Església se n'havia fet dipositària. El consens, doncs, absent Déu, i indecisa l'Església, s'havia de copsar des d'un angle racional, efectuant-se d'acord amb la possibilitat de la llei d'esdevenir universal, i no perquè sota aquest consens prengui cos o es faci realitat cap ideal d'humanitat. Luter i Calví, ho hem assenyalat en l'apartat precedent, havien separat la religió de la moral. Amb ells, les morals i ètiques cíviques guanyaren seguiment. Morals i ètiques cíviques l'objectiu de les quals no era, l'assoliment de la salvació. Tan sols evitar el pecat. Aquell pecat promogut pel desig de gaudi tan viu en la societat del Renaixement. Hostils a la doctrina del perdó, només acceptaven el perdó de Déu per la redempció del Crist, considerant l'home incapaç de tota innocència: la seva malignitat, procedent d'Adam, era de tal magnitud que comportà la corrupció substancial de la naturalesa humana, de manera que tot allò que pogués sortir d'aquesta havia de ser necessàriament corromput i dolent. El trajecte ens duu a Kant. Segons Galí, el filòsof alemany hauria consolidat la divisió referida entre la religió i la moral que aquells reformadors protestants havien donat curs legal, i, fent-ho, la seva empresa filosòfica col·laboraria al procés de des-substantivització del món i, així, també de l'home. En el seu cas, però això havia de ser, no des de la fe –des de la mística–, sinó des de la raó<sup>516</sup>. Kant fou, pensa Galí, el pare de tots els programes per encabir la conducta humana dins d'un marc de normes laic. La seva filosofia pràctica constituí l'exemple per excel·lència d'allò que en el primer capítol hem vist que Lévy-Bruhl, críticament, anomena

---

<sup>515</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 21, p. 68.

<sup>516</sup> Sense embuts ho afirma el pensador català: «Kant consumava la gesta de Luter en separar la religió de la moral [...]» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 19, p. 59.

metamoral –en al·lusió als constructes de la raó mancats de base empírica<sup>517</sup>. La del filòsof alemany, a diferència de la teologia moral dels jesuïtes, havia de ser una moral sense Déu. Així, féu de l'Ésser, *l'ens summum*, com l'anomena ell, font de totes les coses, un mer ideal regulador, des del punt de vista del coneixement, la raó en la seva vessant teòrica<sup>518</sup>; i en un postulat –quelcom, que no es pot demostrar– des del punt de vista de la moral, de la raó, ara, considerada en la seva vessant pràctica. Es miri d'un cantó, es miri de l'altre, l'entitat de Déu en Kant es veu rebaixada en favor de la de la raó. Una raó que coneix universalment, però que, no obstant això, no sap què coneix en concret; que es mostra absoluta en quant al procediment, la forma, però, relativa en quant al contingut. Una raó, doncs, on *l'ens summum* no passa de tenir un sentit negatiu, en el sentit en què ho plantejàvem en el capítol anterior, quan fèiem esment de la contradicció en què s'incorre quan es vol aprehendre l'Ésser Absolut per la via cognoscitiva<sup>519</sup> –i, d'aquí, el procés dialèctic que engega el seu intent de determinació–. La positivitat del seu ésser el filòsof alemany la deriva del cantó de la raó en el seu ús pràctic. Aspecte que ens aproximaria al concepte de saviesa, com a prudència, que hem vist que és aquell pel qual advoca Sòcrates. Tanmateix, la positivitat esmentada Kant la concep sota la forma de supòsit necessari per a pensar la realització del fi cap el qual, segons ell, la racionalitat tendeix. Fi que ell defineix amb el terme Bé Suprem i que

---

<sup>517</sup> «Tots els sistemes de moral que veurem aparèixer (les metamorals de Lévy-Bruhl) per remots que siguin l'un a l'altre quant al punt de partença tota acaben per coincidir davant d'aquesta paret: de la necessitat de reducció de l'egoisme i l'altruisme però sense fondre's i tots hi van donant voltes ufanosos de les solucions que hi proposen però deixant el món dejú de solució, potser perquè el terreny on es situen, el problema (i hem de tornar a recordar Lévy-Bruhl) només el solucionen en la imaginació, i no en la realitat i no el solucionen en la realitat perquè no és el de les realitats pròpiament morals. Ho acabem de veure en comentar la moral kantiana. En les metamorals criticades per Lévy-Bruhl hi trobem tots els ingredients menys la veritable moral.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 23, p. 72-73.

<sup>518</sup> Diu Kant al capítol III, del llibre II de la “Dialèctica transcendental”, que «tota possibilitat de les coses (de la síntesi d'allò divers des del punt de vista del contingut) es considera derivada. Només la d'aquell que comprèn en si tota la realitat es pren com a originària. En efecte, les negacions (que, això no obstant, els únics predicats mitjançant els quals tota la resta pot distingir-se de l'ésser realíssim) no són més que limitacions d'una realitat major i, en darrer terme, de la realitat suprema. Conseqüentment, totes les negacions la pressuposen i són simples derivacions d'ella pel que fa al contingut. Tota la multiplicitat de les coses és només un mode igualment divers de limitar el concepte de la realitat suprema, que constitueix el seu fonament comú, així com totes les figures només són possibles per tal com són modes de limitar l'espai infinit. D'aquí que l'objecte de l'ideal, objecte que tan sols es troba en la raó, s'anomeni també ésser originari (*ens originarium*). En la mesura que cap es troba per sobre seu, se'l denomina ésser suprem (*ens summum*) i, en la mesura en què tot es troba, en tant que condicionat, sotmès a ell, ésser de tots els éssers (*ens entium*).» *KrV*, A578, B606. Aquesta idea, que és la de Déu, juntament amb la d'ànima i la de món, explica el filòsof, «no han d'acceptar-se en si mateixes, sinó simplement com a realitat d'un esquema del principi regulador que unifica sistemàticament tot el coneixement de la naturalesa.» *KrV*, A674, B702.

<sup>519</sup> A 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, p. 183 i ss.

designa la possibilitat d'un estat de plena felicitat per a l'home virtuós, tot entenent per això, l'home que sap adequar la seva conducta al principi moral de l'imperatiu categòric, que prescriu actuar com si l'home concret fos l'universal. Déu no és en Kant la força que fa que l'home abandoni la seva solitud lligant-se al proïsme –a tot estirar és el causant del deslligament, d'allò que Galí denomina des-solidarització–, ni tan sols en la seva versió laica de l'amor humà. L'Ésser suprem constitueix una idea de la qual cal considerar possible l'existència per tal que sigui racionalment –que no vital– sostenible que, de l'observació del deure, l'home, dotat de raó, i, alhora, sensible, pugui esperar la satisfacció de les seves inclinacions, és a dir, ser feliç–. Ve a ser la garantia que el món físic és de tal manera que resulta adequat a la realització del món moral, és a dir, per a què sigui possible la coincidència entre allò conegut, sense contingut, l'ésser com a fenomen, amb el contingut d'allò volgut, el noumen o l'ésser «en si»; garantia que l'exigència d'universalitat de l'imperatiu categòric no sigui contradita per l'existència concreta. És en aquest punt on Kant es desmarca de la mena de saber pràctic en què pensem que coincideixen Sòcrates, Vico i Galí. El Déu kantianà no es desdobra en la forma d'un espai físic matemàtic i una comunitat humana basada en l'amor. Esdevé la contrapart d'aquell espai, en tant que condició de possibilitat d'un món estrictament racional. El pressupòsit necessari per a que el sotmetiment de la conducta al deure, que és la llibertat, pugui solidaritzar l'home al món i als altres; sense que en tal cosa hi intervingui el desig de res concret, sense que es caigui, com diria Kant, en una moral de caràcter heteronòmic, de la mena que, als seus ulls, seria qualsevol teologia moral a l'estil de la casuística jesuïta<sup>520</sup>. És l'actuar abstracte, doncs, en funció d'una consideració universal de l'home, el que, en un progrés infinit de purificació de tot el

---

<sup>520</sup> A l'*Assaig de fonamentació moral*, Galí exposa quin és, al seu entendre, l'objectiu de la moral kantiana, que és el de garantir la seva independència respecte de la realitat sensible. «Ell idealista», destaca el pensador català, «no podia acceptar multiplicat, ni dualitat tan sols d'essències en la realitat del món. L'esperit és un sol. No podia acceptar que una essència, Déu, dictés normes a l'esperit des de fora de l'esperit i inventa llavors el caràcter autonòmic de la moral. La moral d'autoritat, donada per una autoritat de fora de l'home no es concilia amb el concepte idealista del món i de l'esperit. L'autoritat moral ve de la mateixa norma moral, i la norma moral es produeix en el mateix esperit per essència i autoritat pròpia. D'aquí la divisió en moral autonòmica i moral heteronòmica. El concepte d'una moral imposada des de fora per una autoritat estranya a l'home és heteronòmic i Kant creu que l'home en l'ordre moral és autonòmic: ell mateix és autoritat d'ell mateix. Per obtenir que l'home sigui autoritat d'ell mateix cal trobar dins de l'home els elements d'autoritat que es rebutgen a fora. Aquests elements d'autoritat d'ordre intern, per a ésser vàlids han de tenir les mateixes característiques que el que els partidaris de la moral heteronòmica atribueixen als externs o sigui: la universalitat, la necessitat, el valor absolut, categòric, imperatiu, sense possibilitat de canvi, i aleshores afegeix a la moral un altre caràcter: la independència. Aquesta solució kantiana és curta i rasa i potser excessivament fàcil. No desfà el nus del problema, el talla.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, p. 8.

que pertany als instints –d'on es deriva el postulat de la immortalitat de l'ànima– em farà mereixedor de la felicitat. Comportant-me així, defugint tots els gaudis d'aquest món, tindrè dret a esperar, tanmateix, un gaudi ple a l'altre món –«vèncer és resistir!», se li podria aplicar al seu pensament–. La raó en el filòsof alemany es defineix com a capacitat autònoma perquè, tot i la possibilitat d'una adequació final, les seves decisions es manifesten deslligades de la realitat viscuda, motiu en virtut del qual Galí la considera una moral humanament inassolible<sup>521</sup>. Es manté en estricta observança a si mateixa, bo i atenent a la seva possibilitat d'universalització o de comprendre l'altre en uns termes generals. Ara, això vol dir també, com dèiem una mica més amunt, que la seva activitat es desenvolupa en el no res, en el no res humà, pura, això sí, i impertorbable davant els avatars de la vida<sup>522</sup>. És pel deure que l'home ha d'evitar l'egoisme i és pel deure que aquest es mantindrà en el no res a què ens hem referit, independent del medi sensible. I, com en el cas dels pensadors protestants, només Déu podrà intervenir per a salvar-lo, omplint el buit de la solitud. Per aquest motiu, Galí qualifica de pietista purità el filòsof alemany<sup>523</sup>. Amb la seva aportació, tal i com destacàvem en els casos de Luter i Calví, la moral, el sistema de normes i preceptes amb què la conducta d'un comprèn la dels altres, es converteix en un afer totalment racional, on la religió sembla posar-se al servei de la seva codificació. «Kant, [...]», observa Galí, «què fa sinó formular un sistema moral de fons teològic, però sense Déu? D'aquí les seves incongruències i el seu èxit; i d'aquí també les derivacions cap a una moral sense entranyes puix que una moral d'imperatiu, sense Déu, ha d'acabar necessàriament en una moral impia, satànica.»<sup>524</sup> Impia i satànica perquè elimina dels homes la força d'estimar –vegeu, sobre això, el final del nostre tercer capítol–. «El deure absolut i l'imperatiu categòric de Kant, en despullar l'acte moral de tot egoisme tant de l'egoisme

---

<sup>521</sup> Al mateix Assaig de fonamentació moral hi trobem aquesta reflexió, que va en la línia d'allò que estem exposant respecte de la filosofia pràctica de Kant. «Ell intueix amb clarividència innegable», observa Galí, referint-se al filòsof prussià, «que la moral és cosa a part de la contingència, però la'n separa d'una manera tan absoluta que en fa i tot quelcom de fatalment extrahumà, és a dir, Kant, per separar la moral de la contingència separa la moral de l'home.» *Assaig de fonamentació moral*, p. 18.

<sup>522</sup> En aquest sentit, explica Galí «[...] que Kant en la seva traducció laica de la teologia intueix amb una certa profunditat el principi de la llibertat quan l'atribueix a l'ésser, o emprant en seu llenguatge, a la cosa en si o sigui al que els teòlegs en diuen la disposició, i no a l'obrar, però en la moral kantiana aquesta llibertat és inoperant degut a la posició inicialment laica o agnòstica del filòsof que se'n fa campió puix li priva d'arribar al fons actiu d'aquest ésser o d'aquesta disposició en quant radica precisament en les regions del que Kant declara per endavant incognoscibles.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 23, p. 74.

<sup>523</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 19, p. 57.

<sup>524</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 42.

brut com del que podríem anomenar transcendental, el despulla de fet de tota possibilitat moral, com no hi ha art en una tela pintada d'un sol color per bell que sigui el color i per bé que hi sigui estès.»<sup>525</sup>

Kant, segons el fil argumental nostre autor, culminaria en el pla de l'intel·lecte l'impuls vital que desbordà els marges massa estrets que delimitaven la societat medieval. El món, bandejat el seu caràcter sagrat, posa't a l'abast i, per tan, sota la responsabilitat dels homes, podia ser objecte d'excés, passar de suposar el motiu de festa de la vida, a degradar-se per l'espoli dels sentits. «És que Alexandre Bòrgia», observa Galí, «si no hagués tingut una fe absoluta en el poder sobrenatural de la investidura pontifícia, ço és, si no hagués tingut una fe absoluta en el poder de perdonar pecats, hauria pecat tan abundantment àdhuc en el soli pontifici?»<sup>526</sup> Calia estar a l'alçada de la llibertat concedida, ho hem dit més amunt, i, no ja l'Església, sinó l'home, podia pecar per no estar prou preparat a l'assumpció de tal responsabilitat. Al respecte, Galí no s'està d'apuntar, d'acord amb la seva particular manera d'entendre la dialèctica de la història, que, tant el protestantisme, com el pensament moral de Kant, amb el seu èmfasi ascètic, han de ser interpretats com una intervenció de la Providència. En quin sentit? Suposarien l'establiment d'un dic de contenció, un fre, a la «insaciabilitat material» en què podia decaure l'afirmació de la vida que comportava el sacrifici redemptor de Jesús. Perquè, de la mateixa manera que a l'home nou li pertocava perdonar, també li esqueia fer-se responsable del seu egoisme natural. Les morals laiques, doncs, des d'aquesta perspectiva, aportaven un capteniment de sobrietat, és cert, però, aquest era purament

---

<sup>525</sup> En aquest mateix sentit que estàvem assenyalant, el pensador català argumenta: «I amb tot, cal reconèixer-ho, té el seu mèrit haver resolt el mecanisme de donar menjar al que té fam i beguda al que té set per pur imperatiu, sense cap més ingredient que el deure absolut. En altres mots, té el seu mèrit assolir que tota la moral es resumeixi en els fets de llevar-se cadascú diàriament a l'hora exacta per anar a ocupar el seu lloc en la màquina mercantil o industrial (amb més exactitud que les màquines reals) que ha d'assegurar del mos de pa o del tall de bacallà les boques que sense ells famejarien o serien infelices. Assoliment admirable del deure absolut! Però si és absolut vol dir que ja s'ha acabat, que ja no hi ha més enllà. On és per tant la moral? Entenguem-ho bé. No vol dir que l'acte d'anar a l'hora al treball hagi de ser necessàriament erm de moralitat. Vol dir que ho és si es resol mecànicament com a deure absolut i no com el que hi pugui posar d'humà (en el fons d'egoista, de personal, per tant) cada u. Puix que sembla evident que l'acte moral es resol en una mena d'equació entre l'egoisme i l'altruisme, però no, o Kant, en una equació que en podríem dir estàtica, sinó en una equació dinàmica en virtut de la qual, egoisme dóna més, ha de donar més, del que se li demana, però per cobrar-s'ho en millor i més sana moneda: en moneda moral, i poder, quan s'ho ha cobrat, donar encara més i així sense parar. L'equació moral queda oberta sempre pel cantó de l'egoisme que no està mai satisfet, i no està satisfet perquè en realitat el que delita no és el que menjarem i vestirem, quantitats materials de l'equació, sinó els imponderables, o sigui, l'únic que veritablement és capaç de satisfer l'ànima humana: la paraula de Déu.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 19, p. 58.

<sup>526</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 16, p. 37.

racional. Assumint les premisses del saber pràctic que vindica Galí, així interpreta el sentit de l'aparició de les morals laiques, les quals, en aparent contradictòria barreja, es desenvolupen junt amb el frenesí del goig de viure. En la seva opinió, el sobri pensador de Königsberg posa la clau de volta a una concepció de món elaborada amb independència de l'Església. Un món que, d'una banda, en el pla pràctic, s'havia de sustentar en el gir que representava l'establiment d'una moral abstracta per a un subjecte abstracta, el subjecte transcendent; i que, d'una altra banda, en el pla cosmològic –que ofereix el mitjà, no ho oblidem, per a la re-solidarització dels homes–, havia de concebre's com a univers sota la l'aplicació de la ciència físico-matemàtica. A un Déu abstracte, desconegut, com el que presidia l'assemblea de l'areòpag a l'Atenes que visità Sant Pau, li havia de correspondre un univers igualment abstracte. La desviació respecte del significat cristià de l'autonomia de l'home que es començà a fer perceptible al segle XVI, amb l'inici de l'humanisme, ara es feia més gran i evident. Podia l'home sentir-se ple en un món així, ens podem preguntar.

#### 5.4. Déu en l'edat de la raó: de Descartes a Locke

Des d'un punt de vista filosòfic, teòric, si adoptem els termes de Kant, la concepció racional del món tingué la seva primera expressió amb Descartes. No en va Galí, tal i com ja hem vist, diu d'ell que «[...], la seva obra, [...] representa el gran esdeveniment amb què s'obre l'edat moderna.»<sup>527</sup> Si a l'hora de prendre el pols de la societat –societat netament cristiana– en què es produeix el canvi de mentalitat del segle XVI, el nostre autor té molt en compte l'obra de l'historiador Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, ara, que entrem en la dissetena centúria tindrà en l'obra d'un altre francès, Paul Hazard i el seu treball, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*, una referència fonamental del seu pensament<sup>528</sup>. És cert que, amb Kant, ens hem enfilat fins al segle XVIII, en plena Il·lustració, però això ha estat així, per tal com Galí

---

<sup>527</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 98.

<sup>528</sup> Vegeu Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*, edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, 2005, p. 96; a partir de l'edició del llibre de Poche, col·lecció références, Paris, 1994, 1<sup>e</sup> édition: Boivin et Cie, Paris, 1935. Lloc web:

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html); i també *La Pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Librairie Arthème Fayard, Paris, (1946) 1979.

veu en ell la culminació, hem dit, del moviment de reforma protestant. Seguint Hazard, per a Galí, amb Descartes, «la gesta de la fruita prohibida» es repeteix. «Quelquefois un grand homme donne le ton à tout son siècle», observa el primer, en el llibre abans citat, «celui à qui on pourrait le plus légitimement accorder la gloire d'avoir établi un nouvel art de raisonner, était un excellent géomètre. C'en est fait, les temps sont révolus; Descartes le géomètre a donné le ton à l'ère nouvelle.»<sup>529</sup> El filòsof francès formaria part, doncs, dels místics, sants i poetes, els herois, en el sentit en què ho explica Bergson, els quals, a base d'introduir innovacions que posen en entredit el cosmos establert, impulsen la història i contribueixen a fer del món un món moral, que vol dir més humà i, per tant, cada cop més sota la responsabilitat dels homes<sup>530</sup>. A començaments del segle XVII, doncs, li tocà el torn a Descartes, com abans li havia tocat a Tales, a Sòcrates, als filòsofs grecs, en general, a Kant, més endavant, i, abans, molt abans, en els temps primitius, al primer home. D'aquest pensador Galí en destaca especialment la distinció del món constituït per la *res extensa* i el propi de la *res cogitans*, o inextensa –vegeu pàgines 233-234 d'aquest mateix capítol–. Divisió amb la qual el filòsof fa possible l'aplicació de les matemàtiques a la naturalesa, i, com Tales, que veié en l'aigua l'element primordial, o, com el primitiu, quan s'armà d'una destrat, i contribuï a enfonsar el sistema aristotèlic que ja no servia per a satisfer el desig de plenitud amb què es manifesta la llibertat de creació, aquella a que es refereix, precisament, Descartes amb l'expressió *res cogitans*, l'ésser indeterminat. Descartes, cosa que ja hem explicat al capítol 2, i, ara, ens hi tornem a referir, reproduiria intel·lectual o reflexivament, l'experiència que el primer home degué simplement viure. Amb l'exercici del dubte, recollit a les seves *Méditations métaphysiques*, és cosa sabuda, posa en qüestió la versemblança de les dades aportades pels nostres sentits, i, fins i tot, en el que s'anomena dubte hiperbòlic, qüestiona les veritats matemàtiques en què s'haurà de basar, nogensmenys, la nova ciència mecanicista que vol establir en substitució del paradigma aristotèlic. En procedir d'aquesta manera, el filòsof francès, format, com ja hem destacat, al col·legi de *La Flèche*, dirigit per jesuïtes<sup>531</sup>, buscaria

---

<sup>529</sup> Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Chap. I, «Les Rationaux» (2005).

<sup>530</sup> Per això, nota el nostre autor: «l'heroi de Bergson està en funció del seu món. La seva existència i els seus actes només es justifiquen si contribueixen a la creació d'un ésser moral.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, p. 22.

<sup>531</sup> Salvi Turró en el seu llibre *Descartes. Del hermetisme a la nueva ciencia* explica que els jesuïtes de *La Flèche* eren enemics declarats del universitat de la *Sorbonne* en la qual s'impartia un ensenyament de tradició aristotèlica. Els jesuïtes, segons l'autor del llibre, haurien adoptat un saber més pràctic que veuria



fonamentar aquell nou model científic. I allò que troba com a fonament és el jo, en tant que subjecte de pensament i de llibertat, de llibertat de creació. És el jo que es distingeix davant el no res<sup>532</sup>: en idèntica experiència a la que degué tenir l'home a l'albada de la història. La comesa que el filòsof dugué a terme en el terreny del pensament pur anava en la mateixa línia que la que Copèrnic emprengué en el terreny aplicat de l'astronomia. Si, el segon, impulsant la teoria heliocèntrica, donava per pressuposat l'eliminació del deix antropomòrfic de la concepció anterior –recordem basat en un sistema solar amb la terra al centre i en la distinció d'un món sublunar i un altre de suprallunar–, Descartes, amb la noció de *res extensa*, li oferí el marc, mitjançant la concepció mecanicista del món, que el primer pressuposava, i, això, fonamentant-ho, com hem dit, en la lliure capacitat de creació del jo. L'astrònom i el filòsof apuntalaren una nova manera d'entendre el cosmos pel qual aquest podia ser tot ell comprés des de la raó. Això és el que Galí vol dir quan afirma que la missió de Crist fou, precisament, la de donar a l'ésser humà tots els drets sobre la terra. Aquest no havia d'habitar en les estàtues, com els déus pagans grecs, ho havia de fer en el cor dels homes.

A Descartes, si ens deixem portar de la mà de Galí, l'acompanyà el sensualisme de Locke. Quin és, però, el lligam que hi veu? Ambdós filòsofs contribueixen amb la seva obra a que el subjecte humà es faci amo del tros cedit per Déu. El sensualisme implicava suprimir les idees innates de la ment humana. Descartes, amb elles, explica Galí, mantenia el nexa entre la *res extensa* i la *res inextensa*. «En el pla estrictament filosòfic entre Descartes i Kant i a part de la figura isolada de Spinoza no sé veure cap altre esdeveniment susceptible d'influir en la marxa moral del món com no sigui l'aparició de Locke. La transcendència de Locke radica en el fet d'haver-se situat

---

de les fonts del Renaixement. Aquesta és una tesi que encaixa perfectament amb les afirmacions que Galí fa al voltant de l'orde jesuític, en el sentit que, davant la crisi de la institució, prengueren el timó per aconseguir els nous temps i en el sentit també que el seu ensenyament anava adreçat només a unes élites escollides, deixant per a altres la tasca de formar el poble. A Salvi Turró, *Descartes. Del hermetisme a la nova ciència*, Parte Segunda, «La tradición heredada», ed. Anthropos, Barcelona, 1985.

<sup>532</sup> Salvi Turró recorda que les *Méditations* estan estructurades i compleixen l'objectiu que Sant Ignasi va establir per als exercicis espirituals. Ja hem notat en la cita anterior que Descartes va estudiar a un col·legi jesuític. La finalitat de tals exercicis, diu Turró, era «purificar l'ànima del comerç mundà i elevar-la a la contemplació d'allò purament espiritual.» D'aquí que afirmi, una mica més endavant, que la composició d'aquest text «recorda la “nit fosca de l'ànima” de místics i cabalistes del naturalisme.» És una al·lusió que no podem deixar de retrotreure ja que ens presenta un Descartes que confirma la idea dels herois de la moral oberta de Bergson, i la de Galí quan fonamenta el coneixement en una actitud adreçada envers el gratuït. A Salvi Turro (1985:418). Vegeu també, sobre aquesta qüestió, l'estudi de Joan Albert Vicens, *Meditació i metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic*, ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

francament i íntegrament en el pla de l'extens tallant el cordó umbilical de l'innatisme que Descartes servava com a darrer lligam metafísic entre l'extens i l'inextens.»<sup>533</sup> Galí es refereix a la idea de l'ésser infinit que, segons el filòsof francès, no procedia dels sentits i garantia la possibilitat de considerar les coses des del punt de vista de Déu, el seu Creador, i no només això, ja que en la mesura que el filòsof en prova la necessitat de l'existència, junt amb el punt de vista purament teòrico-cognoscitiu, dialèctic en Kant, tal idea, –a diferència del mateix filòsof prussià–, redunda en una dimensió pràctica per la qual la veritat de la ciència té el seu recolzament en un acte moral, en un acte de llibertat absolut. Així, posant Déu a la base, Descartes, fixa un límit al coneixement, un límit que l'humanitza, i que obre la possibilitat a considerar-lo en benefici de les persones. Perquè si, com hem explicat en diverses ocasions, el coneixement reposa en un acord intersubjectiu –i ha de ser així perquè es parteix del jo–, i aquest ve avalat per l'ens diví –que no enganya i que és bondadós– dit acord només pot suposar un bé en el sentit moral del terme<sup>534</sup>. L'existència de Déu fa que la llibertat pugui crear un ordre de realitat –sigui el fonamentat en les matemàtiques– en relació amb el qual els homes convinguin en funció d'un ideal d'humanitat, de manera que el buit existencial en què es descobreix la raó pugui ser omplert amb substància humana. Salvi Turró, amb el seu treball sobre Descartes, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, ens ve en ajut per aclarir això que diem respecte del particular lligam que les idees innates suposen entre la *res extensa* i la *res cogitans*. Segons la seva opinió, que resulta coincident amb la que manifesta Galí, per a Descartes «l'absolut només es pot predicar de Déu, l'home és finit i limitat, té, així doncs, vedat fer discursos sobre la infinitud. Per aquesta raó la ciència, la tècnica i el progrés no poden convertir-se en l'absolut, en la totalitat, sinó que

---

<sup>533</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 100. Sobre el pensament de John Locke, cal acudir al text de Jordi Ramírez Asensio, *Les arrels escèptiques i providencialistes del pensament contemporani*, Edicions Universitat de Barcelona, 1998.

<sup>534</sup> Descartes a les meditació tercera de les seves *Méditations métaphysiques*, corroborant l'argumentació de Galí, explica«[...] si la realitat objectiva d'alguna de les meves idees és tal, que conegués clarament que no és en mi ni formalment, ni eminentment, i que per consegüent, no en puc ésser per mi mateix la causa. D'això se'n segueix necessàriament que jo no sóc pas sol al món, sinó que hi ha alguna cosa que existeix i que és la causa d'aquesta idea.» En la quarta meditació establirà el filòsof que l'engany fora una estratagema que demostraria feblesa, cosa que no convé a la idea de divinitat. R. Descartes a *Méditations métaphysiques*, III, p. 34 i p. 44; trad. cat., Robert Veciana i Tormo, *Meditacions metafísiques*, III, Edicions de 1984, Barcelona, p. 104 i p 116, respectivament.

han de reduir-se a la modesta condició de sabers que fan més portable la vida humana.»<sup>535</sup>

De l'absolut diví n'hauria tallat el cordó umbilical Locke en descartar la possibilitat de les idees innates. Certament, Descartes no parla de l'Amor cristià. Partint de la raó o del pensament, la del filòsof francès constitueix una versió que el català anomenaria intel·lectualista perquè la seva aproximació a l'ens diví es produeix des del coneixement<sup>536</sup>; cosa, que, d'altra banda, no li impedeix de reconèixer, al mateix temps, que en aquell la raó és considerada una capacitat posada al servei de la conciliació de l'home amb el món, i, d'acord amb això, al servei de l'entesa entre els homes en funció d'una idea que en demana la seva elevació<sup>537</sup>. Per això, comentant l'obra de Merleau-Ponty, pot afirmar que «la filosofia del segle XVII és a dir del segle que Galileu encapçala i clou Newton i que ennobleixen les grans figures de Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza i Leibniz [el filòsof de qui fa el comentari] parla del Gran

---

<sup>535</sup> A Salvi Turró, *Descartes. Del hermetisme a la nueva ciencia*, Parte Tercera, “El sujeto del conocimiento”, “El tema de lo absoluto”, ed. Anthropos, Barcelona, 1985; p. 423. Del mateix autor hi ha recentment publicat, *Descartes. Llibertat i generositat. Textos morals*, Proteus Editorial, Barcelona, 2010.

<sup>536</sup> Perquè descuida la consideració de l'Esser diví com a Amor. En aquest sentit, ens sembla pertinent reproduir el següent fragment, extret de La deshumanització del món, pensem que resulta aclaridor d'això que diem. «Pel que jo sé de fenomenalisme i d'existencialisme l'altre home en aquestes filosofies és tingut en compte, però són encara massa intoxicades d'intel·lectualisme per a donar al factor altre home tota la importància que li pertoca. Fins Merleau-Ponty que vaig seguint en aquestes meves velleses en anorrear l'intel·lectualisme és entacat d'intel·lectualisme. Potser per això no troba l'altre home de bell antuvi sinó una mica tard i no a primer terme com es mereix. Ara bé, en escometre l'altre home em trobo amb la dona i se'm presenten aspectes i factors que són capaços de trasbalsar tot el meu quadre de constants humanitzadores fins al punt que sense la dona no tenen fonament ni explicació plausible. En el principi podríem dir hi hagué la dona –no hi hagué, hi ha perennement– la dona. I amb la dona ens trobem amb la constant més humanitzadora de totes: l'amor. Ni el fenomenalisme ni l'existencialisme entacats, emborratxats d'intel·lectualisme el tenen en compte.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 6.

<sup>537</sup> Coincidint en això que diem, Salvi Turró exposa que «el jo cartesià és, en darrer terme, allò que fonamenta una ciència hel·lènica al servei de tots i cadascun dels homes que, en tant que homes, també diuen el món perquè són uns altres “jo”.» Salvi Turro, *Descartes. Del hermetisme a la nueva ciencia*, Parte Tercera, “El sujeto del conocimiento”, “La analítica de la subjetividad”, ed. Anthropos, Barcelona, 1985; p. 411. Pel seu costat, acceptant que Descartes no fa motiu de recerca filosòfica la moral, tanmateix, argumenta que aquella sí contempla una finalitat d'aquest segon tipus. En aquest sentit explica que «la loi (dont Descartes n'éclaire pas l'origine) nous oblige à remplir une tâche (devoir) à laquelle nous sommes tous voués: c'est le maniement de la nature (moyen) pour le confort, le plaisir, et la conservation de la vie (fins-biens biologiques). La philosophie, la science deviennent des outils (instruments) pour atteindre ces biens. A partir de cette morale non fondée philosophiquement, mais acceptée comme quelque chose qui va de soi, le projet cartésien se voit reformulé: finalement l'intention de Descartes est d'employer toute sa vie aux recherches médicales. Dans cette tâche il est, lui, irremplaçable parce qu'elle constitue sont projet et son devoir, sa vocation (VI, 72, 1., 16-18). Mais étant donné, que, pour que son oeuvre propre arrive à être utile à la société, il faut d'innombrables et coûteuses expériences, Descartes fait appel à l'aide économique.» Norma Fóscolo de Merckaert, “Les trois moments moraux du Discours de la Méthode”, “Projet de vie, morale de la recherche et morale par provision”, *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1975, Volume 73, Numéro 20 p. 607-627; p. 623.

Racionalisme, o sigui del racionalisme que encara es preocupa del cos i de l'esperit, de com actuen l'un damunt de l'altre, què els lliga, etc. Problemes que el racionalisme científic dels segles següents fins al redreçament actual, van suprimir del tot. Amb dos cents anys n'hi va haver prou o n'hi ha hagut prou per perdre de vista els substrats que constitueixen el domini privilegiat de l'amor.»<sup>538</sup>

Al jo, «que dubta, que concep, que afirma, que nega, que vol, que no vol, que imagina i que sent»<sup>539</sup>, Descartes li ofereix un punt d'ancoratge que és Déu. Copsat com a negativitat del cantó cognoscitiu, té una vessant moral ineludible: no enganya. Allò que l'home individu afirma de la realitat, la seva realització com a espai geomètric, per tal com s'assenta en tal idea –en virtut de la qual, tornem-ho a dir l'individu s'obre a l'altre– no pot no ésser. El filòsof salva la veritat, i, per la mateixa causa, salva l'home concret. Per què? Perquè Déu m'assegura que, si elevo la mirada a Ell, cosa que vol dir l'ànima, i em situo en la seva perspectiva, la de l'Home, l'objecte, altrament, el cos, és<sup>540</sup>. Hi juga aquí un concepte de veritat entesa, no com a adequació a una realitat que es trobaria, feta i acabada, «en si» i, per tant, enllà del subjecte, sinó, com van descobrir Sòcrates i Plató, i com li agrada de pensar-ho a Galí: la veritat en tant que forma d'aglutinar els homes. Això fora, precisament, el que Locke posaria en perill si, en efecte, negués l'origen diví de les idees. Fent procedir tot el coneixement de l'experiència –fins i tot el de Déu–, el filòsof anglès privaria l'home d'un autèntic món moral, l'inextens de Descartes, de manera que, d'acord amb el que hem anat explicant, per tal com aquest món moral és el que ens garanteix considerar les coses des de la perspectiva de l'altre, es limitaria la capacitat de relligar els homes al fet de viure la mateixa experiència: tots seríem un. Aquest punt de vista constitueix una de les causes de l'escepticisme que es desprèn de la seva teoria del coneixement. Les imatges que la ment es forma a partir de les dades sensibles no ens permeten determinar l'essència de la cosa percebuda, ja que, per a determinar-la, fora necessari unificar tots els punts de

---

<sup>538</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 39.

<sup>539</sup> René Descartes, *Méditations métaphysiques*; trad. cat., Robert Veciana, *Meditacions metafísiques*, Edicions de 1984, Barcelona, 1995, p. 91.

<sup>540</sup> Al respecte Norma Fóscolo de Merckaert, assenyala, comentant el passatge de la sisena meditació en què el filòsof francès parla de la unió entre ànima i cos, que «[...] cette union nous avons une évidence immédiate par le moyen du sentiment qui est soutenu et garanti par l'inclination naturelle. Celle-ci, garantie à son tour par la bonté de Dieu, introduit au niveau de la conduite vitale une finalité pratique, qui rend possible la recherche de ce qui nous est vitalemment utile.» Norma Fóscolo de Merckaert, “Les trois moments moraux du Discours de la Méthode”, “Projet de vie, morale de la recherche et morale par provision”, *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1975, Volume 73, Numéro 20 p. 607-627; p. 625.

vista que hi poden haver sobre aquesta. Caldria determinar la unitat de relació, el substrate ideal a través del qual es relacionen<sup>541</sup>. D'aquí que la seva concepció del coneixement sigui qualificada –el mateix Galí ho fa– de psicologista. Les úniques idees en les quals, d'acord amb el que dèiem, es produiria una unificació dels punts de vista, i que així demostrarien ser objectives, són les anomenades pel filòsof anglès idees simples –les qualitats primeres en què, precisament, es basa la física mecanicista de Descartes: figura, extensió i moviment–, que, o bé es trobarien en els cossos i serien reals, o bé conformarien els elements d'un llenguatge universal. És per aquest mateix motiu, que, en opinió de Galí, Locke es situa «francament i íntegrament en el pla de l'extens», perquè amb la seva concepció de les idees, l'home deixa de ser un ésser moral. L'ha de concebre com un mer mecanisme, actuant d'acord amb les lleis dels cossos. Lleis que és deriven de la consideració de la natura com a *res extensa*. «En realitat Locke no va ser un filòsof», afirma el pensador català, «sinó un mecànic del pensament.»<sup>542</sup>

El filòsof anglès, doncs, hauria donat un pas més en la direcció de fer de la construcció d'un món habitable un assumpte totalment humà. Un pas més en la direcció que el corrent humanista ja indicava, però aprofundint en la falla que aquest ja patia –i que, de fet, atenent a la narració del Gènesi sobre el pecat original, l'home pateix sempre en tant que home–, a saber, el desig d'assolir el coneixement absolut. Passat a termes de l'època que ens trobem, segle XVII: l'absolutització de la raó i, així, la indiferència, quan no el menyspreu, de l'estimar i de la vessant pràctica del saber. Locke, fent *tabula rasa* de tot el món moral, encetaria la via per tal de poder desenvolupar el coneixement del món des de les soles capacitats humanes, és a dir, com un mer procés mental. «Locke completa l'obra de Bacon. L'un en el camp de la lògica i l'altre en el camp de la

---

<sup>541</sup> Pel que fa a això Jordi Ramírez, al seu llibre *Les arrels escèptiques i providencialistes del pensament contemporani*, argumenta que el filòsof anglès es manifestaria escèptic en quant a la possibilitat que el coneixement humà cossi les essències –i, així, les idees– de les coses. Això concordaria amb la tesi de Galí, segons la qual el coneixement no compleix per ell sol la ressenyada funció re-solidatadora. No obstant això, Jordi Ramírez matisa aquesta afirmació tot indicant que Locke recuperaria aquesta funció adscribint-la al llenguatge, d'una manera, doncs, que també podria fer seva Galí. «La conclusió de tot plegat», exposa el primer, «és ben clara: com que no varia el principi que el nostre coneixement està emplaçat al nivell de l'essència nominal [creació de l'enteniment], queda descartada de forma absoluta la possibilitat del coneixement de l'essència de Déu, de la mateixa manera que roman descartada de manera absoluta la possibilitat del coneixement de l'essència d'una mosca o d'una abella.» J. Ramírez, *op. cit.*, p. 69.

<sup>542</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 100.

psicologia *avant le mot*, forneixen a l'home foragitat del Paradís i condemnat a guanyar-se el pa amb la suor del seu front, els instruments estrictament precisos per a la investigació científica estrictament terrenal. A partir d'aquest moment els mètodes d'investigació no se'n separaran ni un mil·límetre convençuts, i no pas sense molta part de raó, que només seguint-los estrictament la ciència del que és terrenal i pertany al món extens pot ésser complidament isolada o complidament assolida.»<sup>543</sup> De manera que l'home es llança a experimentar: «Als països nòrdics la dèria s'havia estès amb veritable fúria. A Anglaterra sorgia la *Royal Society*. Huyghens al voltant dels rellotges i els telescopis, inventava les primeres màquines intel·ligents; Pascal encara més amb la màquina de calcular i el càlcul de probabilitats. Leeuwenhock feia miracles d'observació amb les lupes; Guericke operava amb la pressió atmosfèrica i inventava la màquina neumàtica que va fer tan d'enrenou. Però això no era prou. Els pensadors d'aquell segle duen l'eina del càlcul i l'ull del microscopi i l'enginy experimental molt més enllà. Els metges ja no s'acontenten amb desossar: van a cercar les fonts de la vida en el cos de l'home i Harvey i Malpighi després de llargues, inacabables i pacientíssimes recerques assoleixen la descoberta total del sistema circulatori. I per últim Newton, seguint les petjades de Kepler i Galileu, s'arrisca amb l'univers i formula les lleis del seu mecanisme prodigiós com si es tractés d'un rellotge, semblants als que Huyghens manegava per a estudiar el temps i el que ell mateix havia estudiat per a la navegació. Locke, doncs, en la mateixa trajectòria, es va atrevir a precisar els rodatges del pensament. No va ser tan ambiciós com Hume que pretenia ser el Newton de la filosofia assentant-la damunt d'unes lleis inatacables com les que Newton va deixar fixades per al món físic, però potser pel fet mateix que s'assemblés més a Huyghens que a Newton, cal reconèixer-lo enterament fill del seu moment, Com cal reconèixer que va tenir èxit que també el va tenir potser encara amb més motiu Condillac en traduir amb el seu robot ideal el sistema de Locke, a model netament mecànic.»<sup>544</sup>

Deu n'hi do el canvi de perspectiva sobre l'univers que, des de Copèrnic, s'havia dut a terme. D'una física organicista on els éssers s'ordenen segons fins morals, a una física de caràcter, com es destaca en la cita respecte del sistema de Locke, netament mecànica. Si el pensament protestant, amb Kant com a moment culminant, havia separat la moral

---

<sup>543</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 102.

<sup>544</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 101.

de la religió, Descartes i, de forma radical, Locke, haurien independitzat la naturalesa de la moral. «Els historiadors de la filosofia presenten el sensisme d'una manera massa senzilla, com si es tractés de la elucubració d'un senyor que va donar-se-les per aquest cantó. El gest de Locke per ell tot sol no hauria tingut la transcendència que li atribuïm en els destins morals del món. El fet greu, el fet considerable, és que quan Locke va treure el seu codi mental sensista, la mentalitat pensadora del món europeu ja hi estava decididament decantada. Es repeteix, doncs, el fenomen de l'èxit de Copèrnic. Es mantenia la fe religiosa com encara es manté molt més del que sembla, però ja no s'hi comptava per pensar.»<sup>545</sup> Suprimit el món moral, i, amb ell, el concepte de saber entès com a forma de saviesa o prudència, en què s'havia de fonamentar l'ordre social? Resposta: en les lleis naturals. Lleis que poden ser descobertes per mitjà de la raó, que no per l'enteniment, l'òrgan o capacitat que en Locke és responsable que el coneixement, tal i com hem vist, es produeixi a través del llenguatge de les qualitats físico-mecàniques; i, lleis, les naturals, que en el filòsof anglès, a diferència de Kant, encara impliquen l'actuació d'un legislador, Déu, que no és l'home, i que, per tant, reintrodueixen la moral com a sostén del llenguatge de les qualitats primàries, d'una manera que ens recorda Descartes. Aquesta apreciació, que trobem expressada en els treballs que Jordi Ramírez ha dedicat a examinar l'obra del filòsof anglès, matisaria, al nostre entendre, la idea de Galí abans esmentada, segons la qual Locke no comptaria amb la religió per pensar o que hauria tallat el lligam metafísic entre l'extens i l'inextens. D'acord amb això, si bé, eliminant les idees innates, ampliaria el domini sobre el qual l'home és sobirà, encara hi hauria en ell una apel·lació a l'existència de Déu, a pesar que d'aquest, atenent al seu postulat sensista, només se'n pugui tenir experiència a través dels sentits. També en Locke, doncs, segons Jordi Ramírez, l'objectivitat del coneixement queda assegurada, ja que Aquell fóra el creador del llenguatge a través del qual els homes coneixen físico-mecànicament el món. És per la seva intervenció, providencial, si seguim la interpretació d'aquest últim –i és curiós perquè és la mateixa que propugna el pensador català–, que en l'expressió d'una cosa, es pugui produir un acord universal, perquè sent-ne Déu el creador, tal llenguatge es fonamenta en el punt de vista de l'absolut. Com en Descartes, dit absolut no ens pot

---

<sup>545</sup> *Idem.*

enganyar, constitueix un garant moral del nostre coneixement<sup>546</sup>. Ara, certament, i en això duu la raó Galí, es tracta d'un creador que es manifesta en la naturalesa i del qual se'n pot tenir coneixement a través del llenguatge per ell mateix establert. «La concepció de Déu que té Locke», diu Ramírez, malgrat tot, «[...] no pot ésser equiparada amb la concepció de Descartes. Mentre que, aquest darrer, a la seva teologia, [...], defensa l'existència de dues esferes, la del diví i la de l'humà, que resten separades, segons l'anglès no existeix aquesta escissió. El seu Déu és un Déu que està plenament immers al món, situant-se en un pla de continuïtat amb la seva creació. Una continuïtat evident fins al punt que la teologia és jutjada com a ciència en el moment en què Locke assaja una articulació general d'aquestes, com una part de la física.»<sup>547</sup> Per tant, si ens quedem amb aquesta darrera afirmació, en termes generals el nostre autor no s'equivoca: Déu és la darrera baula del coneixement assolit per mitjans racionals, intersubjectius. Assegura la veritat, no enganya, però un cop definit així, no es considera la món moral que aquest Déu obre en els homes.

Abans de continuar, convé que diguem alguna cosa de Spinoza. Per què Galí considera aquest filòsof una figura isolada al costat de les de Descartes, Locke i Kant? La seva filosofia, considera el pensador català, trencaria amb la direcció presa pel pensament europeu després del canvi promogut al segle XVI. Direcció que, com hem vingut notant, ell la veu orientada a prescindir de Déu com a fonament del món humà, cognoscitiu i moral. Per al filòsof holandès, el no res que hem dit que es desvetlla a la consciència primitiva, el mateix no res en front del qual es distingeix el cogito cartesià, fins i tot el de Locke –perquè també ell, com Descartes, fa partir la seva filosofia d'aquesta experiència íntima–, per a Spinoza, tornem a ell, aquest no res constitueix, no

---

<sup>546</sup> Per a Jordi Ramírez, «la posició de Locke fóra propera a la de la tradició cartesiana que té el seu millor exponent en Arnauld. Segons aquesta, les idees es defineixen com entitats purament mentals que troben la seva validesa en el seu caràcter de pertanyents a un sistema semiòtic que ha estat instituit per la pròpia divinitat.» la noció de providència és l'altre eix principal que articula, al nostre parer, la filosofia de Locke. Ha estat sovint remarcat el paradoxal fet que l'originador de la filosofia empirista insereixi dintre del seu llibre sobre el problema del coneixement una demostració de l'existència de Déu concebuda a la manera racionalista, que sembla especialment deutora de les dues demostracions que Descartes exposà a la tercera meditació. [...] El Déu de Locke, com el Déu de Descartes, té un paper de garant epistemològic. De la mateixa manera que a les *Meditacions* de Descartes, a la demostració de l'existència de Déu segueix la de l'existència dels objectes exteriors. L'existència del coneixement sensitiu, recolza sobre aquest fet palès que segons el filòsof anglès constitueix l'existència de Déu.» J. Ramírez, "Providencialisme i escepticisme a la filosofia de Locke", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 3, 1989, pp 77-79.

<sup>547</sup> A. Jordi Ramírez, "Providencialisme i escepticisme a la filosofia de Locke", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 3, 1989, pp 77-79.



la matèria sobre la qual es poden projectar les idees –els punts de vista establerts en comú– que ens permeten comunicar-nos els uns amb els altres, sinó que s’identifica amb el mateix ésser de Déu. En ell, doncs, la consciència d’èsser, seria consciència de Déu directament, de manera que tots els actes que l’home pugui fer per a omplir aquest no res –totes les idees que hi pugui projectar–, no són sinó moments de la revelació del propi Déu, per la qual cosa no té sentit parlar d’un àmbit de la naturalesa, sigui la res extensa de Descartes, sigui el món fenomenal de Kant, com a quelcom autònom i separat del món moral, com és la tendència de la majoria dels filòsofs contemporanis al seu moment. El món sensible no és autònom perquè tot és moral, en una concepció que recorda molt a la de Hegel, i que, jugant amb la manera com hem definit la filosofia de l’esperit d’aquest últim<sup>548</sup>, bé es podria dir que en el cas de Spinoza, en lloc de veure’s la realització del món moral anant des de dalt, ho fa anant-hi des de baix, però perquè la matèria és esperit. Per això, la concepció d’aquest filòsof ha pogut ser considerada com un panteisme. Dins la seva filosofia, Déu esdevé racionalitzat, igual que en Hegel, el seu extrem oposat, i culminació de la tendència filosòfica que Galí detecta d’ençà del segle XVI, la raó és divinitzada. En un el pensament es converteix en mística racionalitzada, en l’altre, en raó mistificada. Tant el primer com el segon, ja sigui identificant la natura amb Déu, ja sigui identificant Aquest amb la raó, deixaran arraconat, com a element secundari, el món concret dels homes en tant que subjectes responsables i lliures. «Cal observar que Spinoza», explica el nostre autor, «no cerca la realitat de l’èsser isolant o sigui en el jo que pensa –no és subjectivista, per tant– sinó en l’èsser mateix partint del principi que el que pensa i el pensat són una mateixa cosa indissoluble. Més exactament, no parteix com Descartes del que pensa, sinó del pensat i per això el que el preocupa és l’essència o com en diu ell, la substància. D’aquí el seu panteisme i el seu determinisme absoluts.»<sup>549</sup>

---

<sup>548</sup> A capítol I, apartat 2.2. “Raó i enteniment, filosofia de la història”, subapartat 2.2.1. “Raó i enteniment en Hegel”.

<sup>549</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 99. Respecte de la moral, tal i com l’entén Spinoza, el pensador català explica: «Hi ha però una diferència capital entre el totalisme moral de Spinoza i el cristià. L’espinozià fonamentat en un món que s’identifica amb Déu i és per tant com Déu tot el que és i el que pot ésser, és un totalisme estàtic i d’equilibri, així com el cristià és de lluita i infinita aspiració. En aquest punt la moral espinoziana és semblant a la moral grega; consisteix essencialment en aconseguir el domini de les passions, i l’equilibri del *sage*. Heus aquí el bé sobirà al que cal aspirar. No és, com en la moral nascuda del cristianisme on és en la caritat o l’amor, és a dir, en l’activitat i la lluita benefactora i creadora que es forja la moral i es troba el bé sobirà que és activitat incessant. El món infinit de Spinoza és tan acabat i estàtic com el món finit –l’esfera eleàtica– dels grecs, i per això troba el repòs i el bé sobirà en l’assoliment de l’*ataraxia*, en el fons una mena de *nirvana*.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part IV, apartat 26, p. 100.

## 5.5. Rousseau, de l'Amor de Déu al sentiment de pietat: la terra dels homes

«[...] Després de Locke l'esdeveniment més notòriament trasbalsador d'aquests últims segles és aquell aventurer perdulari fill de Ginebra que va assolir la categoria de geni al marge de tota disciplina, esbrotant aquí i allà, tant en ordre a les experiències viscudes, com en el pla de les ciències o les arts, el que més li esqueia o li venia de gust. Parlo de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau, com Locke, és si no un producte, una emergència del món creat per la feta que Descartes va legitimar, amb el qual en aferrar l'home a l'extens, el desaferrava a tot el que venia de dalt i el tornava a la terra.»<sup>550</sup>

Rousseau serà, pensa Galí, qui tindrà l'honor de definir l'element aglutinant al voltant del qual s'haurà d'organitzar la societat que emergeix lligada a aquest procés d'apropiació racional del món per part de l'home, tant en els fets –recordem els descobriments científics, tecnològics i també geogràfics que protagonitza Europa des del període del Renaixement–, com també a nivell del pensament. Es tracta d'una societat, aquesta, a la qual Rousseau prestarà l'element d'aglutinació, que presenta uns caràcters molt similars a aquella en què van viure Sòcrates i Plató, i que, tot i que grans trets, seguint Galí, hem descrit en el capítol precedent. Colpida pel relativisme moral, que «havia pres forma en Montaigne», assenyala Galí i, malgrat tots els intents per trobar-li un seient en la raó en la forma de les morals laiques, afegim, ara, nosaltres, l'actitud entre escèptica i sorneguera respecte de la veritat «ho contaminava tot». Per què la veritat és Déu, però Déu no es pot racionalment demostrar. El seu ésser, com hem vingut dient, o bé ha de ser només objecte de creença, de fe, a l'estil del que pensen els reformadors protestants, o bé troba el seu lloc de manifestació en el terreny de la relació entre els homes. Al de Montaigne, s'hi ha de sumar, afegeix Galí, el relativisme «de Swift, com el de Montesquieu el de les *Lettres Persannes* i el de l'*Esprit des Lois*, però també el de Pascal que en les seves *Pensées* deia: “On ne voit presque rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat”. “Plaisante justice que une rivière ou une montagne bornent: *Verité en deçà des Pyrénées, erreur au delà!*”. És l'època, a cavall entre els segles XVII i XVIII, en què, d'acord amb Paul Hazard, sota

---

<sup>550</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, part IV, apartat 26, p 102. Cal notar en aquest punt que Galí ha tingut molt present el pensament de Rousseau ja en el marc dels seus treballs en l'àmbit de la pedagogia.

l'estela dels filòsofs racionalistes destaquen llibertins i lliure pensadors –les versions modernes de l'epicureisme i l'estoïcisme–. Racionalment descreguts els uns, creients estrictament racionals els altres<sup>551</sup>. «Se'n podria fer un llibre d'aquella crisi de la civilització, més ben dit, d'una civilització, la creada pel cristianisme en aquesta part del món que s'anomena occidental i que demanava ésser totalment reconstruïda. D'aquí, doncs, la possibilitat que un bon dia una Acadèmia (no la de París, sinó la d'un racó de província, la de Dijon, puix que el mal s'havia propagat i arribava molt endins) se li acudís presentar com a tema: “Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou à épurer les moeurs”?»<sup>552</sup> L'element aglutinant per a reconstruir l'ordre social, Rousseau el trobarà en l'ordre dels sentiments, concretament en el de pietat, la *pitié*<sup>553</sup>, que es presentarà com a substitut de la fe, la creença en l'existència d'un Déu que actua mogut per l'Amor o la Caritat. Creença de la qual, avisa Galí que, si bé només

---

<sup>551</sup> Dels primers diu Paul Hazard, «[...] les libertins n'ont pas de doctrine formelle. Ce ne sont pas de profonds philosophes, concédons-le, que ceux des petits soupers; comme bréviaire, ils se contentent souvent de feuilleter d'un doigt léger les Odes d'Horace; leur métaphysique est courte. D'où vient pourtant qu'ils inspirent tant d'inquiétude aux gardiens de la pensée orthodoxe? Justement, c'est qu'ils manquent de sens métaphysique. Leur nature est spontanément rebelle, indocile et obstinée; leur culture aristocratique ne fait que renforcer leur doute. Ils sont pareils à mille petits ruisseaux agiles, que l'on rencontre partout dans les domaines de l'esprit, et qui iront grossir le fleuve de l'incrédulité. Intelligence qui prétend penser par elle-même, volonté qui refuse de se laisser réduire, ce ne sont pas de profonds philosophes, mais des «philosophes», déjà; des gens pour qui le mystère n'est jamais qu'une énigme déchiffirable; et, s'ils ne la déchiffrent pas, ils cessent de la considérer, peu leur importe; ils vivent à côté de la religion, non pas en elle. Puisque ténèbres il y a, et puisque nous ne pouvons les dissiper, profitons du moins de cette vie mortelle; goûtons élégamment les plaisirs qu'elle offre; et puis cédon au destin. Abandon moral, peut-être, interprétation qui n'est qu'un pis-aller, mais parti qui a séduit alors beaucoup d'esprits qui n'étaient pas vulgaires.» I dels segons explica que «le premier qui ait proclamé ces définitions de la libre pensée fut Anthony Collins; d'abord dans des écrits de polémique; ensuite, et d'une façon plus détaillée, dans son discours fameux sur la libre pensée: *Discourse of free thinking*, en 1713. Alors le mot *freethinker* et le mot *libre penseur* prirent droit de cité parmi les hommes. Il y eut un gentleman reconnu comme tel, jadis élève à Eton, étudiant à Cambridge, possédant, ainsi que l'écrit Locke, une maison à la campagne, une bibliothèque à la ville, et des amis partout; irréprochable dans sa vie; tout plein de cette *respectability* que ses compatriotes considèrent comme la première vertu sociale; il y eut un gentleman pour recueillir l'héritage confus des libertins et des déistes, et pour extraire définitivement les volontés et les principes qu'il contenait. Ce fut vers ce temps-là que les libres penseurs commencèrent à représenter la mode et le bon ton; et à prendre en pitié, à tourner en ridicule, les croyants de toute espèce, qui conservaient pourtant le nombre et le pouvoir. Paul Hazard (2005:88-89 i 2005: 186).

<sup>552</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 103.

<sup>553</sup> «Disposició pròpia a éssers tan dèbils i subjectes a tants mals com ho som nosaltres, virtut tant més universal i útil a l'home, per tal com precedeix a tota reflexió, i tan natural, que encara les mateixes bèsties donen a vegades mostres sensibles d'ella.» *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Éditions Gallimard, 1969, p. 84. «Mandeville ha comprés bé que amb tota la seva moral els homes no haurien estat sempre més que monstres, si la naturalesa no els hagués donat la pietat com a recolzament de la raó; però no ha vist que d'aquesta sola qualitat es deriven totes les virtuts socials que vol disputar als homes. [...] Efectivament, la commiseració serà tant més enèrgica, com més íntimament l'animal espectador s'identifiqui amb l'animal que pateix. Ara, és evident que aquesta identificació ha hagut de ser infinitament més íntima en l'estat natural que en l'estat de raciocini. La raó engendra l'amor propi i la reflexió la fortifica; és ella la que reconcentra l'home en si mateix.» *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Éditions Gallimard, 1969, p. 85.

«alguns l'havien perduda i ho proclamaven», «eren infinitament més en tots ordres els que la conservaven amb una esma més o menys clarivident. En canvi era absolutament cert que la fe no emplenava la vida.»<sup>554</sup> Sobre aquell sentiment, sentiment natural, doncs, l'individu havia de tenir la capacitat d'obrir-se a la circumstància de l'altre, sobreposant-se a l'amor de si –l'equivalent a l'instint de conservació–, el segon sentiment natural de què estan dotats, segons Rousseau, els homes. L'empenta que duria a la formació de la societat, i que, d'acord amb Galí, permetria la instauració d'un cosmos, d'un ordre humà –en paral·lel, i, potser hauríem de dir que en contestació, a la perspectiva abstracte de la ciència mecanicista–, provindria del primer dels sentiments que, en tant que natural, faria de la ressenyada empenta una força procedent de la natura: «premier sentiment relatif qui touche le coeur humain selon l'ordre de la nature», afirma l'autor de l'Emili<sup>555</sup>. «Rousseau», diu Galí, «a través del sentiment va tornar a donar a les pedres, a les aigües, als arbres, a les muntanyes, als meteors que els déus pagans i els sants cristians havien abandonat, algun sentit que transcendia la limitada realitat material a què les condemnava la freda mecànica de les llums.»<sup>556</sup> No hi hauria, doncs, com a causa de la manifestació d'aquest sentiment de pietat, l'experiència del buit o de manca a que es refereix el nostre autor per a explicar el desig de lligar-se a l'altre. O, en tot cas, el buit no vindria provocat per un estranyament. Malgrat que Rousseau descriu l'estadi salvatge com aquell en què els individus viuen aïllats, no s'al·ludeix a un trencament amb l'ordre natural com a explicació del nou estat de coses, quan aquests s'agrupin per a establir embrions de societat. De fet, el filòsof ginebrí, en el seu afany per mantenir el caràcter espontani del sentiment assenyalat arribarà a dir que, fins i tot, els animals en disposen. D'altra banda, és, quan ja trobem l'home vivint en la companyia de l'altre, que la *pitié* passarà, de ser una afecció per la qual no suportem el dolor del pròxim, a ser una afecció que ens condueix a buscar la seva felicitat, és a dir, a lliurar-nos-hi d'alguna manera, una cosa molt propera ja a l'amor o la caritat cristiana. La *pitié*, entesa així, haurà de contrarrestar l'impuls, com hem dit, igualment natural, de l'amor de si, que, mentre l'home viu tot naturalment, té efectes beneficiosos, perquè topa amb el límit de l'instint, però que, en abandonar la situació d'aïllament i viure amb els altres, es tornarà amor propi –no només el mourà la

---

<sup>554</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 104.

<sup>555</sup> J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, "L'éducation de l'être moral", Flammarion, 1966, p. 289.

<sup>556</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 111.

preocupació de si, sinó la de que els altres el reconeixin per davant d'ells mateixos: el «vanitat de vanitats»— desapareixent tota limitació d'ordre espontani, és a dir, donant lloc al que Galí anomena «insaciabilitat material»<sup>557</sup>. Adonem-nos que, amb aquesta explicació, història hipotètica, del mateix gènere que la que ens proposa Galí en parlar de l'origen de la consciència –vegeu, sobretot, el nostre capítol 2–, Rousseau està oferint una versió secular del Gènesi bíblic. Lògicament, en la seva narració la consciència de pecat no és allò que explica l'aïllament dels homes, ni tampoc el fet de la seva agrupació. No hi ha, com en en Galí, concepte de salvació relacionat amb l'acte de constituir la societat. El pecat, si de cas, apareix després, precisament amb l'aparició de l'ens social<sup>558</sup>. A Rousseau, donat que no fa intervenir l'element transcendent, no li quedarà més remei que postular l'atzar –contrapart secular d'allò que anomenem la Providència– com a factor desencadenant de totes les capacitats i virtuts de l'home, incloent-hi la tan referida pietat. D'entre les que es manifesten amb el pas a la vida en societat destaca l'afany de perfecció, la qual, implicant la llibertat i la reflexió –i, així, la raó–, desencadenaria el desenvolupament de les arts i les tècniques i, en conseqüència, de la civilització. Totes elles, però, pressuposarien el fet fonamental de l'adveniment de la consciència, fortuït, com hem assenyalat, en el cas del filòsof ginebrí. Abans d'aquest fet, i mentre dura el temps de l'edat de la d'innocència romandrien adormides, en estat virtual, diu Rousseau<sup>559</sup>.

Ara bé, què és allò que es juga exactament en Rousseau, des del punt de vista de Galí? Què tenen a veure Descartes, Locke i, fins i tot, Kant amb el filòsof ginebrí? Doncs que en aquest procés de d'adquisició d'autonomia de l'home, de l'home respecte de Déu –procés, un cop més, d'origen genuïnament cristià, recordem la redempció transmesa pel Crist–, Rousseau hauria acabat substituint l'ens diví, fent de l'amor cristià, un sentiment, com he notat, d'ordre natural. Si Descartes, amb la noció de *res extensa*,

---

<sup>557</sup> Per això, Rousseau afirma de la *pitié* que es tracta «d'un principi que havent-li estat donat a l'home per a suavitzar, en determinades circumstàncies, la ferocitat del seu amor propi o el desig d'autoconservar-se abans que nasqués en ell aquest amor que tempera l'ardor amb que mira pel seu benestar per mitjà d'una repugnància innata a veure patir al seu semblant.» Rousseau (1969:86).

<sup>558</sup> No és estrany, doncs, atenent a això, que s'hagi vist en Rousseau un inspirador de les doctrines o teories polítiques de caràcter anarquista.

<sup>559</sup> «Facultat que, amb l'ajut de les circumstàncies, desenvolupa successivament totes les altres, i resideix en nosaltres tant en l'espècie com en l'individu.» I: La perfectibilitat, les virtuts socials i les altres facultats que l'home natural havia rebut en potència no podien de cap de les maneres desenvolupar-se per si mateixes, calia el concurs fortuït de causes alienes que podien no haver aparegut mai i sense les quals l'home haguera romàs eternament en la seva condició primitiva.» Rousseau, J.J. (1969:92)..

deixà preparat el món per a que els homes el puguin treballar i utilitzar, en funció dels seus interessos i necessitats; si Locke feu del pensament un acte de naturalesa purament material, extensiu, és a dir, psicològic, sense l'afegit de la transcendència –almenys, cal acceptar que, si bé creu en l'existència de Déu, la seva idea, com totes les idees, es deriva també de l'experiència–; i, si Kant fa independent, racionalitza la moral; Rousseau dóna el pas de concebre un saber pràctic, de les relacions humanes, sense Déu. A la X de l'agnòstic prussià, Kant, ell hi eleva la veu del sentiment<sup>560</sup>. En aquest sentit, crida l'atenció Galí, el ginebrí, començaria l'època del romanticisme. «Rousseau en proclamar la primacia del sentiment obre la porta a l'actitud romàntica davant la vida.»<sup>561</sup> En què consisteix aquesta actitud? En l'acostament a la natura o, el que ve a ser el mateix, en el seu cas, en l'abandonament de la raó. La filosofia de Rousseau constitueix una reacció al racionalisme mecanicista i intel·lectualista que, des de Descartes, pel que fa al coneixement, i des del protestantisme, pel que ho fa a la moral, anava guanyant terreny. L'acostar-se a la natura significava superar els límits de la raó, per a trobar-hi no el transcendent, no ens confonguem, sinó el contrari d'allò que Rousseau considera una raó transcendentalitzada, és a dir, una naturalesa també transcendentalitzada. Per a Galí, El filòsof de Ginebra hauria estat un bon intèrpret dels temps, sense que amb això vulgui dir que tenia raó, o tota la raó, en allò que afirmava. Ara, la solució que hi dona encara havia de fer més evident el sentit que prenia el pensament a l'Europa de la Il·lustració: l'escac mat a Déu. Era aquest el significat darrer de la Crucifixió? ens preguntem nosaltres interpretant el savi català. «Rousseau, doncs, en proposar el sentiment com a contingut vital immediat no feia més que emplenar un buit i en certa manera satisfer una necessitat que tothom sentia en una mena d'asfíxia.» És, al nostre entendre, la raó ensuperbida. «Potser encara menys», continua la seva reflexió a l'entorn de Rousseau Galí, «potser no féu més que donar forma a alguna cosa que ja començava a practicar-se –en pintura a base de l'exaltació de la naturalesa amb una mena d'amor panteïsta que els clàssics italians (amb excepció de Leonardo) desconeixien; en literatura a base del gènere pastoril que dóna naixença al tendre a França i a Anglaterra a la bonhomia de Goldsmith i al sentimentalisme franc de

---

<sup>560</sup> Rousseau, com molt bé diu Galí, era deïsta. La seva era una concepció de Déu que nega tota influència d'aquest en el món més enllà d'ésser-ne la causa primera. A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Segon apèndix per Diderot, p. 136-137.

<sup>561</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 105.

Richardson.»<sup>562</sup> No és el panteisme de Spinoza, de qui Rousseau consideraria un representant del racionalisme imperant a Europa. En aquest el panteisme significa que pertot hi ha Déu. En Rousseau, al contrari, que pertot hi ha natura. I ja és ben curiós, i no menys significatiu, el trajecte seguit pel pensament europeu d'ençà que va quallar la idea que amb Crist s'havia realitzat la promesa de la redempció del pecat feta a als pares del llinatge humà. Un trajecte que, tal i com hem procurat anar mostrant, s'inicia en veure la raó com un mitjà a disposició de l'home per a fer-se lliure tot governant la natura, i que arriba, al moment en què ens trobem, la França del XVIII, desitjant un retorn a la natura per a escapar del despotisme de la raó. A ben segur, pensem nosaltres, i pensem que pensa Galí, que en aquest procés la virada de l'Església no es pot menystenir gens.

«Rousseau, com Locke, és si no un producte, una emergència del món creat per la feta que Descartes va legitimar, amb el qual en aferrar l'home a l'extens, el desaferrava a tot el que venia de dalt i el tornava a la terra. Tot l'ordre institucional que depenia de l'inextens, és a dir, que derivava dels valors sobrenaturals com la religió o simplement formals, esdevenia suspecte. La civilització per tant era processada, procés que Paul Hazard oblida de mencionar, almenys com a cap de capítol, al costat del procés del Déu dels cristians. Ja feia anys que això durava. Va començar i tot abans de Descartes, amb Rabelais i Montaigne quan exalten com a norma moral l'obediència a les lleis de la natura. Era el procés de la civilització –la d'aquells moments– perquè s'anava imposant la necessitat d'estructurar una societat nova o d'estructurar la societat d'una altra manera. Tornem a dir que això venia de lluny: liquidació del feudalisme polític, creació de les grans monarquies, eixamplament del món econòmic, etc., i per damunt de tot la creació d'un saber terrenal d'innegables eficàcies malgrat prescindir de la teologia o perquè prescindia d'ella. D'aquí la dèria d'anar demanant a la natura les lleis institucionals que fins aleshores havien estat rebudes des de dalt o des del ja desconegut món inextens, dèria que va anar creixent fins a constituir la característica de la divuitena centúria creadora de la religió natural, del dret natural, de la moral natural... Hi van ajudar les relacions amb els pobles primitius que anaven estenent-se i excitaven la imaginació ressuscitant les fantàstiques edats d'or del viure senzill en contacte amb la

---

<sup>562</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 105.

natura; hi va ajudar en els medis socials on aquests canvis es cuinaven l'embafament de l'artificiosa vida versallesca, que viciava fins el més propi de la naturalesa [...].»<sup>563</sup>

I és en aquest punt que ens cal entrar en el terreny de l'educació. La construcció d'una nova societat basada en els sentiments demanava un canvi també en aquest àmbit, crucial per al seu sosteniment. Seguint amb aquest procés cristià de Déu, de progressiva retirada del transcendent, Rousseau capgirarà, com Copèrnic, l'ordre de les coses en el món de l'educació. Per a educar, caldrà, d'antuvi, posar l'atenció en la naturalesa de l'infant, en allò que és, abans de pretendre fer-ne un adult –allò que encara no és–. Caldrà descendir, del món ja constituït dels adults, al món que està per fer de l'infant, però, en realitzar aquesta acció –en això consisteix la novetat–, l'educador s'haurà de deixar guiar per l'ensenyat. «L'acostament a la natura en educació vol dir l'acostament a la matèria de l'educació o sigui l'infant. Vol dir, doncs, trasbalsar totalment l'ordre del món que anava de dalt a baix i no de baix a dalt. Aquest és el gran escàndol de l'*Emile* puix que amb els antecedents de la seva filosofia, aquell acostar-se a l'infant volia dir educar-lo seguint les lleis de la seva natura, no les lleis del món adult. En aquest aspecte el món heretat de l'edat mitjana i el món contemporani esdevenen oposats.»<sup>564</sup> Com que el món constituït dels adults no és sinó el món tal i com era vist des de l'autoritat de l'Església, «l'heretat de l'edat mitjana», donat que l'ensenyament depenia aleshores gairebé totalment d'aquesta, què volia dir educar en funció de l'infant? Volia dir adaptar aquest món, considerat encara ideal pels beneficis socials que comportava –això, tot i les crítiques de llibertins i lliure pensadors<sup>565</sup>–, a la natura espontània del noi. Tal cosa exigia introduir un principi dinàmic, de canvi i transformació, en la manera d'entendre la realitat (la natura és espontània), que ja no podrà ésser concebuda com un sistema fix, tancat i acabat<sup>566</sup>. Amb aquesta concepció, el seu ordenament s'haurà d'establir d'acord

---

<sup>563</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 103. Pel que fa a Paul Hazard, vegeu el que n'hem dit unes pàgines abans quan ens referíem a Descartes com l'introduïdor de la concepció del món basada en la física matemàtica.

<sup>564</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 105. En un altre lloc, el nostre autor fa la següent observació, que ens sembla pertinent d'esmentar aquí: «L'home, diu Rousseau, és bo sortint de mans de la natura; la societat el fa malbé i aleshores només es redimeix mitjançant un retorn a la natura. Un estat de gràcia: l'estat natural; una caiguda, la societat; una redempció, el retorn a la natura.» A. Galí, *El món moral*, apartat 8, p. 37.

<sup>565</sup> Vegeu, per a això, Paul Hazard a nota 549, p. 249.

<sup>566</sup> Des d'aquesta perspectiva es pot copsar el significat del canvi del concepte de cosmos del món antic i medieval, amb la seva referència als moviments regulars i a l'esfera d'estrelles fixes, al concepte modern d'univers infinit i resultat d'un conjunt de forces. Vegeu, per a això, Alexandre Koyré, *Del cosmos cerrado al universo infinito*, ed. Siglo XXI.



amb la força vital de les noves generacions. Així, argumenta el nostre autor, «en ordre a l'educació l'edat mitjana coneixia només el món teològic absolut i inflexible i en aquest món perfectament clos i arrodonit que ho deixava tot resolt era impensable que l'infant pogués tenir una personalitat pròpia o que es pogués incorporar a la vida social sense fèrules, ni cinyells i obeint a lleis pròpies de desenvolupament.»<sup>567</sup>. És, per això, que, Galí pensa que Rousseau fou un pensador revolucionari. Perquè el seu model d'educació, insistim, com Copèrnic, en astronomia, i com Descartes, Locke i Kant, en filosofia, dinamitava un món que s'havia fet vell. Aquest era el propugnat per l'Església. Com hem dit ja en més d'una ocasió, causa perplexitat, pensa Galí, que, en aquest moment de la història d'Europa, que no és sinó moment de la història del cristianisme, l'Església en lloc d'assumir el timó dels canvis, en coherència amb la vindicació del missatge evangèlic, per contra, els donà l'esquena. Més sorprenent, i més perplexitat causa tal fet, si tenim present que la raó fonamental per la qual aquell món s'havia envellit era, al parer del nostre autor, és clar, que ja no responia a l'ímpetu vital de la societat que l'havia de fer seu. Havia quedat depassat, que, en viva expressió de Galí, simplement vol dir que ja “no salava”: no omplia el buit de la llibertat. El defecte del sistema educatiu anterior és que tractava els nens com si fossin adults i transmetia una concepció del món inamovible. Sent una correcció d'això, el risc de la segona era concebre l'educació, al contrari que l'Església, com un mitjà d'enderrocar els coneixements sobre els quals s'aixecava el món antic o tota mena de coneixement, per tal com ja no es pot recórrer a Déu com a fonament. Una escola per a futurs llibertins i lliure pensadors? Calia tractar la ment de l'infant com una mena de pissarra verge – *tabula rasa*, a la manera de Locke–, sobre la qual es podria aixecar un món nou<sup>568</sup>. Quin món nou? Un on l'aglutinant de la societat residís en l'espontaneïtat dels sentiments i on el coneixement tingués el comandament de la raó<sup>569</sup>. D'aquesta manera un filòsof tant

---

<sup>567</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 105-106.

<sup>568</sup> Cal notar que ja Locke s'havia destacat fent un escrit sobre pedagogia on propugnava idees semblants a les de Rousseau. Des de darreries del segle XV», explica el nostre autor, «que es demanava una educació més acostada a les coses reals i més acostada als infants. I àdhuc se'n resolen problemes pràctics ben interessants. Locke en fa un dels seus *Essays*.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 106. L'escrit de Locke de què parlem es troba publicat en català amb el títol *Pensaments sobre l'educació*, Eumo Editorial, Barcelona, 1992.

<sup>569</sup> «La noble espècie humana ha vist que el mateix que la religió, el coneixement de l'infant era una magnífica eina política, i els pobres ocells engabiats en les escoles convertides en casernes han caigut indefensos en les urpes de la *child psychology* que n'ha pogut fer monstres a gratient. Monstres? Evidentment en aquells moments de reestructuració del món que encara duren, entestar-se a emmotllar els infants dins uns cànons que ja no responien totalment a la realitat era voler fer monstres –o és, podem dir en present. I diem és perquè el pedagog generalitza, i no seria pedagog si no afirmés que en educació la

poc susceptible de ser qualificat de catòlic com és Rousseau –religiosament parlant es declarava deista–, per allò de la Providència, adoptà un ideal cristià, encara que, certament, sense Déu. L'educació hauria de tenir per objectiu més important despertar la virtut en els nois i, sobre això, es desplegarien el raonament i la moral. Cal tenir en compte que, quan el pensador ginebrí se serveix del terme virtut, ho fa identificant-la amb la pietat: sentiment que, com hem destacat, encara que arrelat en la natura, porta l'individu a tenir com a fi de les seves accions la felicitat de l'altre. Rousseau, doncs, com Galí, com el cristianisme, posaria l'accent en la necessitat de despertar una actitud d'innocència, de lliure donació, com a límit i fi de la raó. Ara, aquesta actitud, ell, en lloc de veure-la exemplificada en el Crist, la trobaria en el salvatge primitiu, en la vida en contacte amb la naturalesa de la ruralia, i també en l'infant. En tot allò que es mantindria lluny del model de vida «versallesca» basada en el lluïment i la vanitat de l'amor de si. «Com es pot comprovar en l'esdeveniment meteòric de Rousseau tot ve sumat d'una manera impressionant per a donar al món dels homes els singulars continguts que van permetre dir a Paul Hazard que des d'aquell moment *s'havia pres una actitud nova davant la vida*. Al quadre eixut i dessaborit de les llums i a un art que la buidor de la retòrica barroca no havia arribat a emplenar i es llançava desesperat a la freda traducció neoclàssica de l'art grec, Rousseau hi va aportar l'exaltació sentimental que en desembocar al romanticisme, per una estranya girada de la història es va convertir en esca d'un renovellament cristià d'una bona part del qual encara vivim. Rousseau a través del sentiment va tornar a donar a les pedres, a les aigües, als arbres, a les muntanyes, als meteors que els déus pagans i els sants cristians havien abandonat, algun sentit que transcendia la limitada realitat material a què les condemnava la freda mecànica de les llums. A través, doncs, del sentiment va tornar a l'home algun element que li mancava àdhuc per a donar vida a les llums: el regne del misteri. I a manca d'alguna cosa millor l'home d'aquells moments i de força temps més enllà s'hi va trobar bé. Aquest és el romanticisme al caliu del qual no ben apagat cal molt sovint donar gràcies que alguna guspira noble permeti encara eixamplar els cors.»<sup>570</sup>

---

realitat fonamental és la de l'infant que va vivint i que du els gèrmens que han de replasmar el món vell en el món que ha de venir. En conseqüència tota imposició de realitats arbitràries és a dir que no corresponen a la natura de l'infant o no estan implicades d'una manera vivent en ella, és una violació.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 106.

<sup>570</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 111. La cursiva és nostre.

D'acord amb el programa de reconstrucció que, segons Galí, suposava la filosofia de Rousseau, caldrà que ens referim al seu pensament polític. El tercer àmbit objecte de l'afany de transformació pel qual aquest pensador destaca. És el ginebrí, justament ell, estima el nostre autor, qui concebrà el sistema polític que donarà satisfacció a l'ideal cristià de la llibertat individual. Aquella llibertat que Galí veu néixer en el primitiu conscient de la seva existència, i que s'expressava a través de la consciència del "No farás", i de la qual, atenent a la doctrina de l'Església, Crist n'havia fet totalment responsables als homes. Llibertat destinada a gaudir plenament de la vida, perquè es donava descarregada del pes del pecat i de la mort, en fundar-se en l'amor al pròxim com a reflex de l'Amor de Déu. La negativa de la institució a obrir-se a l'impuls vital dels temps, fou el que va provocar que la demanda de llibertat, com un dret que s'havia d'estendre a tothom, i no només a uns quants, passés a mans dels pensadors que, en la línia del que venim dient, actuaven fora del domini de l'Església, i que, malgrat que no es manifestaven ateus –més aviat eren deistes–, sí que eren ferotgement crítics amb la institució<sup>571</sup>. Es tracta dels *philosophes*, els Diderot, Montesquieu, Voltaire, etc., i, entre ells, el mateix Rousseau. En les seves obres, en els seus discursos als salons, es feien ressò de la necessitat d'estendre la llibertat al poble. Aquell poble que, com aclareix el pensador català, «no era d'homes-déus sinó d'homes a seques, d'homes pobrissons que cavaven la terra i de dones pobrissones que filaven com els va tocar de filar i de cavar als primers pares quan varen ser foragitats del Paradís.»<sup>572</sup> És, en relació amb aquesta qüestió, que, d'una manera més clara i contundent, Galí fa crítica de l'Església i de la congregació dels jesuïtes, en tant que orde constituïda al servei de la defensa de la primera. Que l'Església no estigué a l'alçada d'allò que els humils, els pobres d'esperit del Sermó de la Muntanya, reclamaven ho evidència la manera selectiva com aquesta orde entengué que havia de repartir els beneficis de l'educació –les escoles jesuïtes, com és sabut, anaven destinades a les elits–. I ho evidència el seu rebuig a tot canvi polític, cosa que descobreix una falta de confiança en l'Home contradictòria amb la doctrina sobre la qual es recolza. Malgrat la crítica, inapel·lable, de Galí, pel que fa a això, el nostre autor voldrà separar el gra de la palla, i no s'estarà de posar en evidència l'excés que contenien les diatribes que, de part dels *philosophes*, l'Església va rebre. No totes

---

<sup>571</sup> Voltaire destacà per la seva crítica furibunda a l'Església, i, a l'igual que Rousseau, professava el deisme com a forma de religió. Així ho explica el mateix Galí a *Assaig sobre els orígens*, segon apèndix, p. 136.

<sup>572</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 108.

les institucions situades sota el seu empara actuaren en el mateix sentit. «Els homes del segle XVIII acusaven l'Església amb una gran part de raó; però no tota la que ells es pensaven [...]»<sup>573</sup> «Monsieur Vincent [fa referència a Sant Vicenç de Paül] redimeix captius, posant-se en el seu lloc a galeres, recull els infants abandonats, va a dur consol a l'infern horrible dels hospitals d'aquells temps o en les llars sense pa ni foc, i Joan de La Salle i Josep de Calassanç, mentre Rousseau, el gran pedagog, i Voltaire, el gran filàntrop, ni somniaven en la possibilitat d'estendre els beneficis de l'ensenyament a totes les classes socials, recollien els nois més abandonats i més pobres i els donaven la llum de les lletres, junt amb la de la moral cristiana. Fins els jesuïtes ben diferents dels altres en aquests casos humans donaven molt sovint mostres d'abnegació i caritat fins a uns límits avui a penes concebibles.»<sup>574</sup> Els uns, els *philosophes*, reivindicaven l'amor al proïsme per mitjà de les seves filosofies, els altres, el portaven a terme. Al respecte, observa el pensador català, i citem: «és per aquesta moral pràctica de la follia que tothom és capaç de practicar a la mesura dels seus talents, tan diferent de la moral aristocràtica del *sage*, bona només per filosofar i presentar al món estàtues perfectes, que el cristianisme va superar les maltempsades d'aquells temps i per això en arribar el segle XX un crític literari quan Sthendal, el geni novel·lístic del segle, en coses de religió només va veure calderes d'oli bullent, pot adreçar-se-li amb un *tranchant*: no diguis bestieses.»<sup>575</sup>

De la mateixa manera que s'havia fet en el camp del pensament, amb Descartes, Locke i Kant, així com en el de l'educació i la societat, amb Rousseau, també en el de la política –juntament amb l'educació i la societat conformadors de l'àmbit moral– el desig d'autonomia implicaria «tallar el cordó umbilical» amb el transcendent<sup>576</sup>. I aquí torna a aparèixer el geni del filòsof de Ginebra. D'acord amb les idees que expressa en la seva principal obra política, *Du Contrat social*, l'autoritat ja no s'entendrà emanada de Déu. També la política passarà a ser tractada sota el caràcter de *res extensa*, espai susceptible

<sup>573</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 45.

<sup>574</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 48.

<sup>575</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part III, apartat 17, p. 48.

<sup>576</sup> Per això, diu Galí: «El fenomen és curiós però ben explicable. En el pla estrictament terrenal en què les coses s'havien posat Rousseau no tenia més remei que acomplir en el pla social i polític la mateixa gesta que Locke havia acomplert en el pla del pensament i així com Locke va llançar per la borda el cordó umbilical de les idees innates amb què Descartes mantenia encara una certa lligada entre l'extens i l'inextens, Rousseau en el seu camp va haver de fer *tabula rasa* dels valors immanents i absoluts als quals s'atribuïa aleshores amb una mena d'exclusivitat absoluta els fonaments de la vida social i política.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 110.

de ser laborat des de la llibertat del subjecte individual. Aquell mateix subjecte que, amb Tales, en temps dels filòsofs grecs, es descobreix individualment lliure i responsable enfront de la natura i en relació amb els altres, parafrasejant Galí, «capaç d'ésser per ell mateix o de sentir-se com a persona –es diu en teologia cristiana– o lliures –es diu en jurisprudència i filosofia–.»<sup>577</sup> Ara, la política s'haurà de basar en la realitat d'una societat formada tota ella per individus amb aquestes mateixes qualitats, i no només per uns quants, a qui l'Església, fins aleshores feia dipositària de la llibertat dels altres, que eren la majoria. Principi de les monarquies medievals, en què la limitació a la jurisdicció reial s'entenia que ve de dalt, i pel qual els monarques atorgaven drets als seus súbdits<sup>578</sup>. En els nous temps, temps moderns, i sobretot, pensa Galí, gràcies a Rousseau, l'art de governar es fundarà en la llibertat dels individus, en allò que el filòsof denomina la Voluntat General. Aquesta serà el substitut de Déu, com a límit a l'egoisme i com a forma de donar cabuda a l'altre. Substitut abstracte, sorprenentment abstracte, destacarà el filòsof català. Per què? Perquè no es fundarà en res més que en la llibertat mateixa, a la manera de l'imperatiu categòric kantian. Allò resultat del pacte ha de ser respectat per tots perquè ha estat decidit entre tots: la llei obté validesa de la seva universalitat. I per què diem, interpretant el pensament del nostre autor, que ens sorprèn el concepte de voluntat general, sinó és que el trobem, fins i tot, contradictori? Perquè, en lloc d'apel·lar al sentiment de pietat com a fonament de l'acord, Rousseau hi posa la raó tota sola. Cosa que, certament, sobta, si s'atén al contingut del *Discours sur les sciences et les arts* de dotze anys abans (1755 en front de 1767). La persona de l'altre no és el terme de les nostres accions, que és allò que de l'obra esmentada, i com hem explicat, es despenia. «En efecte, és cosa que sorprèn –gairebé hom diria que és cosa de miracle– que aquell home que renega de tot el formulari en què reposa la vida social i innegablement la vida humana [...], tot cercant refugi en la vida primària en les seves formes més elementals no tan sols es perdi en el laberint o les mules del concret, del divers, del pintoresc que caracteritza i que darrere d'ell farà les delícies de l'art i la literatura romàntiques i les que les van succeir, sinó que assoleixi el regne de l'abstracte i l'utòpic en la seva forma més il·lusòria i per tant més mancada de les picantors que fan l'autèntica salsa de la realitat en les coses humanes, i arribi a una absurda solució més

---

<sup>577</sup> Vegeu A. Galí, capítol 3 del nostre treball, cita 290, pàgina 132.

<sup>578</sup> Agrupats en incorporacions. A l'edat mitjana no es considerava una cosa així com el dret individual. Un individu podia gaudir de drets en la mesura que pertanyia a alguna forma d'associació.

atomística encara, més impersonal que l'atomística que darrere d'ell es va humanitzar una mica amb l'expressió *un home, un vot*: puix que cal no oblidar que en el Contracte de Rousseau no hi ha ni home ni vot: tot hi és tàcit, tot hi és abstracte com en el deure absolut de Kant.»<sup>579</sup>

Si, d'una banda, posa com a fi de l'home, fi concret, la felicitat de l'altre, això en l'educació i per tal d'entendre l'impuls del qual deriva la formació de la societat; d'una altra banda, i pel que fa a la política, predica el màxim apartament de la natura en establir com a objectiu la preservació de la llibertat en ella mateixa. Consideració sota la qual es concep l'home deslligat d'aquest món –sent els drets abstractes dels individus el corollari d'aquesta forma de pensament–. Malgrat tot, Rousseau és un autor clau perquè, amb la seva obra, l'esperit de l'època es concreta en fets. Com hem dit, és a través d'ell que la vindicació cristiana de la llibertat de l'home individual, almenys teòricament, es posa damunt la taula a tots els efectes. A partir de les seves idees cobren sentit les aspiracions manifestades en la revolució que havia de sacsejar França el 1789, fonament de la nostra societat actual; però també, i aquest segon aspecte Galí el destaca en referència a l'educació: eliminant la transcendència, obre l'home a l'abisme del no res, que vol dir que cal donar per bo allò que per convenció es determina com a tal, encara que suposi la destrucció de la vida humana. Hi falta aquí l'ideal d'humanitat que es comprèn en el sentiment de pietat. Al respecte, el pensador català notarà que «la gesta paradoxal de Rousseau té conseqüències estranyament paradoxals: la primera d'elles ha estat donar peu al modern absolutisme d'Estat molt més greu, molt més tirànic, molt més esclavitzador que l'antic el qual almenys podia tenir el fre moderador d'alguna cosa més alta que l'Estat, posat per Rousseau com la cosa més alta de totes. Es diu que Hegel en la seva joventut havia estat un apassionat de Rousseau; però es vol fer creure que després en va abandonar les tresques. Res més inexacte. Si ho examinem bé veurem que sense Rousseau no hi ha Hegel, no hi ha d'una banda l'imperialisme alemany i la seva exacerbació, l'hitlerisme, i de l'altre Marx i la seva exacerbació, el comunisme stalinista rus.

Se'ns dirà en contra que sense Rousseau no hi ha Revolució francesa ni drets de l'home. Aquest és l'aspecte més paradoxal de l'obra roussoniana. Va donar peu a la concepció

---

<sup>579</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 109.

totalitària de l'Estat, però va fer també l'atzagaiada (si és que és legítim de qualificar així aquestes revolucionàries gosadies) de remoure el caliu encara latent de la cristiana afirmació de l'home individual i de voler-ne audaciosament l'efectiva consagració terrenal encara pendent d'execució. En altres mots, va tenir la gosadia de voler assolir en el camp de la vida política i social per a l'home individual o la persona humana individual, les reivindicacions que el cristianisme, [...], no sols no havia arribat a encetar sinó que amb una estranya incomprensió encara havia obstruït.»<sup>580</sup> La gesta de Rousseau formaria part d'aquella mena de fets que l'autor català qualifica d'esdeveniments. Que siguin una cosa, mers fets, o l'altra, esdeveniments, depèn de si suposen un aprofundiment en el món moral, això és, un avenç en el sentit de responsabilitat dels homes sobre si mateixos i el món que els envolta i que els és el medi de desenvolupament<sup>581</sup>. Tal avenç o tal aprofundiment, per paradoxal que a algú li pugui semblar, consisteix, segons Galí, a desprendre el món, en tots els seus vessants, de la religió i de Déu, cosa que no té perquè voler dir la seva eliminació. Per això, caldrà esperar al segle XIX.

En aquest procés de construcció d'una societat laica, tanmateix nascuda del ventre del cristianisme, també l'economia es veurà repercutida. A més a més, de la moral, la ciència, la societat i la política, el pla de la satisfacció de les necessitats materials patirà igualment una transformació en el mateix sentit. Cal notar que aquest és el pla sobre el qual havia de percutir de forma més immediata la consciència moral en l'home dels orígens. Posant en joc el sosteniment d'un, la dita consciència obligaria a vincular el propi desig amb el desig de l'altre. A partir-se la poma amb el pròxim en lloc de menjar-se-la tota sencera<sup>582</sup>. L'or, en tant que metall pràcticament inalterable a l'acció dels

---

<sup>580</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 110.

<sup>581</sup> «[...] és un esdeveniment», explica el nostre autor, «tot el que representa una conquesta del pensament o de l'enginy, un pas més en la descoberta dels misteris del món i de la vida, una nova victòria per a la humanització de la naturalesa, una substanciació de l'insondable a través de l'art, un mitjà més d'enaltiment de la vida cap a la perfecció, un millorament en les fórmules de convivència humana cap a l'eliminació de la violència per a l'assoliment d'aquell estat d'equilibri en què la col·lectivitat sigui la resultant de les activitats i possibilitats dels individus amplament desplegades, en què cada u pugui salvar la seva ànima i dur al Pare celestial la seva collita, i en què consegüentment tota mena de diferències ètniques, professionals, temperamentals es puguin resoldre en un ordre sobirà veritable rector de les masses humanes.» Vegeu, per a això, A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 25, p. 85.

<sup>582</sup> A *El món moral* Galí condensa en un exemple, inspirat en la narració del Gènesi, allò en què consisteix la llibertat i la moral dels homes «Reprenem, doncs, l'exemple de la poma i ens fixarem en una de les activitats possibles, de l'home davant la poma. Sinó que ara en lloc d'un home seran dos. Una de les solucions possibles i segons com la més probable és que un dels dos homes agafi la poma en faci

agents externs, i, per això, adoptat com a criteri de valor de tots els béns –símbol de l’immutable i infinit–, pels volts del segle XVIII, amb el naixement de l’economia política i, concretament, amb Adam Smith, deixarà d’acomplir tal funció. Serà relegat a la categoria de producte i substituït pel treball com a criteri de valoració. «Els primitius en deïficar l’or [...]», argumenta en relació amb el que diem el pensador català, «si bé no podien sospitar el seu paper de mercaderia privilegiada, de comú denominador, de fons de reserva i garantia, és a dir, en un temps en què el mercadeig no passava del troquem i troquem, van tenir la intuïció clara de la transcendència d’aquell metall lluminós, durador, inatacable i fàcil sinó que a manca de la veritable funció que ha anat venint després, van atribuir a l’or la funció d’hipòstasi. Era el representant de tot l’absolut, de tot el que venia donat i immutable des de dalt. El més bell, el més noble, el més definitiu, l’etern, l’incommovible era en l’or. Els fons i els cels dels retaules havien d’ésser d’or. Ell, doncs, al capdamunt d’una escala jeràrquica inflexible, presidia el sistema prefixat en ell d’un món perfet. Aquest sistema l’últim reflex del qual apareix en el mercantilisme fou el que s’ensorrà definitivament en el segle XVIII, quan els homes, en veure’s obligats a demanar a la natura unes bases noves per a reestructuar el món, trobaren que la font de la riquesa era el treball, és a dir, l’home en funció del treball o condemnat al treball.»<sup>583</sup> Els fisiòcrates, explica en un altre moment el nostre autor, ja van fer un primer pas en el sentit de llevar tot vestigi de misticisme en l’estimació del preu dels productes. Sota el seu impuls es desbancà el mercantilisme, que encara tractava l’or com a absolut, i la terra s’establí com la nova font de tot valor.

---

dos trossos iguals i se la parteixi amb el seu company. Primera constatació: és molt difícil que aquest acte es realitzi amb animals de cap mena. I si algú primífilant molt digués que sí, que això es pot produir en alguna espècie superior n’estaríem molt contents perquè l’excepció confirmaria la regla. [...] Al nostre entendre si l’home ha partit la poma amb el seu consemblant és per una raó més profunda que una raó de sentiment. L’ha partida perquè ha conegut el seu company i ha conegut el seu company perquè en ell s’ha objectivat, s’ha vist com a objecte en el seu company i ha vist objectivada en el seu company la seva fam i amb la seva fam ha objectivat la poma que serveix per a satisfer-la. [...] Abans de la fórmula i de l’acte calia ja haver objectivat la poma i el company, i l’arbre i la fam i tot el món. Sense aquesta objectivació prèvia no hi ha possibilitat d’acte lliure i sense acte lliure no hi ha possibilitat del món moral. Tot el que sigui fer amb la poma alguna altra cosa que menjar-la tot seguit, en correspondència a la fam que ha de ser aplacada, implica el coneixement objectiu de la poma. Cap dels actes que hem anomenat lliures i com a únics constituents del món moral, no pot ésser realitzat sense l’objectivació de la poma, comprenent en aquesta objectivació la de la nostra fam que podem controlar o podem fer servir de joguina.» A. Galí, *El món moral*, apartat 14, p. 45-46.

<sup>583</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 108. Ben il·lustrador resulta el següent argument: «l’or és la representació de l’inextens, era inevitable per tant que destronat l’inextens per l’extens, l’or en sofrís les conseqüències. Es va pondre amb el Rei Sol per a perdre no el domini (molt al contrari, en el pla del domini, potser esdevé més tirànic) sinó el domini de caràcter diví com a fórmula absoluta, eterna, invariable.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 26, p. 108-109.



Després, al segle XVIII, com diu la citació, Adam Smith i els teòrics de l'economia política, havien de concloure la labor de desmitificació, introduint la idea que les coses valen segons el treball humà, social diria Marx, requerit per a obtenir-se.

Acabada aquesta la labor de desmitificació, havent expulsat tot rastre de transcendència que pogués suposar la minoria d'edat de l'home; ja plenament conscient, aquest, de la capacitat de crear-se el seu propi món i ésser en ell, què farà sinó continuar la labor de creació, ara, però, plenament conscient de si? Quin és, es podria preguntar Galí, sinó aquest el significat de la doctrina cristiana? En endavant, i som ja al segle XIX, els nous apòstols del cristianisme havien de ser aquells qui dediquen la seva vida a l'obra de fer més habitable el món, és a dir, a fer-lo més humà, que, per un misteri o raó de Providència, també vol dir més diví, més a prop del seu propòsit. Científics i inventors de tota mena, tal vegada, ateus, que posen, el seu talent, la seva capacitat de creació, al servei de les necessitats, el gaudi, dels altres. Que, potser, sense saber-ho, potser, sense voler-ho, es dignifiquen fent de la seva llibertat un mitjà per tal de dignificar la vida humana, prenent-la com a motiu, tal i com, a l'extrem, perquè acceptà la mort, féu Jesucrist. Des d'aquest punt de vista, com no concebre la dinovena centúria, el segle dels invents, dit pels historiadors, com un temps de plenitud cristiana? Sorprenent la mirada que sobre els fets demostra tenir Galí, però no per això menys coherent. Un temps cristià a ben segur que ho fou, d'acord amb el que venim exposant. Ara, de plenitud, Galí pensa que no. Ho podria haver estat. En certs aspectes, segurament, ho fou, però, si no ho va ser del tot i fins constituí un inici de reculada, en quant a l'elevació de la humanitat, és perquè, que fos ple, era responsabilitat exclusiva dels homes. Aquesta idea és, pensem, peça clau en les reflexions del nostre autor. Que els homes siguin lliures, significa que són morals, que tant poden actuar en funció del bé com no, tant es poden menjar la poma tota sencera com partir-se-la. La deserció de l'Església com a entitat rectora de la humanitat en constitueix un exemple. La seva actitud havia d'estar profundament implicada en l'afebliment de la fe en l'Amor com a sostén de la veritat i, per tant, com a fonament de la societat. A manca d'ella, homes com Hutton, Higs, Lamarck o Malthus, entre d'altres, entre molts d'altres, prengueren el relleu. Ells feren més per l'Home, pensa Galí, que no pas aquella, que, precisament, el tenia com a centre de la seva missió en aquest món. «Hutton, Higs, Lamarck, Malthus!», exclama el pensador català. «Heus aquí una sèrie de noms que mai ningú no

haurà vist esmentar com a moralistes, ni en cap tractat de moral o d'història de les idees o fets morals –com no sigui Malthus, esca de polèmica– i que, no obstant una petita anàlisi de l'evolució moral d'ençà que ells van viure és susceptible de posar en relleu que el que ells van fer o van representar ha exercit influències no sols considerables sinó possiblement decisives.»<sup>584</sup> En un ordre cronològic: «Thomas Highs, el filador que cap a l'any 1763 o 1764 va inventar la *spinning jenny* o sigui el torn de filar que movia tres o quatre fusos alhora i al qual va donar el nom de la seva muller Jenny.»<sup>585</sup> Per què considerar-lo un moralista, moralista en sentit cristià? Perquè amb la seva invenció, la màquina de filar, alleugí el treball dels homes. Substituí el treball físic per la intel·ligència aplicada. «També pot ser una obra de misericòrdia –i evidentment és una bona obra– fer que en la ciutat tothom tingui l'aigua a l'abast, com ho és inventar màquines no sols per a ajudar els pobres mortals que treballen amb les mans, sinó perquè amb l'augment de la producció hi hagi més facilitats que el que vagi despullat es vesteixi.»<sup>586</sup> De la invenció se'n pot fer negoci, nota Galí, i se'n va fer, afegim nosaltres, però en el fet de la invenció no es pot dir que intervingués l'egoisme. Robert Malthus? D'ell en diu això: «No se'n tenia prou per als fills del tradicional pa sota l'aixella. Que això degenerava cap a un egoisme matrimonial, capaç de desfer el matrimoni, és evident; però també hi havia involucrat el sentiment de la necessitat no sols de mantenir els fills sinó de mantenir-los amb dignitat. Tendència general irresistible i justificable de què Malthus va ser potser sense tenir-ne prou consciència el primer i bàrbar exponent. I no sols de mantenir-los amb dignitat. En l'afinament de la sensibilitat cada vegada menys natural, la universalització del que s'estava preveient, estava a punt de no agradar que els fills anessin morint a mesura que naixien. S'estava a punt de no acceptar en el pla de la vida i la mort dels fills una malentesa resignació que es convertia en una interpretació fatalista i musulmana de la voluntat de Déu.»<sup>587</sup> No afegirem res més. I què passa amb Hutton i Lamarck? El primer destacà en el camp de la geologia. Fou el primer investigador en oferir una teoria científica de la creació de l'escorça terrestre. El segon, per la seva banda, lliurà a la humanitat una explicació del procés de creació dels organismes. Les seves concepcions contradeien el que es deia en relació amb aquestes qüestions a les Sagrades Escripures, i, així, posaven en qüestió la seva autoritat com a

---

<sup>584</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 28, p. 117.

<sup>585</sup> *Idem*.

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>587</sup> *Ibidem*, p. 121.

font de veritat. «Se'n va en orris», diu Galí, «el valor místic o mític de la paraula i per tant la seva autoritat com a font de veritat». Això és el que en repetides ocasions hem subratllat, a saber, que des del punt de vista del nostre autor, allò que Crist vingué a complir fou ni més ni menys que això: que, en endavant, qui havia de fer-se càrrec de la veritat, d'allò que és el món, i així de la possibilitat de transformar-lo en un món humà que solidaritzi els homes, és l'home mateix. No hi ha societat possible, subratlla amb èmfasi el pensador català, si no hi ha una cosmologia bastida –vegeu el nostre capítol II–. Posar en evidència les mancances que, en quant a la veritat, tenia l'explicació mística comportava el «perill de perdre –cosa gravíssima– les seves eficàcies socials i morals. Però aquestes conseqüències que semblen les més ostensibles, pel fet que impliquen una prèvia girada intel·lectual només assolible després de llargues iniciacions tarden a assolir el pla moral i pràctic.»<sup>588</sup> La girada intel·lectual a què es refereix s'havia iniciat al segle XVI amb la Reforma i l'aplicació de la ciència matemàtica a la realitat. Tres-cents anys després la girada omplia el pla pràctic de la vida. «L'ordre de la caritat amb aquells homes [científics i inventors] quedava trasbalsat. Eren ells –són ells potser hauríem de dir– els que per un estrany disseny de la providència realitzen la caritat de l'apòstol, en el fet d'una manera evidentíssima, però també, cosa més greu, en la forma. En el fet perquè són ells els que veritablement donen pa al que té fam, i aigua al que té set, els que vesteixen el que va nu, els que ensenyen l'ignorant, els que satisfan la justícia. I en la forma perquè són ells els que compleixen les paraules de l'apòstol quan diu: “La caritat és pacient, és benigna, la caritat no és envejosa, no obra precipitadament, no s'ensuperbeix”. “No és ambiciosa, no busca el seu profit, no s'irrita, no pensa mal”.» Tot al contrari demostrà l'Església amb la seva actitud davant les noves descobertes: «per una estranya subversió», diu Galí, «el dogma pres a la lletra i no a l'esperit en lloc de fer els homes pacients, benignes, sense enveges, sense supèrbia, els fa intransigents, durs, implacables i cruels –puix que els fa superbs a voltes fins a la imbecilitat.»<sup>589</sup> Curiosament, però, humanament, la institució de la moral oberta preferí l'alternativa de la moral tancada, es volgué menjar la poma sencera.

---

<sup>588</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 28, p. 133.

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 134.

## **6. LA RAÓ EN LA HISTÒRIA III.**

### **EL MÓN CONTEMPORANI, ORIGEN I FINAL**

I arribem al final, a l'etapa del món contemporani que en la redacció de l'*Assaig sobre els orígens* Galí deixà per fer i que abordà anys més tard amb *La legalització de la mentida i la violència* i *La deshumanització del món*<sup>590</sup>. En aquest darrer capítol seguirem el camí de Hegel fins a l'assoliment de la identificació de la raó amb Déu. Identificació que al mateix temps que significa la seva realització en tant que existent, suposa la seva mort en tant que idea; i, d'aquí, ens referirem a les filosofies de Nietzsche i Marx, donat que en elles es recull la idea de la mort de Déu. En un cas, el de Nietzsche, considerant-la un alliberament de la raó humana, ara absolutitzada. En l'altre, entenent la mort de l'ens diví, com el moment de desocultació de l'egoisme que embarga tota acció humana. Això ens durà al crit de revolta existencialista davant d'aquest món. Un crit en el qual, com veurem, trasllueix el buit d'Amor.

#### **6.1. De l'envaniment de la raó a la voluntat de poder**

Els efectes de tots els canvis que hem anat explicant i que abasten, com hem dit, un període d'uns tres-cents anys, no es van fer sentir al mateix temps que es produïen. Aquesta és una tesi important en el pensament de Galí, que arrela en la voluntat d'estar atent al ritme vital dels fets històrics. Els canvis en el pla especulatiu, com ara el que comportà l'adopció de la teoria heliocèntrica o el tractament de la realitat com a *res extensa*, fins i tot, podríem incloure aquí, l'afirmació del sentiment de pietat, per a explicar l'origen de la societat; així com els avenços tecnològics, capaços de modificar

---

<sup>590</sup> Vegeu sobre això el que hem dit a la introducció, a l'apartat 1. "De com nasqué, i com va començar, la recerca".

la nostra perspectiva sobre el món i les condicions amb què hi vivim, tots i cadascun d'aquests avenços –d'intel·ligència els primers, d'intel·ligència aplicada, els segons<sup>591</sup>– és obra d'individus concrets: són els Copèrnic, Locke i Rousseau, o els Highs i Malthus, etc. És el geni individual que ho realitza en el sentit en què ho entén Bergson i que, al nostre parer, fa seu Galí –vegeu capítol 1 del nostre treball–. Geni individual que, en descobrir o posar de manifest nous aspectes de la realitat, tant busca el seu reconeixement com obliga la societat a buscar la forma d'adaptar-s'hi. Es tracta de genialitats que mai no assolirien el veritable estatus de tals, d'obres de creació, si la seva realització no anés acompanyada d'un avenç en la dignificació de la condició humana, és a dir, la genialitat els ve de treure a la llum allò al voltant del qual es poden reunir els homes de qualsevol indret, vius, morts o hagin de néixer. «L'esperit creador individual», afirmàvem en el capítol 3, tot citant el nostre autor, «no pot subsistir –i potser ni pot crear, almenys d'una manera sempre renovada– individualment. Necessita l'altre home i és amb l'altre home que crea el món de l'home [...]»<sup>592</sup> Això com a correcció als excessos idealistes i romàntics. Sempre en Galí l'un són dos, perquè són tres. Dos que poden ser el jo i el proïsme, l'home i la dona, la generació dels pares i la dels fills, i l'acte veritablement creador. Aquell que, trencant l'ordre antic, en crea un de nou que referma els lligams. Com que l'estat social, segons hem explicat al capítol II, Galí el pensa com a secundari respecte l'existència de l'individu, també el fet del canvi ho serà, per tal com aquest té lloc en funció de la llibertat de crear que li és pròpia. D'altra banda, hem de subratllar que, sent la seva realització obra individual, això mateix explica que la seva repercussió en la societat, el seu reconeixement, dèiem abans, no es manifesti immediatament, sinó al cap d'un temps, després que s'hagi produït el procés necessari d'adaptació esmentat. Mentre això no passa, com molt bé assenyala Galí, el comú de la gent viu d'acord amb el costum, sostenint-se en el marc moral heretat del passat. Tal és, al nostre entendre, el significat de la moral provisional

---

<sup>591</sup> Tot són esdeveniments, amb el significat que li dona Galí a aquest concepte –vegeu cita 581 pàgina 264 del capítol precedent–. Així, distingeix entre els «esdeveniments [...] d'ordre intel·lectual pur» i els «d'ordre intel·lectual aplicat, amb llur inevitable interpretació que fa molt sovint que sigui difícil de saber si l'especulació pura es produeix darrere o a conseqüència del que ensenya la vida pràctica, o al revés, si és l'especulació que s'anticipa i obre camins inèdits a l'enginy d'ordre pràctic empíric.» A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 25, p. 86.

<sup>592</sup> Vegeu, A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 40, p. 76-77, i citació 282, pàgina 129, capítol 3 del nostre treball

de què parla Descartes al seu *Discours de la Méthode*<sup>593</sup>. Així, d'acord amb aquesta idea, fóra del tot coherent i lògic preguntar-se per l'efecte que el cúmul d'innovacions tecnològiques i canvis teòrics han tingut sobre la societat en què un viu. I això és, precisament, el que fa Alexandre Galí. El seu acompliment ens l'hauria de donar el capítol V de l'*Assaig sobre els orígens de les especulacions morals i els seus efectes en la història*, capítol, que, tanmateix, com hem assenyalat més amunt, no va arribar a escriure, però la temàtica del qual, tal i com el mateix autor explica, es recull en l'*Assaig sobre la legalització de la mentida i la violència* i en *La deshumanització del món*. Segon assaig aquest que, convé recordar-ho, fa joc i complementa l'anterior. És en els textos esmentats, on el nostre autor reflexiona sobre la repercussió de tots aquells canvis sobre el món que li ha tocat de viure. Un món on les innovacions tècniques han suposat l'assoliment d'uns nivells de benestar i confort, almenys per a una part del planeta, la corresponent a la societat capitalista que l'envolta –i encara a una part d'aquesta–, mai vistos abans. «És dur de pelar tot això. Higiene, netedat, facilitat de vida, de vestir, de menjar, de dormir, alleugeriment del treball per a guanyar-se el pa, victòries mèdiques sobre la mort i el sofriment tot això es deu a la ciència, a dos-cents segles aproximats de ciència. Afegim-hi les possibilitats de transport, l'aigua i la llum a casa, la gairebé eliminació de les grans plagues, les fams les epidèmies. La guerra és clar que no, però quina diferència de la guerra d'abans sense hospitals, ambulàncies, infermeres com ocellets, asèpsia i ràdio i televisió a l'espona del llit.»<sup>594</sup> Tot això que, d'entrada és bo, pot no ser-ho tant si, en lloc d'alimentar-nos de substància humana, matèria d'estimar, ens reclou dins un gaudi narcisista que ens faci immunes al patiment dels altres<sup>595</sup>. Què són el capitalisme i la democràcia sinó dos sistemes d'organització socials basats en la llibertat individual? La de la Voluntat general de Rousseau que no té en compte la pietat, versió rousseauiana de la caritat cristiana? El concepte de moral

---

<sup>593</sup> En relació al filòsof francès, i en recolzament d'això que afirmem, Norma Fóscolo de Merckaert argumenta que «la morale provisoire, ainsi que la distinction entre l'ordre historique et l'ordre rationnel, apparaît alors exigée par la méthode, mais cela ne signifie pas qu'elle soit fondée dans le système philosophique; au contraire, parce que fondée sur le projet de Descartes, c'est elle qui rend possible le discours philosophique cartésien. Par conséquent, nous ne pouvons pas la considérer comme la philosophie morale de Descartes, mais comme la morale vécue de Descartes à l'époque précise où il s'impose l'application de la première des règles méthodiques: le doute.» Norma Fóscolo de Merckaert, "Les trois moments moraux du Discours de la Méthode", "Projet de vie, morale de la recherche et morale par provision", *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1975, Volume 73, Numéro 20 p. 607-627; p. 620.

<sup>594</sup> A. Galí, *La deshumanització de l'home*, p. 33.

<sup>595</sup> És així com cal veure l'actitud dels nostres representants de la Unió Europea envers la immigració siriana que fuig de la guerra al seu país?

que s'amaga rere aquesta societat de l'abundància –cal recordar que Galí experimenta en primera persona el creixement econòmic que visqué Catalunya i l'Europa Occidental als anys seixanta–, és una còpia del model cristià, però una còpia poc fidel en l'essencial. Si el model és l'Amor creador, el reunir les forces materials per posar-les al servei de l'altre i, així, fruit-ne conjuntament –fer-ne festa en dèiem més amunt–, la còpia implica ja no la creació, ni tampoc l'amor que n'és la base. En la seva substitució es posa la producció i l'amor de si, pàl·lides versions dels anteriors. El fenomen es causat per un desplaçament del punt de mira, que fa que aquest es mogui del pol de l'altre al del jo. Per quin motiu aquell projecte de vida cristià que va néixer a l'albada del segle XVI hauria arribat a aquest punt? Potser perquè en darrer terme, Galí ho refereix en parlar del papa Borja, una vida d'egoisme pot rescabalar-se amb un sol acte de constricció<sup>596</sup>? Això, però, demanaria la fe, i aquesta sota l'impuls hedonista del segle XX, entre tant llibertí i lliure pensador, trontolla i es mostra feble. O, potser, perquè, al mateix temps que s'afebleix, apareixen ideologies que fan passar per bé allò que és mal i el mal per allò que és bé enfondint la bretxa de l'egoisme? L'idealisme hegelian que, identifica la raó amb l'Ésser, fent indistingible, allò que és creació humana de la creació de Déu, sens dubte afavorí aquest esllavissament moral. La *Phänomenologie des Geistes*, concretament, constituint un esforç per tal d'explicar racionalment la creació de Déu i la seva presència en el món, en una mena de teologia racional, hauria incorregut, possiblement sense pretendre-ho –no en sabem prou– en l'ambigüitat assenyalada. En opinió de Galí, Hegel intentà llevar la contradicció del buit de la consciència –el fet de descobrir-nos davant d'allò que no som– mitjançant la dialèctica. «I és que potser –i en aquest cas Hegel hi hauria vist molt a fons– la contradicció és la llei de l'home. La llei de l'home és el moviment –el moviment cap a on cap a Déu? cap a l'absolut o en l'absolut com vol Hegel?– i la contradicció és el moviment. Heus aquí el mecanisme: cal posar la llei, per anar contra la llei, cal posar l'ordre per poder produir el desordre»<sup>597</sup>. L'ambigüitat, dèiem nosaltres, en la qual

---

<sup>596</sup> Al respecte, vegeu el capítol 5, apartat 5.3. “Kant: la separació de la religió i la moral”, pàgina 239.

<sup>597</sup> A. Galí, *La legalització de la violència*, “represa i assaig de conclusió”, p. 120-121. L'especialista català en l'obra de Hegel, el professor Ramon Valls, explica, en referència a la consideració que al filòsof alemany li mereix la religió cristiana, que «supera simplement al cristianisme en el triple sentit que li va donar ell al verb superar. Elimina primerament aquell cristianisme que posa Déu d'un cantó i al món de l'altre i s'agafa a la interpretació material dels «fets salvífics» singulars; un cristianisme, per altre part, sempre inclinat a la dominació i a l'aliança amb la tirania o, si més no amb els règims d'«altar i tron». Hegel permet, a tot estirar, la perpetuació d'aquell cristianisme com a cultura popular en tant que educador de la consciència moral i iniciador en los misteris sagrats, però de cap de les maneres com a

incorre el filòsof alemany, consistent a erigir l'home en Déu i a Déu en Home, havia de produir greus efectes pel que fa a la moral, però només perquè la seva filosofia venia a expressar un pensament que ja es deixava entreveure rere els esdeveniments que s'estaven produint: la res extensa i la física mecanicista, els avenços científics i la proliferació dels invents, etc. L'Home tornat Déu és l'home sol, sigui l'home dels orígens que confon el seu món individual amb Déu, sigui l'home modern que fa del seu món universal l'únic món possible, quan, com diu Galí, per a que hi hagi problema moral s'ha de ser mínim dos, com al Paradís<sup>598</sup>. Era de preveure que algú reprendria la qüestió portant-la fins a les darreres conseqüències: concebuts com a indistints Déu i l'Home què impedia l'abolició del primer en favor de l'home-déu creador? Aquest havia de ser el superhome de Nietzsche<sup>599</sup>. De nou, ens les havem amb les bruixes de Macbeth. I, encara més, amb la qüestió de l'ésser del Hamlet planant per sobre de tot.

---

criteri últim de veritat. Conserva, en segon lloc, el «contingut racional» del credo (trinitat, creació, caiguda, encarnació, redempció per la mort, inhabitació de l'esperit en la comunitat). I eleva per últim aquest contingut a «concepte», és a dir, a estructura general i dinàmica de l'univers, estructura que es comú a l'ésser i al pensament i que els enllaça.» Ramon Valls, «Religió en la filosofia de Hegel», a Manuel Fraijó, *Filosofia de la Religió: Estudios y Textos*, Trotta, Madrid, 1994, "Conclusión", p. 13.

<sup>598</sup> A *El món moral*, Galí explica que l'establiment de l'objectivitat pressuposa un acte de llibertat i la creació d'un ordre moral. Per què moral? Perquè en la creació hi ha un compromís amb l'altre al qual no es pot mentir. Sobre això adreçem el lector a la cita 459, pàgina 202, del capítol 4, apartat 4.3. "L'aportació del cristianisme". D'altra banda, a *La legalització de la mentida*, l'autor també ressalta que «és quan jo parlo al meu pròxim –aquell que en el món real hauria d'ésser jo mateix– que menteixo. Vull dir que el meu pròxim és l'ocasió de mentir. No que menteixi necessàriament, sinó que puc mentir, que estic en perill de mentir.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 7, p. 4.

<sup>599</sup> «Aquí hi juga l'esquema hegelian: tesi, antítesi i síntesi, la qual cosa voldria dir que la fórmula hegeliana no és còsmica, ni tan sols metafísica, sinó històrica. És la constant de la llibertat. Només seria còsmica i metafísica si la vida fos esperit, o millor encara si el cosmos fos esperit i la vida humana en fos la seva expressió. No sé si aquest monisme avui té cap aguant. Com a imatge és evident que no. Té tan poc aguant com el concepte de la terra centre de l'univers, d'un univers fet per a l'home. En sentit de correlació seria més comprensible sempre que es dotés l'univers d'una mena de vida espiritual a la qual l'home àdhuc per la seva composició material hagués de correspondre. Però aleshores caldria encara preguntar: és que aquesta vida universal es desplega per tesi, antítesi i síntesi? Aleshores aniríem a parar, del punt de vista còsmic a una mena d'etern retorn com els d'Empèdocles i Nietzsche.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 48. Per un altre costat, i atenent al camp de la recerca científica, Galí destaca que també en aquest àmbit es produeix un trasbalsament en el concepte de veritat en la línia de l'exposat. Referint-se al llibre del científic Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik (La imatge de la naturalesa de la Física actual)*, tot just traduït al francès per Gallimard, el 1962, amb el títol *La nature dans la Physique contemporaine*, el pensador català es fa ressò de la reflexió següent: «“Pour les sciences de la nature également le sujet de la recherche n'est donc plus la nature en soi, mais la nature livrée à l'interrogation humaine, et dans cette mesure l'homme, de nouveau, ne rencontre ici que lui-même”.» I, sobre aquesta reflexió, comenta: «en dir, [...], que l'home queda sol amb ell mateix [remet a l'autor del llibre, Heisenberg], el condemna a una soledat irremeiable. I si el que cerca en les obstinacions experimentals i les elucubracions matemàtiques és la realització d'ell mateix, converteix els homes en una mena de déus. Però aquesta realització d'ell mateix és una mica singular. En realitat és la realització de la natura; puix que l'home no troba més natura que la que posa, o crea si es vol, amb la qual cosa Heisenberg incidiria amb Teilhard de Chardin amb l'espiritualització de la natura o divinització de la natura en l'home, una divinització, però, sense Déu.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 106.



«Però en realitat aquesta és la qüestió (*that is the question*): és que veritablement Déu ha mort? Si Déu ha mort, com és que encara som vius? No hauria de ser una cosa més desoladora la mort de la bomba atòmica. És clar, Déu pot haver mort en el cor dels homes i la tragèdia és la mateixa. Mort Déu en el cor dels homes, d'una manera fatal els homes han de morir. No tenen cap raó d'existir i fer el “maco” en aquesta volva perduda en l'univers, si concebre l'univers com ens el presenten els savis és alguna cosa que humanament i realment tingui sentit. Matant Déu si realment l'hem mort ens hauríem suïcidat.»<sup>600</sup> Matar Déu, el Déu cristià, en el cor dels homes, és eliminar l'absolut del fonament de la mirada. Fonament que, com hem vist en el capítol precedent –en la part dedicada als filòsofs grecs– tota idea pressuposa; en el qual es comprèn la idealitat en ella mateixa. Matar Déu, en el sentit en què ho expressem, és sostroure la consideració de l'altre del camp de visió de l'un, alliberant-la de tot compromís. És, fet i fet, matar l'amor. Perquè la idea de l'absolut remet a l'acte pur de donació, acte en el qual es recull l'ésser i l'haver d'ésser; acte en la intuïció del qual l'ànima i el cos es poden manifestar units, aportant, l'un, la matèria, l'altre, l'expressió –d'aquí, pensem nosaltres prové el significat original del concepte d'èter–. Per la força d'aquesta intuïció la matèria bigarrada del no res en què l'home es descobreix es transforma en matriu d'idees impel·lint l'home a crear. A crear un món, per a trobar-se amb l'altre. Com diu Galí, en justa apreciació, l'ésser de Déu no pertany a la moral. És la realitat. Tot allò que és, ho és sota la possibilitat de l'acord, i aquesta possibilitat només és efectuable per tal com hi ha alguna cosa així com la idea de l'acordar –del llatí *accordare*, posar en comú els cors–, i l'acordar és l'ésser; fins i tot el descobert pel primitiu en el seu egoisme natural; tot i que d'abast molt limitat, implica, si més no, tenir un cor. «El món moral», nota el nostre autor, «és el de la relació entre els homes. S'hi ha inclòs també el de la relació amb Déu. Errada funesta: la relació amb Déu pertany de ple al món real [...].»<sup>601</sup> Realitat última, doncs, motiu de fe per alguns, de visió per als místics, «els únics que en poden parlar, amb els seus renunciaments fins a la nit fosca de l'ànima.»<sup>602</sup>, ens diu Galí. Creença o certesa en què, tanmateix, recolza el món en tant que fruit d'una actitud de deseiximent. Negar Déu, doncs, el Déu de la caritat, és negar la possibilitat de tal actitud i, en coherència amb el que hem dit, és negar la possibilitat

---

<sup>600</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 67.

<sup>601</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 7, p. 4.

<sup>602</sup> Continuació de la cita anterior a A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 7, p. 4.

del món, del món humà, i, amb ell, la de la persona mateixa, donat que el món constitueix el seu medi, el medi en què es desenvolupa com a tal. Si el món moral deixa de tenir la base que suposa l'acordar, i tot punt de vista sobre les coses depèn de l'angle particular des del qual se les miri, cadascú, com en els temps pretèrits de l'home primitiu esdevindrà un absolut. Sense la necessitat de comprendre l'altre, no hi hagués hagut la transformació del medi en un cosmos i no haguessin tingut lloc tampoc les institucions, entre d'elles, i la primera, el llenguatge, pas previ a l'establiment de la societat. Ara bé, acceptant que l'home és un ésser lliure i creador, per tant, pot per això mateix, fer veure coses que no són, és a dir, pot fer un ús irracional de la seva capacitat de creació –si per raó entenem la capacitat de dir –*logos*– conjuntament amb l'altre–. Pot inventar-se móns la veritat dels quals no sigui la satisfacció del bé comú, sinó la de l'interès particular. Retornem a l'escena del Gènesi contada per Galí. El pecat és la serp que s'introdueix entre els homes, i el pecat és la mentida: entabana els homes del paradís dient-los coses que no són, posant-los a l'abast el coneixement de l'absolut, pel qual poden ser eterns –perquè l'absolut és l'ésser que es dóna per amor i que, per això, no mor mai, donat que, sent estrictes, morint, viu, és–. La serp els li ho posa, però, sense la necessitat d'estimar com a mitjà per assolir-lo, és a dir, sense la necessitat de crear un món que sigui el resultat d'aquest estimar. «La infracció [...] no fa néixer el bé i el mal en el sentit limitat amb què solen ésser considerats en la filosofia moral, sinó que fa néixer el bé i el mal perquè fa néixer l'objecte, l'home, l'arbre, la poma, el serpent, Déu, és a dir, tot el que constitueix el món dels homes, i que dóna sentit als actes. Els actes no són bons o dolents perquè sí. Són bons o dolents en virtut del món que els volta i que els dóna la qualitat, altrament no foren res més que canvis físics sense qualificació.»<sup>603</sup> Sense aquest Déu, sostén de l'ésser comú, com evitar l'aparició dels móns de mentida sorgits de l'amor de si? El subjecte hegelian és aquell que se sap Déu. És el jo = jo, perquè, després de les capes d'alienació que el lliguen al món sensible, convertit en raó o esperit pur, es reconeix en Déu, i s'hi reconeix en un amor que és amor de si. D'aquí la «dura frase: Déu ha mort»<sup>604</sup>. Perquè el Déu, conscient de si en l'existència, ja no necessita de la seva idea. I d'aquí a l'absolutització del jo individual hi va un pas. Quin sentit pot tenir, un cop s'ha acomplert la identitat amb l'absolut, sent, però, individu i

---

<sup>603</sup> La cita completa la trobareu transcrita amb el número 461, al capítol 4, apartat 4.3. “L'aportació del cristianisme”, p. 204.

<sup>604</sup> G.W.F. Hegel, C. «Die offenbare Religion» (1985:268).

existent, l'activitat de creació? Continuar la labor de l'autoconeixement per mitjà del reconeixement ofert pels altres? L'ambigüitat es troba, com ja indicàvem abans, en la definició del jo: o és l'absolut, però llavors ja no és el subjecte empíric, o, si és aquest, llavors ja no és l'absolut. El problema és que en el segon cas, creient-se en la posició de Déu, el subjecte fa d'allò que en aquest és virtut pecat. La creació divina és produeix davant el no res, i és bona, i només pot ser que bona, en la mesura que amb ella posa l'ésser. Per contra, la creació humana, quan és tal creació, té lloc en relació amb un context humà, que, com bé assenyala Galí en la cita anterior, la fa bona o dolenta, perquè fa créixer o redueix l'ésser. Recordem el passatge del Gènesi: la moral neix alhora que l'home s'adona que no és sol. L'absolut, en canvi, no té a qui mentir, es produeix des de la innocència.

Galí es referirà a l'ús individual –irracional n'hem dit nosaltres– de les idees, posant com a exemple les avantguardes artístiques del darrer terç del segle XIX i principis del XX. La decisió de pintar un cavall de color blau, un Crist de color groc o de pintar una nimfa enmig d'un paisatge realista, com segons ell mateix ens conta féu Corot, pot, o bé respondre al punt de vista particular del pintor, sota el propòsit de mostrar una mirada única i exclusiva –la del jo–, i tal cosa constitueix el resultat d'una utilització, tal vegada enjogassada, d'una idea a una realitat que no li correspon; o bé pot respondre a la voluntat de posar en relleu les possibilitats del llenguatge pictòric i de la capacitat humana de creació. En el primer cas es força l'altre a situar-se en el punt de vista de l'autor, que actua d'absolut; en el segon, perquè la composició toca un fons de significat universal, l'obra comprèn tots dos sentits. Ja no expressa el punt de vista de l'autor –o no tan sols aquest–, sinó la realitat que el transcendeix, la llibertat, que el lliga amb la resta dels humans. En l'actitud d'un hi ha un desmentiment d'allò establert comunament com a realitat, en el segon, en canvi, s'hi produeix un enaltiment<sup>605</sup>. Si Déu, com a

---

<sup>605</sup> Galí es pregunta, arran de l'ocurrència de Corot de pintar unes nimfes en un llac, quan insistia als seus deixebles sobre la necessitat d'ésser fidels a la natura, «mentia [el pintor]?» I es contesta: «problema ardu», es contesta el pensador català, «puix que si mentia, tot l'art menteix, i si no mentia, l'art no és més que falòrnia, mentida. Si l'art no és més que sobreexcitació personal com el mal de ventre, evacua discretament, no facis soroll ni pudor i en paus. L'art s'ha convertit en una comuna. Ara bé, si l'artista sobreexcitat és l'expressió –com sembla– d'alguna cosa que el transcendeix, la comuna ja no és un lloc amagat i reservat on cadascú fa un treball feixuc que ningú no pot fer per ell, sinó un lloc on els homes combreguen en comú: és a dir, un lloc on la sobreexcitació és un producte col·lectiu especialment manifestat en la persona més apta per a ésser-ne l'expressió.» Ens hem referit a l'anècdota de Corot al capítol 3, apartat 3.4. “Amor, món i societat”, cita 373, pàgina 165. El paràgraf que té el lector aquí, continuació de l'anterior, es troba a A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 17, pp. 15-16.

despreniment absolut no és una realitat, sinó una idea que, com la tela del pintor, resta subjecte a la llibertat de creació, què pot impedir la generalització d'aquest ús individual, tant en l'art, com en la resta d'àmbits de l'activitat humana? Treure la substància a aquesta idea porta a convertir en Déu al jo, i, així, a soscar l'existència del cosmos, en tant que allò que en aquest es posa de manifest és un ordre objectiu, instaurat de comú acord per a facilitar la vida dels homes en societat. Per a Galí, eliminar Déu, això és, l'Amor, significa entendre el procés creatiu simplement com això creatiu, sense haver d'atendre per a ser-ho a unes o altres conseqüències practiques. Significa obrir la porta a l'escepticisme en el coneixement, la veritat és el que en cada moment es desitja que sigui, i al relativisme en la moral, perquè aquesta veritat no deriva d'un acte de consideració sobre el que està bé o malament –en la relació d'un amb els altres–. Breu: suposa reincidir en l'estat de coses de la Grècia dels sofistes –vegeu capítol 4 del nostre treball–. La proclama de Nietzsche, «Déu ha mort», suposa, doncs, despullar la llibertat del seu sentit positiu i, així, transcendent; deixa els homes nus davant d'una obra que és només seva i que no té a qui donar-se, i, per això, resulta avinent afirmar que neix morta, perquè el seu fi ja no pot ser l'Ésser, ans el jo moridor. Rebaixar Déu a la condició de mera idea, en tant que constructe intel·lectual, metafísic, sense referent en la realitat, fa que tant puguem parlar de l'època del cosmos de l'aigua en relació amb el pensament de Tales de Milet, com de l'època dels dos móns d'Aristòtil, de la de Crist i la de la Ciència física, i, així de tantes com calgui i totes al mateix nivell<sup>606</sup>. Sobre el Déu cristià es fundaria una cosmologia i una societat concretes, les pròpies del cristianisme, però, es fundarien com es funden en relació amb totes les idees que en aquest mateix sentit es puguin adoptar. Com aquelles reposaria en la llibertat de creació, que és allò que es troba en la base, i tindria un període de caducitat, just el temps en què fes aparició una nova forma de considerar l'home en la seva relació amb el món. La llibertat, que d'aquesta manera es posaria de manifest, negada la realitat del transcendent, pel qual l'estimar ens fa sortir de nosaltres mateixos, hauria de treure el seu impuls del que resta, eliminada, com ja hem dit, la realitat del

---

<sup>606</sup> Al llibre segon “Crítica dels supremes valors històrics”, part I, “Crítica de la Religió”, Nietzsche fa la següent afirmació: «Vull reivindicar, a títol de propietat i producte de l'home, tota la bellesa i tota la sublimitat que ha projectat sobre les coses reals i imaginades, fent així la més bella apologia de si mateix. L'home com a poeta, com a pensador, com a Déu, com a Amor, com a poder !Oh, suprema i règia liberalitat amb què ha donat a les coses per a empobrir-se ell i per a sentir-se miserable. Aquest ha estat fins ara el seu màxim altruisme: saber admirar i adorar, ocultant-se que era ell mateix qui havia creat allò que admirava.» F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*; trad. esp., Aníbal Froufé, *La voluntat de poder*, Biblioteca EDAF, Madrid, 2000, p. 119.

transcendent; l'hauria de treure, doncs, de la naturalesa dels instints. El trajecte intel·lectual ens porta de Hegel, amb la seva mena de teodicea racional, a Nietzsche, amb el seu vitalisme irracional dionisiac, com a ell li és grat d'anomenar-lo; i, d'aquest, a Bergson, d'un vitalisme més racional, perquè hi compta l'Amor i, per tant, la comprensió de l'altre<sup>607</sup>. La història, aquí, ja no és el desplegament de la raó conduent a una progressiva assumpció de responsabilitat moral de l'home envers el món, en la línia del pensament de Galí, i en la línia que, segons ell mateix, es troba a l'arrel del cristianisme, sinó que fóra el desplegament d'una força creadora de caràcter objectiu, natural. En aquest sentit el superhome, seria aquell que, conscient d'aquesta força, i d'una manera que recorda molt a la dels herois de Bergson, la faria seva, sacrificant-hi la vida i plasmant en la natura un ordre nou<sup>608</sup>. Aquest seria un ordre no erigit com a aglutinant. El seu objecte fóra complir la voluntat que brota de l'instint. Al seu assaig *El món moral* Galí explica una escena d'una comèdia de Shakespeare que ens sembla un pecat de no citar aquí, perquè en constitueix la millor representació possible de la qüestió que estem mirant d'exposar. Diu així: «Recordeu el passatge de *L'amansiment de la fera* de Shakespeare. “Que bellament que brilla la lluna, diu Petruccio.- La lluna?, respon Caterina, el sol! No fa pas ara claror de lluna.- Petruccio: Dic que és la lluna la que brilla tan bellament.- Caterina: Doncs jo dic que és el sol que resplendeix tan bellament.- Petruccio: Doncs, pel fill de la meva mare, o sigui jo, serà la lluna, l'estel o

---

<sup>607</sup> Per això, diu Galí del filòsof francès que «[...] és el que Husserl anomena un psicòlegista. El món de l'esperit és un producte psicològic que té les seves arrels en la vida material. De les profunditats de la vida com la planta de les profunditats de la terra, la consciència fa ascendir els productes de l'esperit. En certa manera Bergson és un precursor de Freud. La gran realitat universal és copsada per la consciència dins el mar insondable de la vida psicològica i fisiològica sense cap altre auxili. L'evolució creadora acaba de fer el miracle de convertir en esperit la saba material de la vida i en aquesta conversió es produeix el coneixement que vol dir en suma identificació de l'esperit amb la realitat del món.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, apartat 8, p. 19. Diem que el seu concepte de força vital és més racional que el de Nietzsche perquè el contempla com un factor aglutinant, citem Galí. El de l'alemany tindria un sentit anarquitzant que l'emparentaria amb el deure absolut kantià, per tal com el pròxim no hi juga cap paper: «El concepte kantià és anarquitzant, és destructor perquè de tan universal és individualitzant i atomitzador; el de Bergson és aglutinant i constructiu, perquè consagra la generació moral a través de la fosa que representa la creació d'hàbits de conducta en funció de la col·lectivitat.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, apartat 9, p. 22-23.

<sup>608</sup> Sobre el concepte d'heroi de Bergson, Galí argumenta: «La moral oberta [d'aquell] amb la seva invocació a l'heroi i la seva visió evolucionista podria ésser considerada d'una manera semblant a aquella mena de deure absolut de tipus kantià que justifica la moral de violència i dóna una base de sosteniment al concepte de superhome com a ésser seleccionat perquè ha resistit totes les proves de força. Però no és així. Els dos conceptes morals són ben diferents. El deure absolut de Kant, com el superhome de Nietzsche s'acaben en ells mateixos. Són acte pur que es justifica per ell mateix, puix res contingent o passatger no els pot informar. En canvi l'heroi de Bergson està en funció del seu món. La seva existència i els seus actes només es justifiquen si contribueixen a la creació d'un ésser moral. La moral oberta de Bergson només té raó d'ésser si és capaç de resoldre's en moral closa.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, apartat 8, p. 21-22.

allò que em sembli o no aniré a casa del vostre pare...” Recordeu, he dit?. A l’últim Petruccio insisteix: “Dic que és la lluna.- Caterina: I jo sé que és la lluna.- Petruccio: Doncs ments perquè és el sol de Déu.- Caterina: Doncs és el sol de Déu, gràcies a Déu. Però no és el sol quan vós dieu que no...” Petruccio ha triomfat, no és el sol ni la lluna que això no té cap interès. *El que té interès és que passi la seva*. Aquesta és la grandesa de Petruccio. Serà el sol serà la lluna, serà el que ell voldrà. És la seva grandesa però és també la seva misèria perquè ara es troba com si hagués cremat els vaixells. Ara és sol, nu i desemparat en una terra desconeguda en la qual no té més recurs que aquesta seva voluntat. Tot des d’ara, al davant seu li fallarà. Ni el sol ni la lluna no existiran per a ell sinó aquell sol o aquella lluna que ell podrà sostenir amb el pes del seu voler. Ha creat uns fantasmes i aquests mateixos fantasmes el persegueixen. Fa uns déus i aquests déus el devoren. Per això el retret més amarg de Déu a Adam al Paradís terrenal és la pregunta que li fa: “Qui t’ho ha dit que això era una poma?”<sup>609</sup> –la lletra en cursiva és nostra–.

Producte de la llibertat, els altres es lligarien sota aquest ordre assumint el seu rebaixament, com ho fa Caterina davant Petruccio, per incapacitat d’assumir la seva responsabilitat davant el buit, i per l’efecte de suggestió dels més forts –vegeu el nostre capítol 3–<sup>610</sup>. La cosmologia, així constituïda, doncs, no es fonamentaria en la lliure donació, ho faria en allò que Nietzsche denomina la voluntat de poder. Correspondria a

---

<sup>609</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 16, p. 49. *The Taming of the Shrew* (*L’amansiment de la fera*) és, com hem dit, una comèdia de Shakespeare publicada el 1594. No és superflu esmentar la data perquè ens situa en el període de ple canvi, segons Galí, de la mentalitat europea, en què el concepte de cosmos i, amb ell, el de realitat s’està transformant. És de destacar en relació amb això el contingut del pròleg de l’obra, que, pensem, permet endevinar el motiu de la seva tria com a exemple de la qüestió de l’objectivitat. Citem el resum de Susanna Alonso-Cuevillas Sayrol per a la web *xtec.cat* de 2004. Segons Alonso, «el pròleg se situa en una taverna anglesa on el calderer Moscamorta queda dormit després d’una borratxera. Per a burlar-se d’ell, el duen a casa d’un ric senyor i l’emboliquen en fines robes de llit d’una luxosa habitació. Quan desperta li fan creure que ell és en realitat un gran senyor, el qual en les seves al·lucinacions creia ser un vulgar calderer. Aleshores disfressen un patge perquè es faci passar per la seva bella esposa i quan en Moscamorta la vol posseir li diuen que encara no convé i que mentrestant el distrauran amb una comèdia.»

<sup>610</sup> El nostre autor parlant dels mecanismes a través dels quals els homes s’associen, i referint-se a la pedagogia com a la forma de saber per la qual s’ha d’orientar la formació de l’home, diu: «però el més greu s’esdevé quan la pedagogia descobreix la mena de màgia social per la qual els homes són homes i que jo resumiria de cop sense massa aprofundir en dos processos: la imitació (modes, llenguatge, idees fetes, etc.) i la suggestió font en el fons de la imitació, puix d’una manera gairebé fatal s’imita el que suggereix i suggereix sempre el més fort, o sigui el que realment o aparentment dóna solució als neguits i necessitats humanes. No és tracta de cap llei, és una cosa pitjor, és el mecanisme en virtut del qual els homes s’aglutinen i es formen les societats humanes.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 28.

allò que Vico anomena un deliri de la raó que l'allunya del sentit comú<sup>611</sup>. Recolzada en la natura, en l'obra es destacaria el geni individual del seu autor –l'ésser més que els altres, el *Vanitas vanitatum* de l'Eclesiastés<sup>612</sup>–, a través del qual aquella faria evolucionar l'espècie humana. L'home de la voluntat de poder constitueix un retorn a l'home innocent dels orígens del qual ens parla Galí<sup>613</sup>: el de la destal de pedra en mà que actua com si fos un déu, com l'infant que vol veure satisfets els seus desigs i no es preocupa dels demés<sup>614</sup>. La innocència del primer, però residiria en el fet que tan sols és conscient que viu. La del segon, en el de ser conscient que no hi ha res més enllà de la força natural per la qual és viu. Són, per tant, dos innocències diferents. Nietzsche imaginava un món dominat per personalitats excepcionals, d'artistes, genis i herois – d'entre d'ells, Sòcrates, Jesucrist, Leonardo da Vinci, Miguel Àngel, Shakespeare, Goethe, Juli Cèsar i Napoleó<sup>615</sup>– que, ocupant el lloc deixat per Déu, portarien la humanitat a satisfer el desig de plenitud, la llibertat, promogut per la pròpia vida<sup>616</sup>.

---

<sup>611</sup> Per a Vico, remete'm al capítol 3, apartat 3.4. "Amor, món i societat", p. 166 i ss.

<sup>612</sup> Vegeu, per a això, de nou, el capítol 3, 3.1. "De la consciència d'ésser al jo: l'odi de l'home a l'home".

<sup>613</sup> Així, referint-se a les filosofies que es plantegen com una resposta a les concepcions basades en la racionalitat de l'home, Galí explica que «neix una filosofia, tant se val que sigui nietzscheana, com bergsoniana, com fenomenalista, com existencialista, que fa taula rasa de tot amb l'intent de tornar a començar com si fóssim als inicis de l'existència en l'estat més primitiu de la vida humana en què només es podia comptar amb el lluc més amagat de la consciència. Es va a la recerca d'un nou concepte de la vida, de l'ésser, de l'univers: és a dir, d'una nova cosmologia.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, "Represa i assaig de conclusió", p. 144.

<sup>614</sup> «[...] l'home fera que corre pels boscos, i s'entafora entre les branques dels arbres o dins de les cavernes? L'home - sobretot el que va manejar el primer bastó o la destal de pedra - havia de ser la fera més temible de totes i l'odi a ell i al seu invent n'havien de ser el corol·lari.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 32, p. 32. Vegeu, per a aquesta qüestió, capítol 2 del nostre treball. De fet, en Nietzsche també trobem una filosofia de la història segons la qual aquesta es desenvoluparia en funció de tres metamorfosis de l'esperit. El filòsof alemany es refereix metafòricament a l'edat del camell, la del lleó i la del nen. La primera correspon al temps en què l'home concep la vida sota el domini de la moral (de Sòcrates, passant pel cristianisme i fins la seva contemporaneïtat). La segona, la del lleó, fora l'època en què aquell s'aixeca contra l'opressió que exerceix la moral i mata Déu. La darrera és l'edat de la innocència on es viu sense cap càrrega de pecat. Nietzsche, Friedrich Wilhelm *Also sprach Zarathustra*; trad. esp. *Así habló Zaratustra*, trad. de José Rafael Hernández Arias. Madrid, Valdemar, 2003.

<sup>615</sup> Vegeu F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*; trad. esp., Aníbal Froufé, *La voluntat de poder*, Biblioteca EDAF, Madrid, 2000, p. 119.

<sup>616</sup> D'on pren sentit l'afirmació següent del nostre autor: «l'home es salva en l'home, és a dir, en l'elaboració d'una humanitat cada vegada més perfecta, evolucionada (usem el mot ni que sigui amb reserves) cap a la creació d'una mena superior d'home, el superhome nietzscheà, posem per cas. És que en aquest cas només es salvaran els que arribaran a transcendir a aquesta mena d'ultraespècie? I què serà de la terregada de milers i milers de generacions anteriors, entre elles la nostra, amb els nostres treballs, els nostres sofriments i la nostra consciència transcendental: la consciència, com diu Pascal, que sap que mor? Jo m'estimo més el concepte del Crist que salva els vius i els morts, que els resumeix a tots, que ens resumeix a tots, ai las! amb els nostres pecats, amb les nostres misèries, amb les nostres febleses, amb els nostres goigs i sofriments, a tots [...]» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 53-54.

## 6.2. La naturalització de la raó: l'home productor

I, ves per on, que el model d'home que va triomfar fou justament tot el contrari de l'imaginat: no el de l'artista genial, sinó el del productor, l'home que ell en diria del ramat, que se serveix de la llibertat amb l'objectiu de procurar-se els mitjans que li calen per viure; que produeix mercaderies, destinades a un mercat format d'homes que, com ell, són indistints; que, en lloc, per tant, de voler-se distingir, imposant la seva voluntat, s'amaga entre una multitud igual. Segons Nietzsche, és l'home que treballa i posa les condicions per a que el geni pugui existir<sup>617</sup>. En ell la vida ja no pot consistir en un esforç individual per superar el buit a que l'aboca l'existència. No ho pot ser perquè la seva existència la viu com a social. L'individu es concep, des d'aquesta perspectiva, igual al tot –la classe, el grup, el clan– al qual pertany. El del superhome és un camí invers al de l'estimar proposat per Jesucrist, però, igual que el d'aquest, el seu origen s'assenta en la llibertat de l'home individual. Pressuposa, en virtut d'això, una moral oberta, impulsada per l'aspiració, si al diàleg hi afegim Bergson, ara, oberta, en el cas de l'alemany, perquè, fet i fet, trenca amb tota moral. L'home productor, que és el de Marx, no<sup>618</sup>. El seu, com dèiem abans, és l'home del ramat. L'home que es fa conscient sense que, en fer-se'n, trenqui els lligams naturals que l'uneixen als altres, amb els qui forma societat. El mancament, per tant, no es produeix en relació amb l'Home, que no és ell, l'Altre en un sentit universal<sup>619</sup>. Ho és respecte de la natura. Una natura que cal entendre com a ja constituïda enfront del jo social que se li oposa, per tal com, d'acord amb Galí, l'estat de societat només és possible en la mesura que s'ha establert una

---

<sup>617</sup> «Conclusió sobre l'evolució de la humanitat», diu Nietzsche, «el perfeccionament radica en la producció d'individus més poderosos, i la gran multitud serveix d'instrument a aquests (com l'instrument més àgil i intel·ligent.» F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*; trad. esp., Aníbal Froufé, *La voluntat de poder*, Biblioteca EDAF, Madrid, 2000, p. 439.

<sup>618</sup> En aquest sentit, a *Die Deutsche Ideologie*, el filòsof alemany diu: «[...] la primera premissa de tota existència humana i també, per tant, de tota història, és que els homes es trobin, per a “fer història” en condicions de poder viure. Ara bé, per a poder viure fa falta menjar, beure, tenir un sostre sota el qual resguardar-se, vestir-se i algunes coses més. El primer fet històric és, per consegüent, la producció dels mitjans indispensables per a la satisfacció de les necessitats, és a dir, la producció de la vida material mateixa, i no hi ha cap dubte que aquest és un fet històric, una condició fonamental de tota història, que el mateix que avui que fa milers d'anys, necessita complir-se tots els dies i a totes les hores, simplement per assegurar la vida als homes.» Vegeu Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*; trad. esp., Wenceslao Roces, *La ideología alemana*, ed. Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 28.

<sup>619</sup> «L'home és en el sentit més literal un ζῷον πολιτικόν [animal polític]», assenyala Marx, «no només és un animal social, sinó un animal que només es pot individualitzar dins la societat» Karl Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859); trad. esp. VVAA, “Introducción a la crítica de la economía política”, a *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Siglo XXI, Madrid, 2008, p. 283.



cosmologia<sup>620</sup>. En Marx no es considera l'experiència del no res com a quelcom fundador de l'ésser de l'home, de la manera en què sí ho és en Galí i en Nietzsche. Són els mancaments materials allò que governa la seva voluntat. És, per això, que, com el mateix filòsof alemany assenyala en el pròleg de la segona edició de *Das Kapital*, la seva obra pot considerar-se un hegelianisme invertit. Allò que a través de l'home es desplega és la mateixa naturalesa, i no l'Esperit Absolut, Déu. Desplegament per al qual no és necessària ni la consciència de si, ni, en conseqüència, la llibertat entesa com a capacitat d'ésser autònom. D'aquí que una de les seves sentències més conegudes, sigui aquella segons la qual «no és la consciència dels homes allò que determina el seu ésser, sinó que, ben al contrari, és la seva existència social la que determina la seva consciència»<sup>621</sup>; que, tenint en compte la naturalització de l'ens social que en ell es produeix, fa joc amb aquesta altra: «no és la consciència la que determina la vida, sinó la vida la que determina la consciència.»<sup>622</sup> L'activitat de producció, doncs, ve ordenada per les lleis de la matèria. Una matèria que, com el mateix Marx afirma, evoluciona per *generatio aequivoca*<sup>623</sup> i que dóna lloc al per tots conegut materialisme, però ja no històric, sinó dialèctic<sup>624</sup>. Diem dialèctic perquè Marx, segons Galí, i aquest aspecte és el que permetria identificar la seva filosofia amb l'idealisme hegelianista, situa el seu

<sup>620</sup> Així ho explicàvem al capítol 3.

<sup>621</sup> Karl Marx, *Zur kritik des politischen ökonomie* (1859); trad. esp., *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Siglo XXI, Madrid, 2008, p. 5. En la mateixa línia, a la *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* hi trobem la reflexió següent: «Com més lluny ens remuntem en la història, tan més apareix l'individu –i per consegüent també l'individu productor– com dependent i formant part d'un tot més gran; en primer lloc, i d'una manera encara enterament natural, de la família, i d'aquesta família ampliada que és la tribu.» A. K. Marx, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859); trad. esp., «Introducción a la crítica de la economía política», *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Siglo XXI, Madrid, p. 283.

<sup>622</sup> A Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*; trad. esp., Wenceslao Roces, *La ideología alemana*, ed. Grijalbo, Barcelona, 1974.

<sup>623</sup> A Karl Marx, *Die deutsche Ideologie* (1845-46) i a *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.

<sup>624</sup> Així ho explica Marx mateix al pròleg esmentat: «el meu mètode dialèctic no solament és diferent del mètode hegelianista, sinó que n'és el contrari. Per a Hegel, el procés del pensament, que ell transforma àdhuc en un subjecte independent amb el nom d'Idea, és el demiúrg de la realitat, i la realitat només la seva manifestació exterior. Per a mi, a l'inrevés, la idea no és altra cosa sinó l'element material transferit i traduït en el cervell humà. Vaig criticar l'aspecte mistificador de la dialèctica hegeliana fa gairebé trenta anys, en una època en què encara era de moda. Però, precisament quan elaborava el primer volum del *Capital*, els epígons enfadosos, presumptuosos i mediocres que ara porten la veu cantant a la culta Alemanya es compliaven a tractar Hegel com en temps de Lessing el bon Moses Mendelsohn tractava Spinoza, és a dir, com un "gos mort". Per això em vaig declarar obertament deixeble d'aquell gran pensador i, al capítol sobre la teoria del valor, àdhuc havia coquetejat més d'un cop amb les formes d'expressar-se que li eren pròpies. La mistificació que pateix dialèctica a les mans de Hegel no ha impedit en absolut que hagi estat precisament ell el primer a exposar àmpliament i conscientment les formes generals del moviment de la dialèctica. Aquesta està cap per avall a les seves mans. Cal, doncs, posar-la cap per amunt per descobrir-ne el nucli racional dins la closca mística.» K. Marx (1983:42-43)

desplegament al nivell de la natura, i no tan sols al de la història. Això és el que fa dir a Galí que la filosofia de Marx desemboca en una mena d'hilezoisme. «En l'ordre material, l'home no afegeix res a la natura: simplement la descobreix i se n'aprofita, cosa en realitat molt posada en raó. Deu ésser això, aquest descobriment i aquest aprofitament que Marx pretén que sigui la dialèctica de la realitat material. La natura és el que és. El procés dialèctic és cosa purament humana, així que seguint unes lleis que no són les que posa Marx, descobreix la natura i se n'aprofita. La natura en la seva immensitat de l'àtom a l'estrella fa el seu camí indiferent a l'home; atribuir-li una dialèctica paral·lela a la de la raó humana o de la vida humana, és antropomorfisme, o més avall encara (puix Marx de tant que va primfilar va incórrer en un primitivisme monstruós, que avui es va veient monstruós) més que antropomorfisme és hillozoisme.»<sup>625</sup> És una mancança d'ordre natural la que comporta la superació de l'instint i l'aparició de la insaciabilitat material a què hem vist referir-se Galí –el “què menjarem, què beurem, què vestirem”–<sup>626</sup>. Insaciabilitat que durà a la contradicció amb les pròpies condicions d'existència, a voler-les transformar i crear-ne unes de noves.

---

<sup>625</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 31, p. 30. Frank Fischbach, filòsof francès, especialista en Hegel i Marx, apunta en aquest mateix sentit que: «en d'autres termes, l'attention que Marx porte à l'activité humaine historique, à l'activité humaine de transformation de la nature ne le conduit jamais à hypostasier cette activité, à en faire une activité *sui generis* par laquelle l'homme, en s'affirmant comme un être historique, en instaurant entre la nature et lui la médiation de la production et des rapports sociaux de production, s'arracherait à la nature en instituant un monde proprement humain, le monde de l'histoire, dont la signification ne pourrait être comprise qu'à la condition de l'approcher comme un monde substantiellement distinct du monde naturel. L'activité historique humaine, l'activité sociale dans les formes de l'«industrie» et du «commerce» restent toujours per Marx des formes «sensibles», «matérielles» et donc «naturelles» de l'activité consistant en la «production et l'échange de besoins vitaux». Loin d'être l'activité par laquelle serait engendré un monde dont la signification ne pourrait être comprise qu'*indépendamment* de la nature, voire *par opposition* à elle, l'activité humaine de production, comme activité sociale et historique, est selon Marx la modalité spécifiquement humaine selon laquelle s'affirme et se manifeste l'unité même de l'homme et de la nature [...]» (la cursiva és de l'autor) Frank Fischbach, “L'activité humaine. Vie naturelle et vie historique chez Marx”, a *Kairos*, nº 23, 2004, pp 31-32. Semblant és l'opinió del fenomenòleg Michel Henry, que en els seus dos volums dedicats a l'obra de Marx, proposa el concepte de vida com a substitut del de raó econòmica com a causa de l'esdevenir humà. Per a Henry la concepció de la història de Marx pressuposa l'al·lusió a una gènesi transcendental, més enllà de d'aquella racionalitat. Tal racionalitat respondria al moviment de la vida. Vegeu, Michel Henry, *Marx: I. Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976; i *II. Une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976.

<sup>626</sup> Què en l'home, tal i com el concep Marx, hi ha una superació de l'instint ens ho demostra l'argumentació següent. Aquell gaudeix de llibertat per a produir tot tipus de cosa. «És cert que també l'animal produeix. Es construeix un niu, habitacles, com les abelles, els castors, les formigues, etc. Però produeix únicament allò que necessita immediatament per a si o per a la seva prole; produeix unilateralment, mentre que l'home produeix universalment; produeix únicament per mandat de la necessitat física immediata, mentre que l'home produeix inclús lliure de la necessitat física i només produeix realment alliberat d'ella; l'animal es produeix tan sols a si mateix, mentre que l'home reproduïx la naturalesa sencera.» Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. esp. Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 113.

Procés, de caràcter dialèctic i natural, hem vist, al llarg del qual tindrà lloc una progressiva individuació. De la necessitat viscuda en comú de la petita societat primitiva es passarà, per mitjà de la racionalitat material-econòmica que imposa l'especialització, a la necessitat, ara sí, individual, pròpia de la societat capitalista, on l'home productor és convertit ell mateix en mercaderia, i on la capacitat de producció, havent de satisfer les necessitats de cadascú en el mercat, s'haurà vist enormement incrementada<sup>627</sup>. L'individu que Galí i Nietzsche situen, com un *Faktum*, a l'origen de tot, Marx el troba deduït i al final de l'evolució. Apareix com a conseqüència de l'esmentat procés d'especialització<sup>628</sup>. És l'obrer, que, deslligat –el filòsof diria alienat– dels objectes que produeix, perquè ja no és el propietari dels mitjans de producció, i deslligat –o alienat– també de la seva força del treball<sup>629</sup>, convertit en mercaderia per donar lloc a mercaderies, esdevé conscient del seu no ésser, que vol dir que se sap desposseït d'allò pel qual es distingeix en tant que home: la producció dels seus propis mitjans de vida<sup>630</sup>. L'obrer és el treballador esdevingut esclau. L'home alienat de si

---

<sup>627</sup> Pel que fa al concepte d'home, en tant que ésser productor, Galí assenyala que «odia el mot productor d'ençà que en l'Espanya feudal de Franco que ha consagrat l'explotació capitalista en gran, han canviat el nom nobilíssim d'obrer pel de productor, és a dir, esclau. Obrer té una innegable dignitat i fins proletari, però productor, no; és abominable. Ara bé, jo creuria que en aquest concepte de l'home productor de Marx, hi juga l'instint.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 41. Cal notar d'altra banda, que el significat del terme mercaderia en Marx recolza sobre el de treball alienat, n'és el seu resultat. La manufactura, sortida dels tallers artesanals que operen des del segle XVI i fins el XVIII pren el seu valor del treball. Treball, però, que encara no és alienat perquè en tenir un caràcter manual, encara la destresa i l'habilitat dels treballadors és important, i, per tant, aquests no són perfectament intercanviables. Sigui alienat, sigui personalitzat, però, la cosa és que Marx situa el treball com a criteri de valor dels productes en el mateix moment en què ho fa Galí, quan ens parla de la substitució de l'or –en aquest mateix capítol–, en tant que hipòstasi de l'absolut, per aquell. Vegeu K. Marx (1983) cap. XII, “Divisió del treball i a la manufactura i divisió del treball a la societat”.

<sup>628</sup> «El mecanisme de producció social compost per molts obrers parcials individuals pertany al capitalista. La força productiva que neix de la combinació dels treballs apareix, doncs, com a *força productiva del capital*. La manufactura pròpiament dita no solament sotmet l'antic treballador independent al comandament i a la disciplina del capital, sinó que crea a més una articulació jeràrquica entre els mateixos obrers. Mentre que la cooperació simple deixa intacte, en general, el mode de treball de l'obrer singular, la manufactura el revoluciona de cap a peus i s'apodera de la força de treball individual en la seva arrel. Esguerra l'obrer i el converteix en un monstre en estimular, com en un hivernacle, la seva habilitat de detall a través de la repressió de tot un món d'estímuls i aptituds productives, tal com als estats de La Plata s'escorxa un animal sencer per la pell i el greix. Els treballs parcials particulars no solament es *reparteixen* entre diversos individus, sinó que el mateix individu és dividit i transformat en un motor automàtic d'un treball parcial, i es fa realitat la falla de Meneni Agripa, que representa un home com a simple fragment del seu propi cos.» K. Marx, (1983: 414). Per a aquesta qüestió, vegeu capítols XI, “Cooperació”, XII, “Divisió del treball i manufactura” i XIII, “Maquinària i gran indústria”, aquest últim al volum II, d'Edicions 62, 1984.

<sup>629</sup> «Amb els noms de *força de treball o capacitat de treball* entenem el conjunt de les facultats físiques i intel·lectuals que hi ha en el cos, en la personalitat viva d'un home, i que aquest posa en moviment cada vegada que produeix qualsevol mena de valors d'ús.» K. Marx (1983:206).

<sup>630</sup> Per a Marx, dissociació del treballador dels mitjans de producció té un inici històric al qual ell denomina acumulació originària. Es tracta d'aquell període de la història en què a molts països d'Europa

mateix i dels altres –dels altres, donat que allò que el relaciona socialment són els objectes, dels quals, precisament, no n'és reconegut productor–. L'estranyament respecte del món, la societat capitalista, s'entén, ens el fa semblant a l'home primitiu de Galí, d'aquí la seva individualitat, la de l'obrer, perquè queda exclòs del conjunt social. L'un, doncs, materialment exclòs, l'altre, transcendentalment. Guanyada la consciència sobre el seu no ésser, l'individu alienat empenirà una lluita amb l'objectiu de refer els lligams amb l'ésser, l'ésser social, que es troba monopolitzat per uns pocs, els capitalistes. Aquests, en disposar dels mitjans, sent reconeguts com a propietaris dels productes, i de la força de treball, foren els únics que retindrien la capacitat de produir un cosmos social sobre un ordre natural<sup>631</sup>. Acomplirien la funció que els és pròpia d'objectivar-se en el món. L'adveniment de la societat comunista hauria de suposar la fi d'aquesta desigualtat, que Marx situa en l'ésser –del qual els obrers es veuen exclosos–, i, d'acord amb això, la consecució d'un temps de plenitud. Un temps on cadascú, talment, com a individu, tindria garantits, per convenença racional, els mitjans que necessita per a produir, i, fer-ho, pel simple goig de produir, satisfent, d'aquesta manera, la finalitat assignada al seu ésser: donar lloc a «una associació en la qual el lliure desenvolupament de cada un [sigui] la condició del lliure desenvolupament de tots.»<sup>632</sup> Aquesta societat, ara, d'artistes i creadors, s'aixecaria sobre l'excedent, la plusvàlua, obtinguda en virtut de l'eficiència en el treball gràcies al maquinisme<sup>633</sup>. Plusvàlua o

---

es van privatitzar les terres dels municipis, anomenades comunals, que suposaven la fi del seu ús per part de molts pagesos. Aquest procés de privatització va seguir amb les terres dels monestirs i ordes religiosos, així com amb les terres nobiliars. «la relació capitalista pressuposa *el separació entre els obrers i la propietat de les condicions de realització del seu treball*. Tan aviat com la producció capitalista es fa independent, no solament manté aquella separació, sinó que la *reproduceix a una escala cada vegada més gran*. El procés que *crea* la relació capitalista no pot ser altra, doncs, sinó el *procés de separació de l'obrer i la propietat de les seves condicions de treball*, un procés que transforma, d'una banda, els productors immediats en *treballadors assalariats*, i de l'altra banda, els mitjans de subsistència i de producció socials en *capital*. Així, doncs, l'anomenada *acumulació originària* no és altra cosa sinó el *procés històric de separació de productors i mitjans de producció*. Es presenta com a “originari” perquè constitueix la *prehistòria del capital* i del mode de producció que correspon a aquest.» K. Marx (1984:392-393)

<sup>631</sup> Vegeu, per a aquesta qüestió, Frank Fischbach (2004:31-32).

<sup>632</sup> K. Marx i F. Engels, *Manifest der Communistischen partei*; trad. esp. Mauricio Amster, *Manifiesto comunista*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1971, p. 47.

<sup>633</sup> «La *producció de plusvàlua absoluta*», observa Marx, «s'aconsegueix prolongant la jornada de treball més enllà del punt en què l'obrer ha produït només un equivalent del valor de la seva força de treball, i l'apropiació d'aquest treball excedent pel capital [...]. Aquesta [la plusvàlua absoluta] constitueix el fonament general del sistema capitalista i el punt de partida de la producció de plusvàlua relativa. En aquesta la jornada de treball és dividida ja d'entrada en dues parts: treball necessari i treball excedent. Per prolongar el treball excedent s'escurça el treball necessari amb mètodes [com l'ús de màquines] mitjançant els quals l'equivalent del salari es produeix en un temps breu, amb l'ajut dels quals s'aconsegueix produir en menys temps l'equivalent del salari. La producció de plusvàlua absoluta gira

excedent que, òbviament, no aniria a parar a mans privades, com en el cas del capitalisme. Romandria en mans de la comunitat. I, aquesta, actuant com a capitalista general, segons l'expressió de Marx, l'empraria per a garantir a cadascú els mitjans de vida, de manera que l'home pogués gaudir de la seva existència, en el sentit que es refereix en la cita anterior, com un continu temps d'esbargiment. És la societat del pacte racional, a que hem al·ludit en el capítol 3, organitzada, això sí, ja no per a saciar cap interès, sinó per assolir el gratuït. No és el cel, perquè no es salva la mort, però se li assembla. L'experiència del buit –l'experiència del no ésser de l'obrer alienat– i la llibertat, aquí, no són conseqüència de la irrupció del transcendent en la vida de l'individu: no hi ha el “no faràs” de la consciència, ni tampoc cap lliurament de claus de part de dalt. L'experiència del buit i la llibertat –i, amb la del buit, la del temps, com a mera successió d'instant– constitueix el resultat d'una racionalitat material-econòmica que, com hem destacat, pren peu en l'ésser de la natura i es desplega a través de la història<sup>634</sup>. A l'estadi comunista, l'home alienat, l'obrer explotat, omple el buit mitjançant el producte de la seva llibertat. En fer-ho, alhora que recupera la seva condició de productor, recupera també la d'ésser pròpiament humà. S'incorpora la seva individualitat –no abstracte– a l'activitat de transformació que l'home, com a gènere, duu a terme sobre el món, convertint-lo en un món social d'objectes<sup>635</sup>. Objectes que, originats en la llibertat –amb independència de tot interès–, incorporarien l'altre, i, per tant, una dimensió transcendental, en la seva creació<sup>636</sup>. Així, allò que, per a Galí, és

---

entorn només de la durada de la jornada laboral; la producció de la plus-vàlua relativa revoluciona de cap a cap els processos tècnics del treball i els agrupaments socials.» K. Marx (1984:156-157).

<sup>634</sup> Així: «en primer lloc el treball és un procés entre home i natura, un procés on l'home, amb la seva activitat, canalitza, regula i controla el seu metabolisme amb la natura. S'enfronta, en tant que poder natural ell mateix, amb la matèria natural. Posa en moviment les forces naturals que pertanyen al seu cos, braços i cames, cap i mans, per apropiarse de la matèria natural en una forma útil per a la seva vida. En actuar amb aquest moviment sobre la natura externa i modificar-la, modifica també la pròpia natura. Desenvolupa les potències que s'hi havia endormiscat i sotmet el joc de llurs forces al seu propi domini.» K. Marx (1983:219)

<sup>635</sup> Per aquest motiu, Marx pot dir que «l'elaboració de la naturalesa inorgànica és l'afirmació de l'home com a ésser genèric conscient, és a dir, l'afirmació d'un ésser que es relaciona amb el gènere com amb la seva pròpia essència o que es relaciona amb si mateix com a ésser genèric.» I, més endavant, que «precisament, és només en l'elaboració del món objectiu on l'home s'afirma realment com un ésser genèric. Aquesta producció és la seva vida genèrica activa. Mitjançant ella apareix la naturalesa com la seva obra i realitat. L'objecte del treball és per això l'objectivització de la vida genèrica de l'home [...]» Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; trad. esp. Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 113.

<sup>636</sup> Ja hem dit en el cos de text de la pàgina 283 que el filòsof alemany concep la força que mou l'home a produir com una superació de l'instint, en el sentit que aquest causa la necessitat, però no posa límit a la seva satisfacció. Cosa, a la qual, nosaltres referíem la noció d'insaciabilitat material emprada per Alexandre Galí. Potser, atenent a aquest produir creatiu que caracteritzaria l'etapa comunista, Nietzsche argumenta que «el socialisme és, en definitiva, un simple mitjà d'agitació de l'individu; ell mateix

fruit de la pròpia condició humana, que forma part de la seva estructura ontològica, que és que en la consciència d'ésser ja hi actua la consciència del no ésser, sota la forma de llibertat, de manera que la història és ja sempre un procés de creació; en Marx tal qualitat només és manifesta a l'estadi final, bo i entenent que en tot el temps d'abans l'home és governat pel instints. S'acompliria, doncs, en aquest darrer estadi la felicitat a la terra, sense que, tanmateix, en cap dels moments evolutius anteriors hi hagi hagut lliure donació. Tot just al contrari, donat que és la violència allò que mou els fets –la tan trillada lluita de classes–. És la terrena felicitat assolida per mecanismes terrenals. «En realitat», explica el pensador català, en relació a la concepció de la història que defensa el filòsof alemany, «la necessitat de l'útil és el destorb; un destorb que cal vorejar i d'aquí vénen la tortura i les errades de Marx com la de tants que de bona fe han volgut resoldre les misèries dels homes. Puix que Marx, en cercar aferrissadament les bases del treball humà en el seu aspecte més essencial, no alienat, diu ell, ha d'anar a raure al treball purament estètic, al treball de l'artesà que posa en el treball alguna cosa d'inútil com és l'estètica. Diguem-ho encara d'una manera més vulgar, el que vol l'home és la felicitat –la tesi de tots els moralistes clàssics–. El que vol l'home és divertir-se tant als podrits països burgesos com a Rússia, el cel dels comunistes. Més exactament encara, el que vol l'home és no treballar. Marx diu, no treballar alienat, però jo dic de segur d'una manera més exacta: no treballar pel què menjarem i vestirem (en el sentit de protegir-nos de les inclemències del temps). I ara mirant tot el panorama de la història direm: el que l'home ha perseguit aferrissadament fins avui per mil camins diversos, uns molt directes, altres molt equivocats és la conquesta del cel, perseguit aferrissadament, vol dir que hi ha treballat aferrissadament, barrejat amb el treball útil del que menjarem i vestirem, és cert, però si ho sabem veure massivament, molt més, infinitament més al marge d'ell, sense esperar retribució terrenal, *per pur amor a l'art*, per pur amor al treball pel treball, que vol dir per l'aspecte estrictament humà del treball que Marx (potser hauríem de dir els marxistes) cerquen per vies tan equivocades, puix –o jo m'hauria d'equivocar molt– per una singular paradoxa als països del món on aquest treball per amor al treball, és a dir, el treball no alienat és menys possible, és als països

---

comprèn que, per a aconseguir qualsevol cosa, ha d'organitzar-se dintre d'una organització col·lectiva en un "poder". Allò que ell vol, tanmateix, no és la societat com a fi de l'individu, sinó com a mitjà de fer possible molts individus: aquest és l'instint dels socialistes, respecte del qual s'equivoquen massa vegades (a banda que, per a realitzar els seus plans, hagin de valer-se en moltes ocasions de l'engany).» F. Nietzsche (2000:515).

comunistes. El treball que han creat els comunistes és el del rigorós toc de campana, el de la producció mesurada al segon, el de la disciplina que exclou per principi la vel·leïtat, la desviació i la falta de disciplina en una monstruosa màquina d'alienació humana. És l'estricta treball pel que menjarem i vestirem.»<sup>637</sup>

### 6.3. L'home revoltat

El problema de la filosofia de Marx, segons Galí, no es relaciona només amb el fet que els intents de portar-la a la pràctica no hagin reeixit, com es manifesta en aquesta cita. Es relaciona també, i, resulta ben paradoxal, amb l'actitud moral en què es funda la societat capitalista, perquè, precisament, li aporta un fonament teòric. No assolida l'etapa en què l'home treballa gaudint de la seva llibertat, allò que roman és la contraposició dels interessos i la idea, conseqüència de l'anterior, que no hi ha una realitat cosmològica en la qual aquests puguin acordar fora de l'interès: tot és ficció – com en el quadre de Corot–. No hi ha ni tan sols una classe que exploti l'altra. Són els individus que es conceben els uns als altres com a mitjans d'explotació i que adopten una o altra concepció del món segons mana la conveniència, la conveniència de cadascú. Contra tal estat de coses es manifestaria l'esperit de revolta dels existencialistes, entre d'ells, com ja es desprèn del títol que hem donat a aquest darrer apartat, Albert Camus. En els seus escrits es recull una protesta per aquest món humà que, sortit de la llibertat, implica la negació de la realització de qualsevol acte veritablement lliure, en virtut d'una concepció –de regust purità, encara que sense salvació– on l'instint és elevat a la categoria de l'absolut<sup>638</sup>. La societat, des d'aquest punt de vista, esdevé més una lluita de jo-déus, de voluntats si prenem l'expressió de Nietzsche, que no pas una comunitat de lligams fraternals. Això, recolzat en una ciència els promotors de la qual, els mateixos científics, amb les seves teories semblen

---

<sup>637</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 31, p. 16-17.

<sup>638</sup> «Jo creuria que la possibilitat de revoltar-se», explica Galí, «és un de tants signes característics de l'espècie humana que solen ésser passats per alt. En farem una de les constants d'humanització que anem cercant? Sí i no (*sic et non*), sí perquè és un instrument necessari, no perquè no és –deixa-m'ho dir d'una manera paradoxal– perquè no és necessàriament necessària; és un instrument indispensable quan la tesi s'endureix i no permet l'antitesi, és a dir, quan l'estructura empantanega la raó i ofega la llibertat que hem considerat com a humana en tanta de manera. Però la revolta es produeix de moltes maneres. Això és el que no va saber veure Camus en el llibre que va contribuir a fer-lo famós: *L'homme revolté*.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 53.

corroborar: «s'hauria de creure que els físics i potser d'una manera especial Heisenberg el definidor de la teoria de la indeterminació sospiten l'existència de l'energia espiritual en l'íntima constitució de la matèria, i aleshores es podria en certa manera explicar que en la manifestació última i més elevada i evolucionada de la matèria, no hi hagués res més que l'home, més ben dit, la consciència reflexionant sobre ella mateixa, tancant l'enorme cicle amb la troballa o potser la identificació d'aquesta consciència amb els constituents més remots de la matèria.»<sup>639</sup> No mostren aquests mots la conseqüència lògica de la mort de Déu? Si l'absolut no existeix, com notàvem fa un moment en relació amb el pensament de Nietzsche, aleshores l'absolut som nosaltres. La consciència que es reflexiona sobre ella mateixa a que al·ludeix Galí és la responsable de l'acte, que en el capítol 2, en el subapartat 2.4.2. “La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories”, anomenàvem, amb un clar sentit kantian, de síntesi transcendental; acte pel qual el subjecte es descobreix a si mateix l'ésser i, per tant, esdevé conscient de si. Notàvem aleshores que en Galí l'impuls de realització d'aquest acte venia de fora –sota l'experiència del pecat– i que no era fruit de la pròpia espontaneïtat de la raó. Cosa en la qual resideix, pensem nosaltres, el situar-se o no en una posició idealista. Si la força per la qual la consciència es reflexiona sobre l'ésser no és nostra, no és simplement racional –encara que ens obligui a desenvolupar tal capacitat–, tal com diem, cal admetre l'inconegut actuant dins de nosaltres. Encara més, perquè, admetent-ho o no, allò que es posa de manifest en l'ésser és la seva irreductible indeterminació, el positiu del negatiu que, com dèiem, es troba dins nostre. Per a determinar-lo, per a que prengui cos, cal una tria. I la tria és humana. Així és per a les partícules de les quals es pot conèixer o la posició o la velocitat en un instant – variables que en la física clàssica determinen la trajectòria d'aquelles–, però no totes dues coses alhora<sup>640</sup>. El medi és la nostra substància. Substància espiritual, com insinua

---

<sup>639</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 106.

<sup>640</sup> «Es demostrà que no és possible determinar a la vegada la posició i la velocitat d'una partícula atòmica amb un grau de precisió arbitràriament fixat. Pot assenyalar-se molt precisament la posició, però aleshores la influència de l'instrument d'observació impossibilita fins a cert grau el coneixement de la velocitat; i, inversament, s'evaneix el coneixement de la posició al mesurar precisament la velocitat;» W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955); trad. esp. Gabriel Ferraté, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, ed Orbis, Barcelona, 1985, p. 30. Respecte del sentit de tria que implica la nova concepció de la física lligada a la mecànica quàntica, resulta summament interessant la següent reflexió de Heisenberg –potser el principal promotor d'aquesta nova física–: «Naturalment, d'acord amb la tradició científica del segle dinou un es sentiria inclinat a esperar que tota creença tingué per base l'anàlisi racional de cada argument; i que aquesta altra base de creença, en la qual certa veritat real o aparent és simplement adoptada com a base de la vida, no hauria d'existir. És cert que una reflexió prudent fundada en arguments exclusivament racionals pot evitar molts errors i perills, ja que això permet



Galí referint-se a Heisenberg –una vegada més ressorgeix l'éter dels antics –; i substància en la qual un cristià veurà el cos de Crist, l'Home, lliurat als homes a fi de portar-los la salvació. Quina salvació? La de sempre, la que porta incorporada la tria. Davant l'ésser, pura indeterminació –tant en el primitiu com, ara, en el modern– l'home es troba interpel·lat pel que fa a la pròpia llibertat, i, en la tria, hi va tota una possibilitat de cosmos. Un cosmos del qual ja només ell se'n pot sentir responsable. Adonem-nos que, si rere l'ésser, allò que és, hi ha una tria. L'ésser és moral. Un cop més topem amb l'U-Bé de Plató, amb el concepte de saviesa pràctica que manejà Sòcrates i que, com ja hem assenyalat, fa seu Galí. De l'home depèn, doncs, que el medi que, així, se li descobreix esdevingui substància per a crear un món on viure fraternalment o al servei de l'egoisme d'un mateix.

I sembla com si a la base de la societat capitalista hi hagués una tria pel segon, per la llibertat plegada al desig egoista. Aquesta societat constituïria la culminació del corrent d'hedonisme que, segons Galí, i tal i com hem vist, començà el segle XVI a envair Europa. En la línia del que pensa Marx, amb el capitalisme s'hauria assolit la màxima individuació des del punt de vista de l'interès, però el comunisme, assentat en la raó, no reeixiria en fer del seu conjunt, el cos social, un mitjà de superació de l'individualisme – una festa de gaudi compartit, com dèiem en el capítol 4–. Per a Galí, la filosofia de Marx, de la mateixa manera que ofereix una justificació racional per al que nosaltres en algun lloc hem anomenat moral de l'egoisme, resultaria ser la darrera conseqüència a nivell especulatiu, però, amb evidents efectes pràctics, de la malaptesa de l'Església a l'hora de fer seu l'objectiu de l'emancipació de l'home. La mateixa que Jesucrist preconitzà. Marx hauria encaminat el seu pensament cap a idèntic objectiu, però, en ell,

---

adaptar-se a noves situacions, i pot així ser una condició necessària per a la vida. Però recordant la nostra experiència de la física moderna és fàcil veure que sempre ha d'existir una complementarietat fonamental entre la reflexió i la decisió. En les decisions pràctiques de la vida difícilment serà possible esgotar tots els arguments a favor o en contra d'una decisió, i per consegüent sempre caldrà actuar amb una prova insuficient. La decisió es pren, en últim terme, apurant tots els arguments –tant els que han estat compresos com els que poden presentar-se a una reflexió posterior– i posant punt final a la meditació. La decisió pot ser el resultat de la reflexió, però al mateix temps és complementària de la reflexió; exclou la reflexió. En la vida, fins les decisions més importants han de sempre contenir aquest inevitable element d'irracionalitat.» Irracionalitat que en Galí, al nostre entendre, es correspon amb el que denomina l'inconegut i que relaciona amb Déu. En relació amb la cita de Heisenberg, vegeu, Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie* (1958); trad. esp. de l'edició en anglès, *Physics and Philosophy*, Fausto de Tezanos Pintopp, *Física y Filosofía*, Ed. digital Antwan, 2013, p. 194-195.

es manifestaria la reacció cap al missatge de la caritat pel descrèdit de la institució que el propugnava. En aquest sentit, i pensem que amb això som ben a prop del cor que anima les reflexions del nostre autor, la filosofia de l'alemany es troba en una línia de continuïtat que, tenint el seu origen en la crítica del moviment reformador envers l'Església –que comportà la separació de la religió i la moral–, continua amb els filòsofs del segle XVII –que independitzen el coneixement del món moral, Descartes i Locke–, segueix amb Kant i Rousseau, ja al XVIII –amb els quals la raó esdevé plenament autònoma–, i desembocaria al XIX, amb les filosofies de la història de Hegel i Marx<sup>641</sup>. En el pensament d'aquests, primer Déu, i després l'Home, haurien vist suprimida la seva realitat. L'emancipació de l'home que cridava a ocupar per mitjà de la raó els espais abans reservats a la religió, la natura primer, la moral després, hauria portat fins i tot a l'emancipació de si mateix. A alienar-se en una raó que, així, esdevé raó naturalitzada. Final invers a l'objecte que inspirava el moviment que, tanmateix, l'havia de generar. Cal dir que Galí també admet el mecanisme de la dialèctica –encara que oberta, recordem el paper de la providència– com el propi de la història humana. Si té raó, i la filosofia de Marx, doncs, suposa la culminació del procés d'emancipació de l'home en el sentit que acabem d'explicar, la societat consumista del seu temps, la dels anys seixanta del segle XX –que, recordem, és aquella d'on surt la nostra–, es produeix sobre el pla de la mentida<sup>642</sup>. Perquè l'alliberament, l'assoliment de l'autonomia, ho ha

---

<sup>641</sup> Al respecte, el pensador català fa notar el següent: «La recerca de l'home original, heus aquí el símptoma més greu de crisi. Què és l'home? Què significa en l'univers? On és la font de la seva energia? Quin és el seu destí? Aquestes preguntes tenen el seu origen en el trasbalsament copernicà; tots els filòsofs d'aleshores ençà, començant per Descartes en són més o menys intoxicats; Pascal és el primer que se les formula molt anticipadament amb accent tràgic; però fins al segle XIX després de Kant no han constituït el tema explícit de les preocupacions. Molt ostensiblement els que dins el segle XIX s'han preocupat no de cercar, sinó de respondre a les inquietants preguntes amb solucions concretes han estat entre els filòsofs o pensadors, Hegel, Marx i Bergson.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 39.

<sup>642</sup> A això es refereix, entenem nosaltres, el tema, i el contingut que s'hi tracta, lògicament, de l'assaig *La legalització de la mentida i la violència*. Vegeu sinó que diu l'autor en l'apartat 5. “El capgirament: la innocència de Bergson i l'al·lucinació de Marx”, aclarint el significat del seu escrit: «Ara bé avançar cap al no mentiràs i el no mataràs, mentint i matant, ja és una cosa prou estrofolària, però es veu que no hi ha cap més camí fins al punt que hom –a través del que en diem història i a través del viure de cada dia de què es va teixint aquesta mena d'història– hom ha de constatar l'eficàcia i fins la inevitabilitat de la mentida i de la violència. Tan imperfet és l'home i tan imperfet és encara el seu món. Per això parlo de la innocència de Bergson i l'al·lucinació de Marx. Estem farts de veure que els rics que se la passen bé en aquest món són els que tenen també més mitjans per a guanyar la glòria del cel. O si voleu, que els més dolents, són els que més se la campen i que per dissort una de les condicions per a triomfar i àdhuc per fer coses útils és no tenir cap mena d'escrúpol. Ara bé el més greu és que això no és cap mena d'injustícia dins la màquina del món, sinó molt al contrari una mena de llei o de fatalitat molt d'acord amb aquesta màquina, per fer avançar gosaríem dir el no mentiràs i el no mataràs, (i per això parlem de la innocència de Bergson) fins a fer-los donar el giravolt més astorador de la legalització del mentir i el matar –i per

de ser de tot excepte de l'ésser humà, si és que ha de ser veritable alliberament. «[...] El més greu de la seva doctrina», observa Galí en relació al pensament de Marx, «és que aquests beneficis innegables els obté sacrificant l'home del punt que pretén abolir l'alienació que és el que fa l'home, a despeses d'un concepte monstruosament abstracte d'humanitat on l'home desapareix.»<sup>643</sup> Perquè alienar-se significa posar-se en mans de l'altre, un desprendre's de si. En això Galí, assumeix el significat que al terme li dona Hegel per al qual tal acte suposa que el subjecte surti de l'estat de barbàrie i es civilitzi – *ausbilden*–<sup>644</sup>. Cosa que en Marx, ben contràriament, tradueix una situació d'exploació. Per a aquest, en la línia del pensament protestant, no és entre els homes que es juga la salvació, en quant a realització d'un estat de plenitud; o, per ser més exactes, entre els homes, sí, però sense que ells ho sàpiguen, sense que en siguin responsables<sup>645</sup>. És la raó, raó material, la que a través de l'instint condueix el procés. Una raó que, en el seu moment culminant, exigeix als homes el soterrament de tot allò creat, de tota institució humana, sigui econòmica, política o religiosa, perquè totes elles han estat engendrades des de l'alienació, la mentida, rere la qual agita l'interès egoista. Tan sols quan la classe obrera, unida pel fet de ser explotada, i, per tant, unida sota el mateix desig d'ésser – d'ésser propietària dels mitjans i dels objectes per ella realitzats –, prengui el poder i s'apropriï del capital, a fi de repartir-lo i garantir el sosteniment del conjunt de la societat, només aleshores l'egoisme, desapareixerà; no perquè es venci o es superi en virtut d'un fi superior, sinó perquè es disposarà dels mitjans per a que sigui satisfet, racionalment satisfet, per mitjà d'un sistema de lleis, les de l'estat comunista. Sistema de lleis que bé es pot comparar amb les suposades en les morals laiques dels protestants. Només, doncs, realitzat aquest repartiment, serà possible el regne de la llibertat, talment

---

això parlem de l'al·lucinació de Marx.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 5, p. 3. El mateix es pot aplicar a l'assaig *La deshumanització del món*. En aquest assaig, el nostre autor explica que: «[...] el que he afirmat repetidament, [és] que el buit de l'infinit i el sentiment de la pròpia misèria constitueix l'aire més respirable de l'home des de les edats més primitives i en les fases més primitives del viure. Però encara dic més; encara dic que aquesta essència d'home és més potent, més viva com menys les descobertes de la civilització l'engavanyen. Encara dic més, avançant bona part del que vull demostrar, que la civilització amb tota la materialitat monstruosa que comporta sembla que no tingui més objecte que emmascarar, escamotejar aquesta enorme constant essencial de la vida humana. Fins que arriba un moment que el frau és tan gran que l'esperit esclata i ve la desesperació.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 2.

<sup>643</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 39.

<sup>644</sup> El concepte d'alienació l'hem tractat en aquest sentit en parlar de la filosofia de la història de Hegel al capítol 3, 3.4. "Amor, món i societat", p. 157.

<sup>645</sup> Adoptem la fórmula que el mateix Marx donà per a entendre el sentit de la història en el seu text *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (El divuit de Brumari de Lluís Bonaparte)* de 1852: «els homes fan la seva pròpia història, però no saben que la fan.», la qual fa parella amb aquesta altra, com la d'abans, sovint citada, «els homes fan la seva pròpia història, però no la fan segons el seu lliure arbitri».

de l'esperit, on la producció no tindrà perquè anar destinada a satisfer les necessitats, serà, com hem constatat que diu el mateix Galí, treball per l'inútil, purament estètic.

Mentre aquest estadi comunista no s'acompleix, però, el cert és que el concepte d'alienació, vist com a forma d'explotació, recordem d'aquell qui lliura el seu ésser, ofereix la coartada perfecte a l'establiment de la societat capitalista, tal i com al final de l'apartat que precedeix aquest enunciament. No és en l'altre que he de fixar l'objecte de la meua acció. És en mi. «El fenomen és summament curiós. Fixem-nos-hi bé. Marx va definir el concepte d'un món regit per forces i mecanismes econòmics. Fou el seu evangeli, però com passa sempre (i en aquest cas amb més facilitat que mai), han estat els rics, els poderosos, que s'han fet seu l'evangeli marxista. Materialisme històric, mecanisme econòmic del món! “Aquesta és la nostra”, han respost els capitalistes o els països capitalistes. I és que (cal saber-ho veure) aquest ja era el món propi del capitalisme que Marx va escometre; un món en què Déu ja estava en crisi, on només es mantenia per la forma, i en que només s'adorava el vedell d'or. Marx va ésser una santa persona que va donar ingènuament una doctrina a unes pràctiques fins aleshores empíriques.»<sup>646</sup> Resulta un cop més oportú, aquí, l'al·lusió a les bruixes de Macbeth. La lliçó sembla aquesta: les filosofies que vindiquen una llibertat absoluta, casta i sense taca, comporten l'eliminació de la llibertat real, embrutada d'egoisme, però, tal vegada, més humana. Ja sigui perquè en el fons no es parla sinó de Déu, cas de Hegel, ja perquè qui actua és la natura, cas de Marx, en tots dos pensaments l'home i el seu medi, la societat i el cosmos en què se sustenta, esdevenen una il·lusió, quan no una mentida. I, malgrat això, convé no perdre de vista que, rere la tal consideració, continua latent l'ésser humà concret, que té família, que treballa i que la passa bé amb els amics. Un ésser humà, la persona, que exerceix la seva llibertat fent-se responsable d'allò que fa amb la seva existència, i que, tanmateix, en les filosofies esmentades apareix esborrada i, amb ella, Déu, que li és font de vida. A judici de Galí, Petruccio, el personatge de l'*Amansiment de la fera* de Shakespeare, si no ha triomfat, porta les de guanyar. La generalització de la seva actitud, duu a veure realitzada la tesi de la voluntat de poder de

---

<sup>646</sup> Aquest fragment pertany a un escrit n es recull una conversa d'A. Galí amb els Mestres de la represa Escola d'Estiu el 29 de juliol de 1967. Com l'article del qual hem extret la cita del capítol 3, nota 64, el tema i el tractament que s'hi dona són els mateixos que es posen de manifest en els assaigs a que hem dedicat sobretot aquest treball. A. Galí, «El paper del mestre en el món que s'apropa», a *Mirades al món actual*, Alexandre Galí, 1967, p. 261.

Nietzsche: «no és el sol ni la lluna que això no té cap interès. El que té interès és que passi la seva» –vegeu p. 279 d'aquest capítol–. «És ara que ens podem adonar que amb més o menys desvergonyiment o ciència es menteix. Em refereixo principalment, com es pot suposar, als que actuen *coram populo* i en l'àmbit universal, davant d'auditoris que no tenen ni poden tenir la comprovació directa de les realitats vivents i queden desarmats davant l'única realitat verbal de què disposen.»<sup>647</sup> Situada la falla en l'actitud, en la manca de fons de la mirada, els mitjans de comunicació funcionen, d'això, de mitjans d'expressió amplificant les conseqüències del frau o la mentida. D'aquesta contradicció, de la contradicció per la qual l'home abjura de la seva condició d'ésser lliure i responsable, i qui diu l'home, diu també les institucions que aquests formen, valgui l'Església com a exemple<sup>648</sup>, és d'on neix, al nostre entendre, la preocupació per les qüestions morals de Galí<sup>649</sup>. Convé no oblidar per a entendre bé l'origen de tals preocupacions la seva tasca de mestre i educador: «les generacions que pugen són les que [...] reben les conseqüències»<sup>650</sup> d'aquest ús de la paraula per a fer passar per públics interessos privats. Per un altre costat, però al fil de la seva vindicació per arrelar la filosofia allà on es desenvolupa la vida, es comprèn també la sovintejada al·lusió a l'obra de Henri Bergson. Perquè també l'autor de *Les deux sources de la morale et de la*

---

<sup>647</sup> La cita correspon a un text llegit als alumnes de l'Escola Rosa Sensat a les darreres del curs de 1965-1966 a A. Galí, *Mirades al món actual*, 6è Assaig, Alexandre Galí, 1967, p. 236.

<sup>648</sup> Al respecte, sense embuts, exposa: «El que cal explicar és, doncs, com és que amb el tresor evangèlic a les mans no hagi estat l'Església la que hagi provocat els grans moviments contra la maldat i la injustícia que a partir del segle XVI que han cristal·litzat estats de consciència col·lectius que podríem considerar fills del moviment fenomenològic de la veritat i per tant anticonservadors. No parlarem de les millores que la ciència ha permès introduir en la higiene de la vida, del tractament de les malalties, de l'hospitalització, de la cura dels bojos, de la netedat de les ciutats, de l'alleugeriment de l'esforç en el treball, etc.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 140. Per això mateix, remetem també al nostre capítol V, apartat 5.2. «El gir copernicà i el gir de l'Església».

<sup>649</sup> Pel que fa a aquesta qüestió, les frases següents ens semblen ben il·lustratives: «Ara bé, ja hi som», exposa Galí «Lenin i els seus creen el primer estat comunista. Ha canviat fonamentalment el materialisme dels capitalistes que Marx va voler enfonsar? De cap manera, més aviat ha estat reforçat per una doctrina filosòfica, la de Marx en què l'home individual desapareix molt més pregonament, d'una manera molt més absoluta que l'obrer víctima del capitalisme davant l'exigència insubornable de governar la història per a assolir la supressió dels Estats i d'assolir l'ideal paradisiac d'una societat sense classes.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 29. En aquest mateix sentit, Ramon Valls, en relació al concepte veritat en Hegel, assenyala que «El sentit de l'elevació de l'esperit consisteix precisament en atribuir al món un ésser que només és però aparença, no és el veritable ésser, no és veritat absoluta, sinó que aquesta es troba solament en Déu més enllà d'aquest fenomen, tan sols Déu és el vertader ésser. Sent aquesta elevació trànsit i mediació, és ella igualment superació del trànsit i de la mediació, ja que allò mitjançant el qual Déu podria semblar mediat, el món, es declara més aviat com allò nul; solament la nul·litat de l'ésser del món és el nexa de l'elevació, de manera que allò que es presenta com a mediador desapareix i, d'aquest mode, amb aquesta mediació, se supera fins i tot la mediació [...]» Ramon Valls, «Religió en la filosofia de Hegel», a Manuel Fraijó, *Filosofia de la Religión: Estudios y Textos*, Trotta, Madrid, 1994, «Conclusión», p. 16.

<sup>650</sup> La part entre cometes i el sentit global de la frase l'extraiem de l'assaig «Una hipotètica revolta d'uns mestres hipotètics», a A. Galí, *Mirades al món actual*, 6è Assaig, Alexandre Galí, 1967, p. 18.

*religion*, tot i posar l'accent en una força de caràcter natural o biològic a l'hora d'entendre la historicitat de l'home –i, pel que respecte a aquest extrem, el seu pensament s'acosta al de Marx–, tanmateix, vol recuperar el paper de la persona individual i, per tant, interpretar l'esdevenir dels fets des de la seva llibertat encarnada –vegeu el nostre primer capítol–. En el seu cas per mitjà de l'acció dels místics, i de tots aquells herois (l'artista, el poeta, el sant, etc.) que fan de la innovació i, per tant, de la moral oberta el seu el fi<sup>651</sup>. I, ara, des d'aquest punt de vista el seu vitalisme ens acosta a Nietzsche. Com, atenent al mateix, a la voluntat d'arrelar el pensament en la persona, es comprèn també l'al·lusió a l'existencialisme d'un Kierkegaard o d'un Sartre, pel que tenen de reivindicació de l'ésser individual enfront de les filosofies totalitzadores de l'idealisme alemany, sigui alguna de les seves versions apuntades, espiritual, Hegel, material, Marx. El danès recolliria la tradició del pensament protestant. D'acord amb això, el seu seria un esforç per recuperar la centralitat de l'individu en el plànol de la consciència. La seva filosofia emergiria també de l'experiència del buit. Com en en Galí, aquest fora el principi de tot. Ara, la superació de la solitud, i de l'angoixa que aquesta genera en l'home, el danès la cercaria en l'amor de Déu viscut en la intimitat<sup>652</sup>. Sartre, per la seva banda, partint igualment de l'experiència del buit, però sense l'alè de la salvació, posaria l'èmfasi en la inanitat de les estructures sobre les quals l'home organitza la seva vida social (entengui's per estructures institucions)<sup>653</sup>. En tant que sustentades en el no res, totes foren mentida, cànides alienacions de l'ésser veritable, en el sentit que Marx li dona al terme. D'aquí no ja l'angoixa, sinó la nàusea per tot l'instituit. Sartre volent completar Marx, arrelarà la seva filosofia en la consideració de l'existència individual; obrant, d'aquesta manera, destil·larà de la manera més crua els

---

<sup>651</sup> «Fins els processos de revolta o renovació que Bergson comprèn sota el signe de la moral oberta», destaca Galí, «són de caràcter immediat puix que no són al capdavant cap més cosa que formes de l'adaptació a la llei inviolable de la natura i de les coses.» A. Galí, *Assaig de fonamentació moral*, p. 24-25.

<sup>652</sup> Per això, es fa Galí aquesta reflexió, «va innovar gran cosa Kierkegaard? Hi ha posat cap remei l'existencialisme? M'estimo més l'home d'empresa que esmola la iniciativa i contribueix amb alguna cosa de positiu a l'avenç de la humanitat. Sinó que la meditació del buit i de la inanitat també convé de tant en tant.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 47.

<sup>653</sup> Posant distància respecte del posicionament existencialista, inclòs, és clar, el de Sartre, Galí assenyala: «els existencialistes en aquest punt –àdhuc els ateu– donen força al cristianisme que en últim terme posa l'home sol –l'home pecador– davant de Déu. Lògicament, dialècticament, aquesta és l'única solució legítima. En el fons això vol dir situar constantment l'home al començament del començament. Amb una condició, però, que no veiem esmentada en cap existencialista; és més, que potser és sistemàticament rebutjada pels existencialistes: és la necessitat de reciprocitat; si situem l'home al començament dels començaments és perquè aquest home despulat i verge davant de Déu, d'aquest Déu perdut en el buit de l'eternitat i de l'infinit, refaci el món estructural, torni a començar en contacte amb l'altre home l'estructura del món, renovi l'estructura del món, creï un món nou.» *La deshumanització del món*, p. 8-9.

efectes perniciosos que aquella filosofia, segons Galí, conté. «I quines són les reaccions immediates? De moment un gran *desarroi*, en els esperits primaris o senzills, una enorme desconfiança, una pèrdua tràgica de fe en tot; en els vius i pràctics un aprofitament escandalós de la mentida –totes les propagandes, des de les pastilles per curar la tos, a les pastilles de la panacea social o política– i per últim en els pensadors, sota formes més o menys vergonyants, el reconeixement de la força de la mentida o la submissió al seu enorme poder a base d'un intent d'explicació filosòfica que du de dret a la seva legalització.»<sup>654</sup>

La revolta contra l'ordre establert per la societat capitalista es torna revolta contra tot l'instituït i, així, si seguim el pensament del català, en revolta contra l'home<sup>655</sup>, ja que, per a ell, les institucions, estructures o alienacions, tant se val el terme, constituint artificis, ofereixen el medi necessari, com hem dit en diverses ocasions, i, en això, Galí és molt clar, per al desenvolupament de la humanitat. Les dites estructures o alienacions, se sostenen, tenen la seva veritat, i permeten salvar el buit, perquè reposen en l'estimar. El buit s'omple, s'omple de substància humana, quan la llibertat aboca a l'altre d'un mateix. I, en adoptant aquesta actitud, el buit ja no és tal, és possibilitat de crear, de crear móns, cosmos, que ens lliguin i infonguin sentit al viure humà, el buit es torna la quinta essència de l'amor. «Sartre és un creador de nova mena», assenyalarà Galí, «massa absolut, és un creador que no estima.»<sup>656</sup> «Precisament perquè el buit i el no res se l'emporten l'home necessita alienar-se; potser podríem dir també objectivar-se. El coneixement primer i segon i tot si es vol de les coses no són coneixements exactes –la ciència ho demostra prou bé– però són a cada moment alienacions exactes. Suprimiu aquestes alienacions i veureu com apareix de seguida, o Kierkegaard, el buit

---

<sup>654</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 14, p. 13-14.

<sup>655</sup> «L'home de la nàusea», nota el nostre autor, «és tan fi, tan delicat, tan sensible, tan elevadament intel·lectual, que la més petita mala olor li fa mal (i tan pudents que som tots plegats), per ell tot és groller, infeliç i bast i per tant impossible en el món d'abstracció que ell s'ha forjat. Per això l'home de la nàusea menysprea un Déu capaç d'empassar-se tota la misèria humana. Ara bé, sapiguem-ho d'un cop, el moll de l'humà és el deliri, la ximpleria, tot el seguici dels set pecats capitals amb les seves enormes deformitats i monstrositats, Tot el que no sigui acceptar pobre, groller, i fins nociu material, és inhumà o antihumà. Fins a tal punt et dic això que he arribat a la sospita que tota la filosofia és entacada de nàusea. Quan l'home es posa a filosofar es posa en un pla que ell considera tan elevat que perd el món de vista, perd el món real de la misèria i infelicitat dels homes perquè en el fons només es mira ell i amb ell els que són com ell, superiors, i perd el món de vista perquè ha perdut l'amor.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 56.

<sup>656</sup> La frase és extreta del paper que escrigué A. Galí amb motiu de l'acte de convivència celebrat a Terrassa el 22 de maig de 1966, per als deixebles i companys de professorat de l'Escola Normal de la Generalitat de Catalunya, a A. Galí, *Mirades al món actual*, 4t Assaig, Alexandre Galí, 1967, p. 146.

engolidor.»<sup>657</sup> En un altre lloc, en un mateix sentit, diu: «jo crec veure la causa dels trastorns morals no en el món moral mateix, en el món dels valors si voleu, sinó en el món ontològic. El món actual ha perdut el nord moral perquè s'ha quedat sense suport natural. El món concret que el consolidava se n'ha anat en orris. Tot el món físic fill de la sensibilitat específica ha desaparegut. Per tot arreu hi ha trampa; per això s'han desentès de la realitat, del que l'home ha viscut o necessitat per viure com a realitat i pinten el que volen, i el públic els segueix perquè ell es troba en el mateix pla i els dóna la raó. Però amb aquest món físic ha desaparegut el món humà que l'home havia muntat damunt d'ell: el món dels costums, del dret, de totes les relacions o institucions que la paraula (el logos) convertida en una convenció més –una seguida de vibracions– havia consolidat.»<sup>658</sup> El món físic que ha desaparegut és el de la física clàssica establert per Newton, que va substituir, com hem vist, el cosmos d'Aristòtil, i del qual Einstein n'havia de ser el seu darrer exponent. La nova ciència de la matèria que està trencant amb el paradigma clàssic és la fonamentada en la mecànica quàntica promoguda sobretot a partir dels treballs d'investigació de Heisenberg<sup>659</sup>; científic al que ja ens hem referit diverses vegades, pel fet de postular, precisament, el principi d'incertesa en relació amb la naturalesa de la matèria quan se la tracta a nivell atòmic. Com que el món moral, el món concret de les relacions humanes es sustenta en una concepció del món físic, sobre una ontologia de l'ésser, la manca de certesa que aquesta evidència fa que tot l'edifici trontolli. En un medi així amb més força es deuran sentir les ideologies que defensen la inexistència de la veritat, i que, defensant això, abandonen l'home al no res. Recordem la cita de Galí, referida a les darreres descobertes de l'esmentat Heisenberg, que hem recollit unes pàgines abans, on s'apunta «la identificació [de la] consciència amb els constituents més remots de la matèria.» I recordem també, sobre la mateixa

---

<sup>657</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 43.

<sup>658</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 41, p. 82.

<sup>659</sup> És coneguda l'admiració que aquest físic prodigava per la filosofia de Plató. No sabem si el coneixement del pensament platònic, potser de la seva concepció de l'U-Bé, a que hem al·ludit manta vegades en aquest treball, l'inspirà en la seva teoria sobre la indeterminació última de la realitat. D'altra banda, en relació amb l'afirmació que Einstein representa el darrer valedor de la mecànica o la física clàssica, hem de destacar els debats que aquest tingué amb Niels Bohr, juntament amb Max Born, Werner Heisenberg, Paul Dirac i Wolfgang Pauli, pares de la mecànica quàntica. Debats, la qüestió nuclear dels quals girava, al voltant de si es podia concebre un model que permetés comprendre l'univers sense indeterminacions, sense servir-se d'un càlcul de probabilitats, i, per tant, concebant-lo de forma determinista. De fet, al fons del debat s'hi jugava la qüestió de si era possible un coneixement d'una realitat que existís «en si», o si aquesta havia de dependre del propi coneixement, de manera que s'havia d'interpretar com una realitat «per a si». Cosa a la que fa referència a la paradoxa, ja cèlebre amb què s'explica el principi d'indeterminació, segons la qual l'observador, pels mitjans que empra en l'observació, modifica la realitat d'allò objecte d'observació: el comportament de les partícules.



qüestió, la que havíem reproduït de Heisenberg al capítol 4, en què aquest, citant al seu torn a Eddington, diu: «al lllindar de l'inconegut hem descobert unes petjades estranyes. Hem inventat teories exhaustives per a explicar llur origen. I a l'últim hem arribat a reconstruir la criatura que les hi havia deixades. I vet aquí que són les nostres pròpies petjades.»<sup>660</sup>

Les filosofies de Marx i Sartre, són el resultat d'un acte de rebel·lia. Rebel·lia contra qui? Contra la mateixa condició humana i la seva llibertat entacada de maldat, i, és per això mateix un acte de rebel·lia contra la llibertat de Déu. Cercant en l'home l'absolut, cercant-ne la puresa, el deixen indefens davant el no res. Els manca la humilitat, diria Galí, interpretem nosaltres, de que sí féu gala Crist: d'anar a trobar –a trobar-se– entre els homes i pel camí de l'estimar superar l'estat del buit<sup>661</sup>. «Tot el que no sigui acceptar pobre, groller, i fins nociu material», destaca el nostre autor, «és inhumà o antihumà. Fins a tal punt et dic això que he arribat a la sospita que tota la filosofia és entacada de nàusea. Quan l'home es posa a filosofar es posa en un pla que ell considera tan elevat que perd el món de vista, perd el món real de la misèria i infelicitat dels homes perquè en el fons només es mira ell i amb ell els que són com ell, superiors, i perd el món de vista perquè ha perdut l'amor.»<sup>662</sup> I és que a la base de tota acció humana hi ha la llibertat, i amb ella la doble possibilitat del bé i el mal. La dialèctica de Marx i l'existencialisme de Sartre es pronunciarien en contra del sentit indeterminat de la llibertat. Un s'atreviria a dir que preferirien un món on no calgués triar, on no es donés cabuda a l'experiència del no res; on l'home no hagués d'esdevenir, com un Déu: l'absolut responsable del seu ésser en el món. D'aquí que les seves filosofies introdueixin, al parer de Galí, la més gran mentida, perquè escamotegen l'element fonamental pel qual adquireix sentit la vida humana: el viure per a ésser amb l'altre i

---

<sup>660</sup> A capítol 4, 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, cita 412, p. 185. La versió que donem aquí del paràgraf està extreta, però, del 4t assaig d' Alexandre Galí recollit a *Mirades al món actual*, Alexandre Galí, 1967, p. 143.

<sup>661</sup> Al respecte, cap assenyalar que, parlant d'André Gide, l'obra del qual inspirà l'obra dels existencialistes J. P. Sartre i A. Camus, Galí nota que aquest, en referència a Gide «era un infant malcriat (*gâté*) ressentit de les insuficiències a què el condemnava un excés temperamental i de sensibilitat literària. En el fons es tracta d'una crisi –una crisi d'adolescent– [...]; que el Gide de salut moral malaltissa en fa literatura terriblement contagiosa com la del romanticisme ni que ell no sigui romàntic i que l'existencialisme eleva a sistema amb perill d'enfonsar en la desesperació tot l'univers deificant en el no res la mentida com a únic remei per no caure en el suïcidi.» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 16, p. 15.

<sup>662</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 56.

viure, doncs, lliurant l'ésser propi per a elevar-se i ésser més. «Tot l'artifici inesgotable del treball humà, de la indústria, del comerç, de la política, de les guerres i les paus; la complicació de la família i les complicacions de les estructures socials amb les seves mil i una convencions. Aquest és el veritable autèntic món humà. Com s'ho faria l'home sense aquestes realitats? més ben dit, com es pot salvar l'home ara que la filosofia ha demostrat que tot aquest món és ficció sense res que ho substitueixi sinó el buit, el no res, l'angoixa... No hi ha més solució que el suïcidi, i el suïcidi col·lectiu si les coses avancen per aquest camí.»<sup>663</sup> «Deixeu-m'ho dir, aquesta seria l'hora del cristianisme, o de l'Església catòlica si voleu, si sabés treure's de sobre el vesc de marrades que a hores d'ara, després de Marx, han deixat totalment d'ésser oportunes.»<sup>664</sup>

---

<sup>663</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 42, p. 88.

<sup>664</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 33, p. 58.



## CONCLUSIONS

Reprenent el fil del que comentàvem en el capítol darrer, i encetant les reflexions amb què volem concloure aquest treball, cal dir que una idea es destaca per damunt de qualsevol altra en el pensament de Galí. Es tracta de la consideració segons la qual l’afirmació moral de la persona recolza en, o es troba mediatitzada per, un acte d’intel·ligència referit al món. En síntesi: per al pensador català, moral i ontologia van alhora en el sentit que la segona esdevé el mitjà o la condició per a la realització de la primera. Ho hem dit en diverses ocasions: l’home esdevé conscient que existeix en el moment que trenca l’esdevenir natural, perquè s’adona que hi ha coses que no pot fer, en el moment en què viu la seva condició d’ésser moral. Així, Adam i Eva, els homes del Gènesi, es descobreixen existents –no s’escapen de la mort, assenyala el text bíblic–, en el moment que mengen el fruit de l’arbre del coneixement de Bé i el Mal. Amb aquest acte, ja lliure, perquè no era disposat per Déu, la parella trencà l’ordre en què se sustentava el seu món i adquirí, a causa del mateix acte, el coneixement sobre el que havia fet. Com el fill extremadament sensible de què ens parla Galí, que, davant la cara per ell dibuixada, «es va posar a plorar d’espant»<sup>665</sup>, aquells homes tingueren un primer besllum de la seva llibertat. Recolzats en ella, seva havia de ser la responsabilitat de refer el cosmos perdut. De fet, la mateixa vivència de la llibertat, de la naturalesa moral d’un, posa ja de manifest un punt de vista de caràcter ontològic, o, més enllà d’aquest, gnoseològic –en la mesura en què en l’anomenar hi va l’ésser de les coses<sup>666</sup>–; talment

---

<sup>665</sup> Vegeu, A. Galí cita del nostre treball p. 125-126, nota 277.

<sup>666</sup> En elevar-les a l’absolut o en concentrar en elles tot l’ésser, dèiem en el capítol 2, de manera que en afirmar l’existència d’una al mateix es nega la de les altres. Procedir aquest propi de la percepció, d’acord amb Hegel, que dóna lloc a l’universal sensible i a les imatges de la fantasia, segons Vico, pròpies de la mentalitat mítica i del llenguatge comú. Hem tractat aquest tema al capítol 2, apartat 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.2. “La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories”, i al capítol 3, apartat, 3.4. “Amor, món i societat”.

com si la perspectiva ontològica o gnoseològica constituís l'altra cara del mateix, de l'ésser lliure. D'aquí que Galí sentenciï: «l'objectivitat és un fet racional, però és més encara un fet moral. En aquest aspecte és una espècie de teixit conjuntiu que lliga i sosté l'estructura d'aquest món nostre. Si per racionalitat no poguéssim creure en la realitat del món que ens volta hi hauríem de creure per moralitat.»<sup>667</sup> Perquè necessitem, l'home necessita, d'un món per viure i desenvolupar-se. N'és el seu medi o substància. A aquesta doble faceta ens referíem quan trèiem a col·lació la idea de l'U-Bé platònica. La llibertat, l'ésser moral de l'home, es posa en evidència davant el no res. És, per tant, l'experiència esmentada, sobre la pròpia condició moral, la que ens obre, ens fa ser conscients de l'ésser, que irromp a través dels sentits. Aquesta és la tesi ontològica que fa seva Galí. «L'adequació a la realitat, quan aquesta realitat no és la realitat humana, o així que es pretén concebre com alguna cosa que per necessitat s'escau fora de l'òrbita de les possibilitats humanes és l'adequació al no res.»<sup>668</sup> I quan és realitat humana, aleshores ja estem en el terreny de l'objectivitat que suposa la paraula. El no res esdevé ple, i l'ontologia implica ja una gnoseologia. El buit serveix a l'experiència viscuda íntimament per la qual es desvetlla el jo, i es desvetlla, com d'altra manera no pot ser, en soledat. Per trencar-la, satisfent la necessitat o el desig de companyia, a l'home li cal que el món s'il·lumini i prengui forma, forma humana. Cosa que activa la capacitat cognoscitiva, alhora que imposa un marc de normes –els hàbits i costums a què ens hem anat referint des que començarem aquest treball–, és a dir, condueix a l'establiment d'un món moral. Exterioritzar, si seguim la que estem segurs que és la interpretació més aproximada del pensament de Galí, significa posar en comú, i posar en comú, tal i com hem vist al llarg d'aquest treball, en el filòsof català, vol dir objectivar. El coneixement en ell reposa en un acord intersubjectiu<sup>669</sup>.

---

<sup>667</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 18, p. 54.

<sup>668</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 16, p. 52.

<sup>669</sup> Això ho hem explicat al capítol 2, apartat, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.1. “De Déu a la raó”.

## 1. El concepte de reflexió en Kant i Hegel i l'adveniment de la consciència

El descobriment de l'ésser, en la intimitat del jo, que tant important resulta per a entendre el sentit de les reflexions de Galí, es correspon amb l'acte que Kant anomena síntesi transcendental –tractat en el nostre capítol 2–. Adonem-nos que en la realització de tal acte es posa tot allò que constitueix la realitat de la consciència: el món, en tant que sensació d'ésser, el jo, desvetllat en l'experiència d'aquella sensació, com a no ésser, és a dir, llibertat, i Déu, la font d'on deriva tot. Les tres idees al voltant de les quals es desenvolupa la dialèctica transcendental kantiana. Anem a parar a un altre dels moments claus del pensament de Galí, i possiblement també del filòsof alemany. Perquè, si bé tots dos veuen en la idea de Déu el concepte d'una causalitat lliure, per la qual es comprèn el món i es comprèn el jo en relació amb aquest món –recordem els postulats de la raó pràctica–, en Kant Déu tan sols és un ideal de la raó, posat al servei del desplegament del coneixement, o de la nostra llibertat. Deriva, hem dit, en el ja citat capítol 2, de l'espontaneïtat de la raó<sup>670</sup>. Quan, per a Galí, en canvi, constitueix el fonament de tot allò que és, inclús la mateixa raó. En l'acte de síntesi esmentat el jo, que fa la descoberta de si mateix, es reflexiona sobre les seves condicions de sensibilitat, de manera que actua d'unitat a fi que la multiplicitat que hi irromp esdevingui un tot –ens trobem davant el no res de Galí–. A grans trets és en això que consisteix l'especificitat de tal acte. Com que Kant elabora la seva filosofia tenint en ment el saber del seu temps, la ciència física newtoniana, el punt de partida adoptat per ell és el del jo ja conscient de si mateix, de la seva llibertat, al qual s'hi refereix sota el terme d'unitat de l'autoconsciència. La seva reflexió no es fa càrrec, per tant, del moment en què la consciència és tan sols individual, però on, al mateix temps, el subjecte es reconeix com un jo empíric, objecte de sensacions. Lluny queda del pensament de Kant aquesta forma de consciència, que Galí considera pròpia de l'home a les beceroles de la humanitat<sup>671</sup>.

<sup>670</sup> Per a recuperar el que hem dit al voltant del concepte d'espontaneïtat de la raó en Kant, us adrecem al capítol 2, apartat, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.2. “La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories”, p. 114 i ss.

<sup>671</sup> Kant no escomet una gènesi de les facultats intel·lectuals de l'home. La seva filosofia parteix d'una anàlisi del coneixement del moment. Qui sí fa això és Hegel a la *Phänomenologie des Geistes*. Aquesta qüestió la trobareu exposada al capítol 2, apartat, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.2. “La síntesi transcendental: de la consciència del no res al temps i les categories”, p. 115.

Ara, on anàvem, com que el filòsof alemany no té en compte l'experiència del subjecte individual, tampoc no explica d'on surt o com apareix la consciència, la consciència per la qual, simplement, rebem sensacions. És en virtut d'aquest fet, per manca a la seva filosofia un punt de vista genètic sobre les facultats del subjecte que intervenen en l'acte del coneixement, i així sobre els diferents graus de consciència, que, en certa mesura, la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel pot ésser vista com el seu complement<sup>672</sup>. En certa mesura, diem, perquè, com hem destacat al seu moment, les facultats, que són del subjecte transcendental, en el cas de Kant, o ho són de Déu en aquell. Quan el primitiu, de què parla Galí, posa la idea de Déu a la base de les sensacions també fa d'aquestes un tot, de la mateixa manera en què ho fa la unitat de l'autoconsciència kantiana. La diferència es troba en què en el seu cas no sap que és ell el subjecte responsable de tal acte. Per a Kant, com que el jo sí se'n sap, és aquest qui es defineix com a unitat, unitat de relació, és a dir, com la idea dins la qual és compresa tota idea, en referència a l'ésser pur. Un ésser que se'l coneix des d'un angle estrictament formal i subjectiu, en les seves relacions espacio-temporals, i que s'escapa en quant al contingut. Aquest es recupera a la *Kritik der Urteilskraft* (1790), obra posterior a la *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1a ed., 1787, 2a ed.), per mitjà del judici, que el filòsof anomena reflexionant. Que ja no és estrictament cognoscitiu, i on les coses són en funció del sentiment que desperten en el subjecte, i que posa de manifest un sentir comú. No cal dir que aquest darrer Kant es situaria molt més a prop de Galí que el de les dues anteriors crítiques (incloem la *Kritik der praktischen Vernunft*, de 1788)<sup>673</sup>. Rere aquesta segona forma de considerar els fenòmens, que ara sí posa en qüestió el seu contingut, encara que des d'un punt de vista estètic, hi podem veure, pensem, els universals de la imaginació de Vico –derivats del *Certum et factum convertuntur*–<sup>674</sup>, la percepció de Hegel<sup>675</sup>, i, juntament amb això,

---

<sup>672</sup> Salvi Turró al seu llibre *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, assenyala, al respecte, que «l'evolució del pensament kantià entre 1781 i 1802 posa al descobert el procés de constitució genètica de la filosofia de l'esperit en quant a historització de la raó en l'activitat individual i col·lectiva de la humanitat en el temps. Quan l'idealisme posterior exposi en extens està ja present i articulat in nuce en el darrer Kant, de manera que, a pesar dels positivistes, neokantians i neopositivistes, els millors intèrprets de Kant fóren els seus successors del segle XIX: aquells pensadors –de Fichte a Marx– que heretaren el seu llegat d'afirmar l'efectuació dels fins de la raó en el món.» Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1996, p. 339-340.

<sup>673</sup> Ja hem fet referència a això en nota a peu de pàgina número 212, p. 99, al capítol 2, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, 2.4.1. “De Déu a la raó”.

<sup>674</sup> Consulteu capítol 3, 3.4. “Amor, món i societat”, especialment p. 167.

<sup>675</sup> A capítol 2 apartat, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”, subapartat, 2.4.1. “De Déu a la raó”, p. 106.

l'activitat estructuradora del llenguatge en la seva labor de donar lloc a un cosmos. Atenent, doncs, a la *Kritik der Urteilskraft* es donaria en Kant una fonamentació del saber que tindria el seu seient en allò que ell mateix denomina *sensus communis* i en la possibilitat de construir un ordre còsmic, moral o humà, si adoptem els termes grats a Galí. Aquesta línia interpretativa de la filosofia kantiana és la que segueix Salvi Turró en el seu estudi *Tránsito de la naturaleza de la historia en la filosofía de Kant*<sup>676</sup>, i és la que proposa d'adoptar també Jordi Sales, a *Coneixement i situació*, quan, en parlar del sentit còsmic que Kant vol donar a la seva filosofia, en tant que sistematització del saber filosòfic, apunta a l'Antropologia, és a dir, a l'àmbit de la vida humana, com el domini a partir del qual tal sistematització pot tenir lloc<sup>677</sup>. Galí no coincidiria amb aquesta manera de veure l'obra de Kant, possiblement, pensem nosaltres, perquè no tindria tan en compte el pes de la *Kritik der Urteilskraft* com a enllaç o trànsit –*Übergang*– entre el saber cognoscitiu de la primera crítica i el moral de la segona. Sigui com sigui, en Kant la síntesi transcendental per la qual el jo esdevé conscient de l'ésser és un acte d'espontaneïtat de la raó. En Galí, per contra, a aquest acte l'antecedeix l'experiència primera del transcendent com a factor desencadenant –els excitants místico-morals–, que mai no s'elimina i que, com hem dit, es produeix a nivell individual.

Quan és que la consciència deixa enrere el seu caràcter individual? Quan, d'acord amb la naturalesa moral, lliure, en què es descobreix el jo, aquest tria l'altre com a camí per a salvar la soledat que el constitueix. És cosa ben humana, doncs, la que condueix l'home a trobar-se amb el pròxim. Brota de l'experiència del no res, per a lliurar-se com amor. En aquesta tria es basa la nova solidarització entre els homes. Solidarització o re-solidarització, paraula que, com hem vist, li agrada utilitzar Galí, impulsada per una força capaç de sobreposar-se a l'escomesa dels instints. No diu l'autor cap cosa en la

---

<sup>676</sup> D'on pren sentit la valoració següent: «[...] lluny del formalisme i rigorisme ètics que tòpicament se l'imputen, ens trobem davant d'una moral completament material –potser la més material de totes les morals–. L'absolutament-incondicionat (objecte de la raó pràctica, bé suprem) és l'únic fi de la llei i la seva necessària conseqüència a realitzar en el món, i el seu contingut és la pròpia humanitat pensada en el grau màxim de racionalitat que li correspon: constitució republicana, federació d'estats, pau perpètua, eticitat de la virtut (religió moral). No hi ha fins morals transcendents a la teologia de la raó històrica, sinó que tals fins tan sols són pensables immanents a ella [...]» Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1996, p. 359-360.

<sup>677</sup> Concretament, diu: «la filosofia en sentit còsmic –oposat al seu sentit escolar– és “la ciència de la relació de tots els coneixements amb els fins essencials de la raó humana” (A839). Com es totalitza la filosofia en sentit còsmic? Creiem que en el marc de l'Antropologia.» Sales es refereix a *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796-1797). Vegeu, Jordi sales, *Coneixement i situació*, Universitat de Barcelona; Barcelona, 2014, p. 78.



qual ningú, sigui o no lletrat, no s'hi pugui reconèixer. I sortir, per abandonar el buit constitutiu, significa crear un món de coses compartit. Un cosmos. El no res originari és tal no res perquè ho pot ser tot. Així, considerat aporta el medi en el qual residirà, esdevindrà material i, per tant, externa, la relació entre éssers colpits per la buidor. Serà, aquest, un medi –substància, la podem també anomenar– més o menys universal, més o menys aglutinant, en la mesura en què la unitat de relació, talment, la idea, en funció de la qual es converteixi en un ordre compartit, susciti l'adhesió. I, és clar, entre els homes marcats per la vivència del no res, l'estimar n'és el tot. D'aquest desig, desig de l'altre, neix la procura de la bellesa, com a forma d'encabir el proïsme en allò que es realitza. Per això, els primers ordenaments de món, aquells que s'afirmen en els mites, posen de manifest un geni poètic al seu darrere, tal i com destaca Galí, i tal i com ho fa també Vico. En l'ordre establert pel mite es produeix el fet clau, des del punt de vista del pensador català, per a l'aparició de la persona: el no res de la vivència individual es transforma en medi humà, de manera que l'un es converteix en dos, per tal com el seu món ara incorpora l'altre, cosa que ja funda una societat. La societat esdevindrà més universal, en el sentit en què ho notàvem abans, com major sigui l'obertura de la capacitat d'estimar, de l'estret amor de si a l'amor de tots, per a la qual cosa cal que els homes esdevinguin conscients de la seva capacitat de creació. De què el món que els volta, fins i tot el físic, el purament físic, és un món moral, fundat en la llibertat a la llum de la qual la humanitat sencera, la de tots els temps, pot ser compresa. D'una altra forma, l'objecte de l'amor es limita a allò de què es té experiència, pres com si fos l'absolut. L'efectuació de la comunitat universal implica, doncs, l'exercici de sotjar el món, des de la més extrema soledat, és a dir, d'acord amb el que hem dit sobre el caràcter individual de l'adveniment de la consciència, en el moment en què la vivència del jo és més intensa –mena d'ascesi, de buidatge en el sentit en què es recull en el concepte grec κένωσις, de la que els místics en són els millors exemples–. Soledat que no és la del subjecte transcendental kantian, mera unitat formal del pensament; ho fóra, en tot cas, i si mantenim el paral·lelisme amb el filòsof alemany, en relació amb el *Gemüt*. Terme sota el qual Kant defineix el subjecte, però com a unitat vivent. És la soledat que, segons Galí, «ve, [...] de l'amor animal. Quin acte vital més absolut, més complet, més vivent [...] que el tracte sexual de l'home i la dona?», es pregunta el nostre autor. I ell mateix es respon, enunciant la tesi, a la qual ja hem fet referència en un altre moment del nostre treball, i a la que ara tornem per tal com, sobre ella, de fet, es

sosté tot el seu pensament i hi reposa la unitat de la moral i l'ésser més amunt assenyalada: «[...] és en aquest acte creador de la vida que l'home descobreix la seva inanitat, el terrible buit de la mateixa vida que crea; és en aquest acte prodigiós que al meu judici es desvetlla la consciència del tot, no la consciència miserable d'uns detalls, sinó la total, la incommensurable de tots els estats possibles haguts i per haver de l'ésser humà.»<sup>678</sup> Així, des de l'experiència d'aquesta soledat, des d'aquesta síntesi material i transcendental alhora, és a dir, transcendent, el jo que viu –el *Gemüt* kantià– converteix la recerca de l'altre en desig de plenitud, i pot fer de la seva vida una absoluta i continuada donació. El cosmos resultant d'aquesta actitud haurà de contenir per força un factor de dinamisme. Factor en virtut del qual la realitat còsmica es pugui adequar a la constant donació. Breu: la idea sota la qual ha de ser possible la realització de la comunitat de tots els homes, i sota la qual tot el que pobla el món humà –també el físic, esmentàvem abans– existeix, és la de l'Amor, com a donació o llibertat incondicionada: «l'amor chi muove el cello e li stelle»<sup>679</sup>. És així com, en termes cristians, que Galí fa propis, s'entén la superació de la mort. Per què? Perquè, d'acord amb el què hem assenyalat, l'Ésser és Amor, i Déu és Amor infinit. Amor que es realitza a través de l'actuació dels homes, d'on ha de sorgir el regne de Déu a la terra, i on radica l'afirmació central de la doctrina cristiana, cristiana en la seva interpretació catòlica, que la salvació és a les seves mans<sup>680</sup>.

Si abans hem marcat distància respecte del pensament kantià, envescat d'un excés de racionalisme, segons el parer de Galí, ara convé fer cosa semblant respecte del de Hegel. Per a aconseguir-ho, cal que atenguem bé, a la següent qüestió: què significa exactament plantejar la construcció d'un món sota l'ideal d'una absoluta donació? Significa que el subjecte en l'acte de reflexionar-se sobre les condicions de la sensibilitat –concitades, recordem-ho, arran de l'acte sexual–, en la síntesi, per tant, on es descobreix a si mateix en la buidor, en tal acte, com ja dèiem al començament d'aquestes conclusions, a la vivència del no res l'acompanya la idea de l'Absolut. Idea

<sup>678</sup> Vegeu cita completa a capítol 3, apartat 3.3. “El camí de l'estimar”, cita 351 p. 154-155.

<sup>679</sup> Aquesta cita l'hem recollit en el capítol 3 tractant sobre la mateixa qüestió que en aquest punt estem desenvolupant, concretament a l'apartat 3.3. “El camí de l'estimar”.

<sup>680</sup> No en la interpretació protestant per tal com, d'acord amb l'exposat en el capítol 5 del present treball tal interpretació nega als homes la capacitat del perdó dels pecats, només a Jesucrist li pertoca tal funció, i, així, els nega el fet que puguin ser capaços d'un acte de lliure donació. Sobre això, podeu consultar capítol 5, apartat 5.1. “Humanisme i Reforma”.

per la qual el no res es fa sentir en tant que tal, en tant que buit. Buit que es pot, que cal omplir, lligant-se a l'altre; transformant, d'acord amb el que explica Galí, l'amor animal en amor humà. És per la força –allò que anomenem esperit– d'aquesta idea, a causa de la qual el buit es sent ben viu, que l'home es busca en el seu semblant. L'alè vital de Bergson, però humanitzat. El jo es descobreix davant d'aquest ésser, hem dit diverses vegades. Un ésser que no comprèn, que, fet i fet, no ha de ser en si mateix comprés, ja que tan sols és matèria de lligam amb l'altre. Aquesta és una tesi que es deriva de l'anterior i que entronca amb el que afirmàvem a l'inici al voltant del vincle que Galí postula entre la moral i l'ontologia. Es tracta d'un ésser que és només no res quan se'l considera des d'un punt de vista exclusivament epistemològic o cognoscitiu, però que, en canvi, ho pot ser tot, conté una infinitat de possibilitats a realitzar, quan se'l sotja a la llum del pròxim. L'ésser així sotjat, moralment sotjat, és el que hem qualificat d'èter, la quinta essència d'Aristòtil, perquè és substància material, però no exclusivament material, ja que en ella hi plana l'esperit<sup>681</sup>. És sobre aquesta matèria prenyada d'amor que l'home resta obert a l'altre i pot estructurar un ordre còsmic, el qual s'aixecarà sobre els coneixements d'un saber de tipus pràctic<sup>682</sup>. L'éter, que és, doncs, el no res espiritualitzat, la matèria copsada des de la idea de l'Altre, Déu; en Hegel constitueix el mitjà per a coneixement de si d'aquest Déu. Substància alienada, cos sacrificat –natura–, que ha de servir al fi d'engendrar-se des de l'existent. En la reflexió hegeliana el subjecte, Déu, es reflexiona, i es manifesta com a existent, sobre un element sensible per Ell mateix donat. Es desvetlla, doncs, copsant-se en una solitud, en un estranyament, que no és sinó estranyament respecte de si mateix. Déu és l'«en si» en tant que tal, idea de les idees, pur ésser a realitzar. I és aquest «en si» el subjecte que, mitjançant la reflexió, es posa com a «per a si», concebent se en tant que persona humana, Jesucrist<sup>683</sup>. Persona que, s'haurà de servir del cos després del Pare. Matèria morta, lliurada orfe de l'esperit que l'animava, però que serà re-espiritualitzada –ressuscitada, podríem dir–, convertida en èter –substància espiritual o esperit de món, *Weltgeist*, com l'anomena el filòsof–. Per mitjà seu, la persona es lligarà a les altres, i aquestes amb

---

<sup>681</sup> A la nota 422 del capítol 4, apartat, 4.2. “El desvetllament de la raó a l'Antiga Grècia”, p. 189, hem donat una definició del concepte d'èter. Sobre aquest mateix concepte, en relació amb l'ús que en fa Aristòtil, vegeu, capítol 5, apartat, 5.2. “El gir copernicà i el gir de l'Església”.

<sup>682</sup> Una matèria així considerada fóra l'equivalent al só respecte de l'acte creatiu que suposa l'establiment d'una llengua.

<sup>683</sup> A aquest esquema de la reflexió hegeliana, de les relacions entre el concret i el transcendent, ens hem referit al capítol 4, apartat, 4.3. “L'aportació del cristianisme”.

ella, creant, així, una comunitat universal on cadascú és esperit i és reconeix en Déu. Arribats a aquest punt, la matèria, que, d'antuvi és no res, ja no és més matèria. És esperit pur, amor, perquè en lloc de ser el medi opac on al principi es descobreix el jo individual, aquí esdevé pur mitjà d'enllaç, perfecta transparència o logos absolut que permet la plena identificació del jo de l'un amb el jo dels altres i d'aquí amb el jo de l'Ésser diví –el «jo = jo»–. Jo en el qual coincideixen l'«en si», de la idea, i el «per si», de l'existent, és a dir, que és esperit absolut. És en aquest darrer moment que el subjecte, havent passat per totes les etapes de l'autoconeixement –figures de la consciència, en diu Hegel–, adquireix el saber absolut; i és en aquest moment que pren sentit també l'afirmació de la mort de Déu de què ens fèiem ressò en el capítol d'abans. Déu mor en la mesura que la idea per la qual es defineix es veu realitzada en l'espiritualització de la matèria. Mor com a transcendent per a cobrar vida en l'existent<sup>684</sup>. És també ara, assolida la identificació, que la fe en la seva existència es converteix en saber. Saber pel qual aquest Déu-Esperit se sap llibertat absoluta i, per tant, origen de tot el que és. D'on el coneixement haurà de consistir en aquest moviment d'autoposició, d'alienació de si o d'autoimmolació que és la reflexió. Mitjançant la seva efectuació, Déu es desdobla, esdevenint alhora ésser material, «per a si», i ésser transcendent, «en si». Pas previ i necessari per a remuntar fins a l'esperit i assolir de nou la quietud de la contemplació de la pròpia naturalesa. De manera que el coneixement és sempre coneixement de si mateix. Llibertat absoluta. A l'entremig, nous cosmos van veient la llum i es van succeint els uns als altres, en una progressió tendent a l'infinit, ja que l'ésser és també infinit. «L'autoreconeixement pur en l'ésser-altre absolut, aquest èter com a tal, és el fonament i el terreny de la ciència o bé el saber en l'universal. El començament de la filosofia estableix el pressupòsit o l'exigència que la consciència es trobi en aquest element. Això no obstant, aquest element obté la seva plenitud i la seva transparència només mitjançant el moviment del seu esdevenir. De la seva banda, la ciència exigeix de l'autoconsciència que s'hagi enlairat en aquest èter, per tal de poder viure amb ella i en ella i per tal de viure. A l'inrevés, l'individu té el dret d'exigir que la ciència li proporcioni si més no l'escala per a arribar a aquest nivell

---

684 «Per consegüent» argumenta el filòsof alemany, «la mort d'aquesta representació implica ensems la mort de l'abstracció de l'essència divina que no és pas establerta com a si mateix. Aquesta mort és el sentiment dolorós de la consciència dissortada, el sentiment que Déu mateix ha mort. Aquesta dura expressió és l'expressió del més íntim saber simple de si mateix, el retorn de la consciència a la profunditat de la nit del jo = jo que ja no distingeix ni sap res fora d'ella. Per tant, aquest sentiment és de fet la pèrdua de la substància i del seu acte d'aparèixer enfront de la consciència. » G.W.F. Hegel, «C. Die offenbare Religion» (1985:296).

i que en ell mateix se la mostri. El seu dret es basa en la seva suficiència absoluta, la que sap que posseeix en cada figura del seu saber [...]»<sup>685</sup>

En Kant el subjecte de la síntesi és el subjecte transcendental, si més no en el Kant de les dues primeres crítiques o, segons el nostre mode de veure, en el Kant de Galí; en Hegel tal subjecte, com hem vist, és, Déu; en el cas del pensador català, en canvi, és l'home. Ara, en ell, en el pensador català, la unitat sota la qual la persona es reflexiona sobre les condicions de la sensibilitat no és l'abstracció del jo transcendental kantianà, que dona lloc a l'univers mecànic de la física newtoniana; la constitueix Déu, el mateix Déu de Hegel. Tanmateix, per a Galí, el subjecte, que constitueix la persona, per tal com és humana, mai no arriba a la plena identitat amb la idea sota la qual es contempla com a existent. No s'és mai l'home diví, el Déu realitzat amb què s'identifica Jesucrist, perquè sempre hi ha en la persona un rastre d'egoisme. A diferència del filòsof de Jena, Galí no pensa aquesta des de l'acompliment, des d'una dialèctica ja conculsa<sup>686</sup>. Com el primitiu, segons el nostre autor, l'home plenament conscient de si mateix, de la seva capacitat de creació, es continua mirant el món a la llum del pur donar-se; però, per un costat, no absolutitza el punt de vista individual, no fa de Déu un Déu particular, antropomòrfic; ni tampoc fa de l'individu esperit pur. El medi no es mostra mai transparent del tot. Es manté l'experiència humana del negatiu i el misteri continua embolcallant el seu món. «La condició humana ha de ser impura per a ser perfecta, és a dir, per a ésser pura. Pura, és clar, del punt de vista humà, que potser no té més missió en aquest món que sublimar el pur, sublimant el que per naturalesa porta d'impur i arribat així, o acostar-se així indefinidament a la somniada humanitat perfecta, acostar-se indefinidament, sense arribar-hi mai, a la visió fenomenològica.»<sup>687</sup>

Es tracta, en el seu cas, de la persona concreta que s'acara sempre al que l'envolta havent-lo de convertir en substància humana, matèria espiritualitzada, per a, d'aquesta manera, i això, pensem, és peça clau del seu pensament: poder viure comunament amb l'altre. No entén l'home com el lloc on es dirimeix la contradicció de l'ésser diví. La seva salvació no depèn d'un acte de reconeixement en Déu, a la qual cosa estan

<sup>685</sup> G.W.F. Hegel, C. «Einleitung» (1985:66-67).

<sup>686</sup> Sobre el significat de la dialèctica en Galí, podeu adreçar-vos al capítol 4, apartat, 4.1. "Notes prèvies".

<sup>687</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 80.

supeditades totes les alienacions humanes. Depèn del lligam amb el seu semblant, tant de carn i ossos com qualsevol. Cap regust protestant no hi ha en això, com sí ens sembla constatar-lo en el cas de Hegel<sup>688</sup>. Des del punt de vista d'aquest segon, la salvació constitueix un fet individual. Fins aquí com en en Galí. Una salvació, però, que, en lloc de realitzar-se en el pla mundà de les institucions, implica sobrepassar-les. L'home, un cop depurat de la seva naturalesa sensible, es fusiona amb els altres, sí, però en el regne de l'esperit, és a dir, sent ja llibertat absoluta. Des del punt de vista del català, en canvi, d'acord amb la seva concepció providencial de la història, perquè conserva sempre la distància respecte de l'Ens diví, la transcendència, la victòria sobre la mort, continua depenent d'Aquest. D'això es desprèn la següent conclusió: amb Hegel culminaria l'evolució, la línia d'evolució preponderant, de les especulacions morals al voltant de les quals s'hauria vertebrat la societat de la part occidental d'Europa que ell estudia. Evolució que tingué el seu origen en el Renaixement, s'extremà amb el moviment de reforma protestant, obrint una separació entre la religió i la moral<sup>689</sup>, tal i com també hem vist que es dona en Hegel; continuà amb Kant i, segons Galí, es retroba en filòsofs com Descartes i Locke. Línia d'evolució que ve marcada, repetint el pecat d'Adam, pel desig de coneixement absolut, és a dir, per l'assoliment d'una visió directa i definitiva de Déu, rebaixant l'amor per l'altre en què consisteix precisament la realització de l'ésser seu. No volem deixar de notar, en suport d'aquest punt de vista, segons el qual el protestantisme afonaria la divisió entre la fe en Déu i el món moral dels homes, la tesi que el professor Salvi Turró sosté al seu estudi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. En la interpretació que ofereix en el dit estudi l'autor acostia el pensament kantià al de Hegel. Turró destaca que el pensador de Jena i la resta de filòsofs idealistes alemanys foren qui millor haurien interpretat el sentit de l'obra kantiana. D'acord amb això, i considerant els treballs del Kant més madur, sobretot l'*Opus postumum*, l'estudiós català assenyala el fet que en tal obra, aprofundint la línia oberta per *Kritik der Urteilskraft*, Kant pensa la unitat del coneixement des de la

---

<sup>688</sup> És sabut que Hegel manifestà en diverses ocasions la seva fe luterana i que la universitat de Tubinga, on estudià juntament amb Hölderlin i Schelling, almenys durant el temps de la seva formació, constituí un centre de difusió del luteranisme. El filòsof francès Alexis Philonenko destaca aquesta influència en la seva interpretació de la *Phänomenologie des Geistes*, i també Charles Taylor a *Hegel and modern society*. Vegeu, respectivament, Alexis Philonenko, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel: préface, introduction*, J. Vrin, Paris, 2004; i Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1975, trad. esp., Charles Taylor, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.

<sup>689</sup> Sobre això, capítol 5, apartat, 5.1. "Humanisme i Reforma".

persona, entenent per aquesta allò a que es refereix el terme *Gemüt*. En un sentit que recorda molt al que nosaltres hem atribuït a Hegel, Turró explica que, en els seus darrers escrits, Kant, fent de la reflexió un acte no només subjectiu –basat en un acord intersubjectiu–, sinó també cognoscitiu o teòric, convertiria la síntesi, per la qual l'home s'obre al món, en una síntesi transcendent. En ella el subjecte, de la mateixa manera que el subjecte hegelian, s'autorreflexionaria. Establiria les condicions formals, però també materials, de la sensibilitat: el no res de què venim parlant<sup>690</sup>. És de remarcar a favor d'això que diem que, al citat *Opus postumum*, Kant es postula com un defensor de l'existència de la matèria espiritualitzada en què consisteix l'èter. És clar, pensem, que Galí no ha atès a aquesta última evolució del pensament kantian, i que a la seva interpretació de la filosofia kantiana se li pot objectar l'haver posat un èmfasi excessiu a les dues primeres crítiques, tal i com Turró retreu a bona part de la tradició interpretativa de l'obra d'aquell. No obstant això, també cal dir en defensa del pensador català que, malgrat aquesta correcció, el fonamental de la seva tesi no es veu alterat, potser, fins i tot, es veu reforçat. Kant, interpretat a la llum de la filosofia idealista de Hegel, hauria fet de la raó l'absolut. Hauria convertit l'home en Déu, concebant la idea de divinitat com una representació, que la raó es fa de si mateixa, amb l'objecte de desenvolupar-se en el terreny de l'existent. Desenvolupament –al qual es refereix la dialèctica hegeliana– resolt en la identificació del subjecte, la persona, en tant que *Gemüt*, amb la idea esmentada. Cosa que en Hegel porta, segons hem assenyalat, a l'afirmació de la mort de Déu. Per tant, abundant en la separació de la religió respecte de la moral, aquesta versió de la filosofia kantiana subratllaria la influència que en aquesta té el pensament protestant. En l'idealisme del darrer Kant i de Hegel l'amor al pròxim es converteix en objecte d'especulació, a saber, en el mitjà de que disposa l'esperit per a reconèixer-se com a tal. No és l'amor als homes allò que compta. És l'amor a Déu, que aquí, ho és, però, cap a si mateix. En la versió catòlica, que ja hem dit que és la de Galí, la salvació és produeix entremig dels homes –en l'àgora de Sòcrates i

---

<sup>690</sup> Per això, conclou Turró que «en posar la realització corporal de l'espacio-temporalitat com a fonament de la transició de la metafísica a la física, resulta que el mateix acte en el qual es sintetitza la pluralitat pura de la sèrie empírica constitueix l'autopercepció de les forces motrius: la sèrie (determinant) dels principis formals i la reflexionant dels materials sorgeixen, així doncs, d'un mateix acte, l'autoafecció del subjecte (anticipació de l'espacio-temporalitat i dels continguts dinàmics en la motricitat del cos). És més, aquell procediment sintètic-universal associat a un imaginari enteniment intuitiu que unificarà reflexió i determinació [...] és en el *Nachlass* atribuït sense més ni més a l'ésser humà en tant en quant determina les forces materials, no a partir d'una percepció empírica (afecció), sinó des d'allò que ha posat ell mateix en la intuïció (autoafecció). » Salvi Turró (1996:345-346).

de Joan— i és a les mans dels homes, constituïts en Església, comunitat d'amor. En la versió protestant, i atenent a la paganització de la institució<sup>691</sup>, no es pot negar que hi havia motius per a pensar així: la salvació es produeix en relació amb Déu i és a les mans d'aquest. La moral, convertida en llei, n'és el seu mitjà.

Si Galí s'aparta de l'idealisme dels alemanys per les raons que hem mostrat, també ho fa del positivisme francès en el seu tombant sociologista. Aquest fóra el cas de Durkheim i Comte, fins i tot, de Marx. En tots ells la unitat de relació a través de la qual el subjecte es coneix ve representada per l'ens social. Ja no és Déu, encara que, recordant l'exposat al primer capítol en relació amb Durkheim, en vingui a ser el seu substitut. Un ens social naturalitzat hem dit, cosa que significa que no se'l concep com a resultat de satisfer la necessitat de transcendir, prèvia, dels individus que la formen. De manera que l'ésser moral i l'ésser en societat esdevenen equivalents. Considerades des d'aquest biaix les coses, la dialèctica constituïria el procés per mitjà del qual la societat convertida en subjecte pren consciència de si mateixa i, així, de la seva llibertat. Llibertat que és espontaneïtat natural. Recuperem, pel que fa a aquest aspecte, la cita de Durkheim, on el sociòleg afirma la necessitat que l'individu es sotmeti a la societat, ja que «[...] cette soumission est la condition de sa libération. Se libérer, pour l'homme, c'est s'affranchir des forces physiques, aveugles, inintelligentes; mais il n'y peut arriver qu'en opposant à ces forces une grande puissance intelligente, à l'abri de laquelle il se place: c'est la société.»<sup>692</sup>

## 2. Moral i ontologia

En Galí, doncs, reprenent el fil amb què hem començat aquestes conclusions, la qüestió moral va lligada a la qüestió de l'ésser. Com en Plató —i el mateix diríem de Kant i de Hegel—, en la idea de les idees ambdues vessants es presenten juntes. El seu desdoblament es produeix en l'acte de síntesi a què tanta atenció hem dedicat. No perquè sí, ja que entenem que és un tema clau, per a l'aclariment de la qüestió en tant

<sup>691</sup> El tema de l'aparició del pensament protestant com a reacció a la crisi espiritual que patí l'Església en el Renaixement l'hem tractada al capítol 5, apartat, 5.1. "Humanisme i Reforma".

<sup>692</sup> Vegeu, capítol 1, nota 84, p. 45.



que tal, i per a l'aclariment del pensament del propi Galí. Obrir-se a l'ésser implica un acte moral, és conseqüència del sentit del deure. Tot l'humà, pel fet de ser fill de tal acte primer esdevé moral, fins i tot la naturalesa física que l'home descobreix al seu davant, tal i com subratllàvem més amunt. Dur a terme, per tant, una història de la moral, ans sigui la de la part de l'Europa occidental de la que és nascut el nostre autor, com és el seu propòsit a l'*Assaig sobre els orígens*, no és sinó fer una història d'aquesta humanitat geogràficament situada, es a dir, del món moral, que com a *logos* o substància espiritual, s'hi ha anat desenvolupant. Que l'home es veiés investit de tota l'autoritat sobre aquest *logos* –la donació de les claus a Pere per part de Crist– portà a un equívoc fonamental, pensa Galí, segons el nostre parer. Quin? Ja ens hi hem referit. El mateix en què incorregué Adam. El de voler ser com ell en lloc de ser amb els altres. La consecució d'aquell *logos* mitjançant el qual el secret de la vida quedaria desvetllat. Quan el secret d'aquest resideix justament en estimar la vida. En això consisteix la desviació racionalista que, des del punt de vista de Galí, caracteritza el pensament de la part d'Europa de què hem fet esment. Desviació de la qual n'és el seu últim exemple la concepció de la física fundada en la mecànica quàntica. Què vol dir el principi d'indeterminació postulat per Heisenberg, sinó que la realitat última de les coses depèn d'una tria que recolza en un acord? Es pot conèixer amb certesa la posició d'una partícula, d'un electró, el més petit dels elements que componen la matèria, però llavors la velocitat d'aquell no es precisa, es dedueix d'un càlcul de probabilitats, i a la inversa. Allò que veiem depèn de nosaltres, tesi que constitueix una altra manera de formular el principi esmentat. Si Heisenberg, citant Eddington i compartint la seva opinió, conclou que la realitat física, en ser enquestada a nivell microscòpic mostra senyals que porten a pensar en una intervenció humana pel que fa a la seva conformació, és perquè la naturalesa de tal realitat la determina la tria. La realitat és fruit d'una elecció, és moral, com apuntàvem més amunt. La fixació d'allò que és recolza en l'home, això és el que vol dir Heisenberg. Aleshores, en aquell cal veure-hi el responsable. Vet aquí, com la determinació de l'ésser, provinent d'una experiència moral, desemboca en una realitat també moral, de naturalesa incognoscible. I, vet aquí com, si Galí té raó, el cristianisme, el de la doctrina del perdó, i de l'amor de l'altre, rep la seva més total confirmació. El món és lliurat a les mans dels homes<sup>693</sup>. Ara, cal que aquests sàpiguen estar a l'alçada de

<sup>693</sup> Cal dir que Hans Freyer (1887-1969), qui apareix esmentat en la cita és un filòsof, historiador i sociòleg alemany, promotor d'un corrent de pensament proper al vitalisme. El paràgraf que citem

la seva comesa. «Tenir fe no significa primàriament creure que tal o tal altre proposició és vertadera. Tenir fe significa dir: “Per això em decideixo, i dedico la meua vida”. Quan Colom emprengué el seu primer viatge cap a ponent, creia per suposat que la Terra era rodona i bastant petita com per a ser circumdada. Però, a més a més, de creure-ho en teoria, va posar en joc la seva vida sobre aquella base. Parlant precisament dels viatges d’exploració renaixentista, Freyer, en escrits recents, ha mostrat que la història d’Europa significa una reviviscència de l’antic principi: *credo, ut intelligam*, “crec per a comprendre”; però allò peculiar europeu consisteix en la intercalació d’un nou membre en la frase: *credo, ut agam; ago, ut intelligam*, “crec per a obrar; obro per a comprendre”.»<sup>694</sup> És el mateix Heisenberg qui ho diu i ho podria haver signat Galí. Segons els impulsors de la teoria quàntica, la matèria està formada per quàntums, concrecions d’energia –paquets els denominen–, per a la localització dels quals cal que siguin tractats com a ones, aplicant, com hem dit abans, una funció de probabilitats. Aquests quàntums, que tan sols es desvetllen a escala molt petita, necessiten, precisament, per a ser desvetllats, d’un observador. Només quan hi ha interacció, quan formen part d’un sistema –sigui el constituït pels aparells de medició–, es posen de manifest i es materialitzen. D’aquí que es pugui afirmar que en el seu ésser hi ha implicat el no ésser del subjecte que els encalça. Tanmateix, fixem-nos en això. Es veuen, es materialitzen, a la llum d’un microscopi i és, sota aquesta llum, l’equivalent a la de la llanterna de Vico, que es copsen i es revelen<sup>695</sup>; i és, paradoxalment, la llum, la

---

continua així: «ningú no sap allò que el futur comprèn, ni quines seran les forces espirituals que regiran l’univers, però és fora de dubte que no aconseguirem sobreviure si no sabem creure en alguna cosa i estimar alguna cosa.» I encara continua: «[...] per suposat volem que la vida espiritual reneixi al nostre voltant, que a Europa sorgeixin altra vegada els pensaments que determinen l’èsser de l’univers. Volem dedicar la nostra vida a aconseguir que, en la mesura en què sapiguem fer-nos responsables del nostre patrimoni i trobar la via per a una harmònica col·laboració de les forces actuant en els nostres països, passin també les condicions externes de la vida europea a ser més felices del que van ser en els últims cinquanta anys. Volem que els nostres joves, a pesar del confús remolí dels fets externs, se sentin il·luminats per la llum espiritual de l’Occident, i que aquesta llum els permeti trobar de nou les fonts de vitalitat que han nodrit el nostre continent al llarg de més de dos mil·lennis.» W. Heisenberg (1985:51).

<sup>694</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>695</sup> En aquest sentit observa Heisenberg: «La mateixa observació introdueix en la funció de probabilitat un canvi discontinu; selecciona, d’entre tots els esdeveniments possibles, el que efectivament ha tingut lloc. Donat que el nostre coneixement del sistema ha canviat discontinuament, per l’observació, la seva representació matemàtica també sofrirà un canvi discontinu, i parlem aleshores d’un “salt quàntic”. Quan el vell adagi *Natura non facit saltus* s’empra com a crítica de la teoria quàntica, podem respondre que el nostre coneixement pot canviar sobtadament, per cert; i això és el que justifica l’ús del terme “salt quàntic”. Per consegüent, la transició del que és “possible”, al que es troba “en acte”, es produeix en el moment de l’observació. Si volem descriure el que succeeix en un esdeveniment atòmic, hem de comprendre que el terme “succeeix” tan sols pot aplicar-se a l’observació, no a l’estat de coses entre dos observacions. S’aplica l’acte físic (no al psíquic) de l’observació, i podem dir que la transició entre la “potència” i “l’acte” té lloc tan aviat com es produeix la interacció entre l’objecte i l’instrument de

mateixa incidència de la llum, la que fa impossible la seva determinació: els fotons de què aquella està composta alteren el comportament dels electrons. Ja no hi ha un temps i espai absoluts. Compte: en un sentit absolut, «en si», recuperant Hegel. No, «per a si». És en relació amb el subjecte observador que les partícules prenen forma<sup>696</sup>, la qual cosa condueix a l'adopció d'un acord, un acord universal, per tal de fonamentar la seva realitat. D'aquesta consideració es deriven grans conseqüències sobre totes les ciències que tenen per objecte l'ésser, des de l'ésser inert a l'orgànic, ja que totes elles contempen la seva consideració a petita escala, escala atòmica. No en va la química es basa en coneixements deguts a la física quàntica, ja que els compostos atòmics s'entenen com a intercanvis d'electrons; de la mateixa manera que ho fa la biologia, per tal com els organismes estan formats per cèl·lules, al seu torn integrades per molècules el comportament de les quals ha de ser tractat per mitjà de les lleis de la física quàntica<sup>697</sup>. Al respecte, resulta il·luminador citar el físic francès Louis de Broglie. Per a aquest, «a fi de satisfer la curiositat de l'esperit humà, en efecte, no basta saber com es comporten els cossos materials considerats en conjunt, en les seves manifestacions globals; no basta saber com es produeixen les reaccions entre la llum i la matèria, en observar-les *grosso modo*; és precís descendir als detalls, tractar d'analitzar l'estructura de la matèria i de la llum, i de precisar els actes elementals el conjunt dels quals constitueix les aparences globals. Per donar bon compte d'aquesta difícil investigació, és menester, abans que res, una tècnica experimental molt afinada, susceptible de

---

mesura, i, amb això, la resta del món; no es relaciona amb l'acte d'enregistrar el resultat en la ment de l'observador. El canvi discontinu en la funció de probabilitat es produeix, no obstant, amb l'acte d'aquest enregistrar-se en la ment, perquè és el canvi discontinu del nostre coneixement el que té la seva imatge en el canvi discontinu de la funció de probabilitat» Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, trad. esp., *Física y filosofía*, p. 40.

<sup>696</sup> De nou, remetem a Heisenberg. Segons aquest, «en la mesura en què en el nostre temps es pot parlar d'una imatge de la Naturalesa pròpia de la ciència natural exacte, la imatge no ho és en últim anàlisi de la Naturalesa en si; es tracta d'una imatge de la nostra relació amb la Naturalesa. L'antiga divisió de l'univers en un procés objectiu en l'espai i el temps per una part, i per l'altra part l'ànima en què es reflecteix aquell procés, o sigui la distinció cartesiana de la *res cogitans* i la *res extensa*, no serveix ja com a punt de partida per a la intel·ligència de la ciència natural moderna. Aquesta ciència dirigeix la seva atenció sobretot a la xarxa de les relacions entre l'home i naturalesa: a les connexions determinants del fet que nosaltres, en quant éssers vius corporis, som part depenent de la Naturalesa, i al mateix temps, en quant som homes, la fem objecte del nostre pensament i de la nostra acció. La ciència natural no és ja un espectador situat enfront de la Naturalesa, abans es reconeix a si mateixa com a part de la interacció d'home i Natura.» W. Heisenberg (1985:22-23).

<sup>697</sup> «Tot l'edifici de la Química s'aixeca sobre els fonaments de la Física atòmica, l'Astronomia moderna se troba en la més íntima connexió amb la Física atòmica i no pot progressar més que agermanada amb aquesta, i, fins i tot, des de la Biologia s'han estès ponts que menen fins a la teoria atòmica. En els últims decennis, el parentiu entre les diferents ciències de la Naturalesa s'ha fet molt més perceptible.» A W. Heisenberg (1985:49).

denunciar i enregistrar accions subtils, de mesurar amb precisió quantitats enormement menors que les que tenim en compte en la nostra experiència ordinària; fan falta, també, teories audaces, que es fundin en les parts superiors de la ciència matemàtica, i no dubtin a recórrer a imatges i concepcions enterament en desús. Vegi's, doncs, quant d'enginy, quanta paciència i quant de talent han calgut per a constituir i promoure aquesta Física atòmica.»<sup>698</sup>

Coincidint, amb els impulsors de la nova física, Galí també entén que allò que és la realitat es funda en un acord intersubjectiu. És el *logos* a que dóna lloc l'èter. Aquest èter, el medi on es plasma l'acord, en si mateix, sense tenir en compte l'home, és no res. Ara un no res que, sotjat des d'un angle humà, això és, moral, aquell en el qual es basa l'actitud de voler comprendre l'altre de manera incondicionada, des de la innocència implicada en la recerca de la veritat; considerat el no res, doncs, des d'aquest angle en ell s'hi visualitzen formes, cossos. El buit esdevé, així, una matriu de probabilitats d'ésser que l'observador actualitza. En tal matriu de probabilitats consisteix la virtut de l'èter. Que Galí es troba a prop de la manera d'entendre la realitat manifestada en la física quàntica, ens ho demostra la seva teoria, per ell anomenada «puntillista», desenvolupant els treballs que en l'àmbit de la fenomenologia de la percepció dugué a terme Merleau-Ponty. D'acord amb aquesta teoria, els nostres sentits, regits per l'actitud esmentada, uneixen punts. Els punts de què consta la realitat microscòpica. Punts que, un cop units, produeixen objectes, i, que porten a la creació d'un món comú. Es tracta, d'altra banda, d'una manera d'entendre l'activitat del coneixement, concretament de la percepció, que segueix el camí de l'escola psicològica de la Gestalt.

«En la seva “Phenomenologie de la perception” diu [es Galí qui parla, referint-se a l'autor de l'obra, Merleau-Ponty]: Si hi ha sensació, tot és sensació. Aleshores és evident que el “Jo penso, jo sóc” de Descartes es converteix en “Jo sento, jo sóc”. Però encara és més greu. En un altre lloc Merleau-Ponty caracteritza la sensació com a puntual amb la qual cosa pot desfer el que ell en diu prejudicis de l'associació, de l'atenció, del judici, etc. El problema és difícil si considerem que els animals si no reben

---

<sup>698</sup> W. Heisenberg, (1985:117).

sensacions, reaccionen en canvi a estímuls externs que són els que produeixen les sensacions. Però és possible que Merleau-Ponty parli de la sensació en funció de la consciència. La sensació aleshores en la consciència consisteix en un agregat de punts. El punt element bàsic de la noció d'espai. Els deixebles de Peano diuen que no saben què fer de l'espai; que en tenen prou amb el punt, i Riemann en establir la possibilitat de creació de geometries no euclidianes posava com a condició que un punt pogués recórrer-les de cap a cap. Jo compararia el puntualisme o el puntillisme de la sensació amb les retícules dels fotogravats. *Les imatges no hi són, s'hi descobreixen. I s'hi descobreixen amb una certa llibertat.* Merleau-Ponty parla del gos o del caçador amagats entre les línies d'un dibuix, com es pot parlar de les figures que semblen dibuixar els núvols en el cel al grat del vent. Sense la llibertat no en trauríem res de la sensació puntual. És la llibertat que fa que els agregats de punts signifiquin alguna cosa. Però quina cosa? El món real o un món arbitrari creat per l'home? Com veurem una mica de tot; però no aconseguiríem mai el món humà autèntic que és l'objecte de la nostra investigació si la cosa que pot significar l'agregat de punts no correspongués a alguna cosa correlativa del món d'on prové l'estímul de la sensació en forma d'agregat de punts. Hi pot correspondre per una raó molt senzilla: perquè el món exterior que ens enamora tant amb les muntanyes i el mar; els arbres i les flors; les postes de sol i les tempestes és també en la seva realitat un agregat de punts, un agregat d'àtoms. A quines lleis obeeixen aquests àtoms perquè produeixin estímuls puntuals que es converteixin en sensacions puntuals com les del fotogravat que l'esperit pugui conjuminar i els doni unes formes capaces de poder ésser considerades com una mena de reproducció de la realitat objectiva i del món? De les lleis misterioses en què es puntualitza el món exterior potser mai no en sabrem la lliçó i tampoc no ens interessa esbrinar-la ara; en canvi podem esbrinar les que condueixen l'home a veure el món de les coses, en el fons les que condueixen l'home a pensar. N'hem dit alguna cosa en afirmar o reconèixer la necessitat d'estructura del que podríem anomenar noció pura o última que s'escauria ésser la sensació puntual de Merleau-Ponty. Però el simple reconeixement de la necessitat d'estructura no ens diu

què és el que mou aquesta estructura i l'autoritza dins el que podríem anomenar la seva arbitrarietat filla de la llibertat. Aquesta força és l'altre home. L'altre home no és una constant de la humanització però n'és la condició necessària perquè és la matèria en què es realitza.»<sup>699</sup>

Diu Galí: «*Les imatges no hi són, s'hi descobreixen. I s'hi descobreixen amb una certa llibertat.*» El destacat en cursiva és nostre perquè, com no veure l'equivalència entre aquestes imatges, que «es descobreixen amb una certa llibertat», amb els famosos quàntums d'energia. I, com no veure en aquesta energia, l'èter famós? Qui és l'altre home? No és Déu, com ho entendria Hegel. És la persona, la persona concreta i humana. Per això, afegeix l'autor: «ara bé, en escometre l'altre home em trobo amb la dona i se'm presenten aspectes i factors que són capaços de traspalsar tot el meu quadre de constants humanitzadores fins al punt que sense la dona no tenen fonament ni explicació plausible. En el principi podríem dir hi hagué la dona –no hi hagué, hi ha perennement– la dona. I amb la dona ens trobem amb la constant més humanitzadora de totes: l'amor.»<sup>700</sup>

La mentalitat primitiva considera les imatges, a través de les quals es representa el món, sota la qualitat de sagrades, hem explicat en aquest treball, com si fossin, talment, emanacions d'un absolut que li és estrany. La qualitat de sagrades els escau perquè la seva funció, més que definir l'ésser de les coses, garanteix la cohesió del grup; d'on procedeix, com hem vist també, la denominació d'imatges col·lectives, emprada pels antropòlegs i sociòlegs. Certament, no resulta forassenyada la comparació entre la llei de participació, per la qual es formen aquestes imatges, on un ésser pot esdevenir qualsevol altre atenent a la comunitat d'esperit de la que sorgeixen tots, amb la teoria sobre la que se sustenta la física quàntica. Tant en un, com en l'altre cas, ens situem al nivell de la percepció, previ a la formació dels conceptes. Per què no veure, doncs, en l'ésser ara lleopard, ara home, diferents tipus d'interacció entre el subjecte i la realitat, el mateix tipus de relació que es produeix amb l'ésser quan es parla de «salts quàntics»? Lévy-Bruhl en parlar de la mentalitat primitiva i, concretament en fer-ho sobre la llei de participació, assenyala el fet que en les operacions d'aquest tipus de mentalitat no es

<sup>699</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 5-6.

<sup>700</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 6.

contempla el principi de causalitat<sup>701</sup>. No s'esdevé el mateix, precisament, en la teoria dels «salts quàntics»? I, més evident encara, no és aquesta comunitat d'esperit, que el pensament primitiu atribueix als objectes la matèria espiritualitzada, matriu de possibilitats, a la que hem vingut anomenant èter, l'ésser immolat de Déu de Hegel?<sup>702</sup> I, no és a això a què es refereix el concepte d'energia de la moderna ciència física? Per què, si no, des d'Einstein massa i energia, on  $E=mc^2$ , són equivalents?<sup>703</sup>

Qüestionar la veritat de tals representacions col·lectives significa qüestionar l'autoritat que resulta del fet de lligar-se amb els altres. Potser els nostres avantpassats primitius ja coneixien la impossibilitat de determinar en si mateixa la matèria, com en l'actualitat la mecànica quàntica posa de manifest, i, per aquest motiu determinaven l'ésser de la mateixa manera en què ho fan els científics quàntics: puntual i de forma aliena a les magnituds d'espai i temps. Per què, en definitiva, si ens ho mirem amb deteniment, quan Heisenberg afirma que el coneixement dels quàntums de matèria depèn del mètode de l'observador, i que, entre una observació i un altre, no se'n segueix una relació de tipus causal, ans estadística, de fet, descriu el mateix procediment en virtut del qual l'home dels orígens davant dels éssers que més li havien de cridar l'atenció, i mitjançant

---

<sup>701</sup> Aquesta qüestió l'hem tractat al capítol 2, apartat, 2.1. "Les aportacions de l'etnologia a l'origen de la raó". En aquest apartat recollim la cita següent, que tornem a reproduir tot seguit, perquè ens sembla ben il·luminadora respecte del que diem. «Des préliations [les relacions entre fets i forces espirituals, qui n'ont pas moins de force que notre besoin de relier tout phénomène à ses causes, établissent, pour la mentalité primitive, sans hésitation possible, le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible. Pour mieux dire, ce n'est même pas un passage. Ce terme convient pour nos opérations discursives; il n'exprime pas exactement le mode d'activité de la mentalité primitive, qui ressemblerait plutôt à une appréhension directe ou à une intuition.» Vegeu, nota 158, p. 77.

<sup>702</sup> Lévy-Bruhl es refereix a aquesta comunitat d'esperit en els termes següents: «Ce continuum de forces spirituelles, antérieur aux individualités définies qui proviennent de lui par différenciation, nous le retrouvons décrit, dans l'Amérique du Nord, presque dans les mêmes termes, par Miss Alice Fletcher. "Les Indiens", dit-elle, "regardaient toutes les formes animées et inanimées, tous les phénomènes comme pénétrés par une vie commune, qui était *continue*, et semblable au pouvoir volontaire dont ils avaient conscience en eux-mêmes. Ce pouvoir mystérieux (mystique) en toutes choses, ils l'appelaient *Wakanda*, et, par ce moyen, toutes choses étaient en rapport avec l'homme, et entre elles. Par cette idée de la continuité de la vie, une parenté était maintenue entre le visible et l'invisible, entre les morts et les vivants, et aussi entre un fragment d'un objet quelconque et cet objet tout entier". » A L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (2002:81). La comunitat d'esperit de què participen els éssers, matèria espiritualitzada, és allò a que es refereixen els conceptes wakanda, orenda i manà, al darrer dels quals Henri Hubert i Marcel Mauss dedicaren un estudi que ha esdevingut un clàssic de l'antropologia. Ens referim a *Squisse d'une théorie générale de la magie*, 1902

<sup>703</sup> «La identificació de la matèria i l'energia assolida per Einstein podria representar una bona etapa en aquest camí. El món físic aleshores podrà quedar reduït a energia. La consciència aleshores no seria una forma de l'energia, potser la més evolucionada de totes si arriba a l'energia originària i aconsegueix fondre-s'hi i fondre-hi el seu univers, o l'univers? L'energia aleshores hauria retornat a l'energia, potser per tornar a recomençar els cicles eters entrevistats per molts filòsofs. I si la consciència fos energia, no seria diferent en substància de qualsevol altra energia o de qualsevol altra forma de l'energia-matèria?» A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 107.

la paraula, actuava, hem explicat, elevant-los a l'absolut, convertint-los en objectes sagrats<sup>704</sup>. És veritat que, en un cas, ens situem en una escala microscòpica i artificial de la percepció –ja que se serveix d'enginyers mecànics per a ser realitzada–, mentre que en l'altre ens posem al nivell de la percepció natural. Tanmateix, la forma d'operar, pensem, és la mateixa. Estaria validant la física quàntica, doncs, allò que el llenguatge comú espontàniament ja fa<sup>705</sup>? Sembla que sí. El científic, rere el seu microscopi, com el primitiu, es troba davant el no res i com aquell necessita establir punts d'acord, elevant-los a categoria d'universal, per a saber que s'amaga rere l'esmentat no res. Per tant, i aquesta és la principal vindicació de Galí: quina superioritat se li pot atribuir a la descripció científica de la realitat respecte de la que n'ofereix el poeta en relació amb el grau de certitud? Cap, i fins i tot, d'acord amb Vico, la segona hi seria més a prop, si, per veritat, entenem la capacitat d'aglutinar els homes. Ara, la ciència, a partir de l'adquisició d'una major consciència sobre els processos que ordenen el coneixement, ha permès la creació d'un món –tornem-hi, món moral– molt més còmode i habitable pels homes. És coneguda la reticència amb la que Einstein considerava els avenços de la física quàntica, tot i que ell mateix els propicià amb el seu estudi sobre la naturalesa de la llum. Li semblava inconcebible que la realitat fos cosa d'atzar. D'aquí l'exclamació que se li atribueix i que s'ha fet famosa: «Déu no juga als daus». Això que a ell l'omplia d'estupor, a Galí, en canvi, l'omple d'esperança. Per què? Que la realitat es pugui experimentar com una qüestió d'atzar és la conseqüència del decisiu lliurament de claus. De l'home depèn què pugui ser el seu món. Davant l'ésser, sempre toparà amb seva llibertat, i, escollí d'aquesta, amb el problema del bé i el mal: amb la disjuntiva de compartir l'ésser o quedar-se'l per un sol. Que les coses restin suspeses en el no res, que és l'atzar de l'inconegut, per més que alguns se'n dolguin i s'hi revoltin<sup>706</sup>, fa que sigui possible l'acció lliure, plenament humana, i permet l'assumpció de responsabilitat. Responsabilitat envers el tot. Gairebé, ho hem destacat abans, en l'últim capítol, com si fóssim Déu.

<sup>704</sup> Sobre això, vegeu, capítol 2, apartat, 2.4. “De la descoberta de Déu al cogito: la descoberta de la raó, el temps i la llibertat”.

<sup>705</sup> Al capítol 3, apartat, 3.1. “De la consciència d'ésser al jo: l'odi de l'home a l'home”, ens hem referit a les operacions que hi ha implicades en la percepció i hem assenyalat que en elles es posa de manifest l'activitat pròpia del llenguatge. En nota al peu, número 287, pàgina 131, citàvem Mathieu Robitaille, qui, al seu article *Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la «certitude sensible»*, assenyalava que la certesa sensible i la percepció impliquen l'ús del llenguatge en la seva comprensió de la realitat.

<sup>706</sup> Ens referim a la filosofia existencialista d'Albert Camus i, sobretot Jean Paul Sartre, de qui hem fet esment al capítol 6, a l'apartat 6.3, no per casualitat titulat, “L'home revoltat”.



### 3. Ontologia i educació

«Ara bé, l'individu només el salva la llibertat. Però no una llibertat absoluta que només criaria bojos impossibles de lligar i de conlligar, sinó una llibertat que jo en diria –pel fet potser d'ésser mestre de minyons– llibertat de mètode o llibertat racional, que vol dir governada per la raó.»<sup>707</sup>

Que l'objectivitat recaigui en la capacitat de creació, en la capacitat de transformar l'energia envolta la nostra presència en coses, alhora que comporta un bé, perquè concita la unió dels homes, també porta implícit el mal de la desafecció<sup>708</sup>. Estem parlant de la possibilitat de la mentida, una i altra vegada denunciada per Galí en els seus escrits –especialment els tractats en aquest estudi–. «L'home», observa el nostre autor, «inventa la veritat i la mentida»<sup>709</sup>. La segona remet a l'actitud del «fer-la passar» del Petruccio de l'*Amansiment de la fera*<sup>710</sup>, és l'ús o l'engany de l'altre per a treure'n un profit egoista. El seu efecte suposa una violació del sentit comú dels homes i de l'estat de societat, en tant que medi de desenvolupament d'aquests. La mentida traeix la relació amb el pròxim, per tal com, literalment, el nega. La realitat de la mentida depèn només d'un. De qui la diu. De manera que el medi sobre el que es sustenta tal relació es torna opac. En ell tan sols destaca el jo individual. Pot tenir, la mentida, l'origen en un individu o en un col·lectiu. Quan es manifesta sota la primera forma, la persona que la

---

<sup>707</sup> A. Galí, *Assaig sobre els orígens*, Part IV, apartat 28, p. 126.

<sup>708</sup> Continuant amb la imatge de la realitat conformada a base de punts, Galí explica: «Per arribar a la llibertat donant-li algun sentit ens hem aturat al camp puntual i puntiforme de la sensació, davant del camp puntiforme del món extern: o sigui el camp de les molècules i els àtoms i més endins encara el camp subatòmic que es troba fora del cos de l'home i en el cos de l'home. Aleshores se'ns ha presentat el problema de com s'estableix una correlació congruent entre aquests dos camps perquè donin una imatge semblant a la que constitueixen aparentment davant dels ulls les malles dels fotogravats. De moment i potser per sempre hem defugit aquest misteri però ens hem arriscat a fer jugar damunt d'ell la llibertat, com si el traçat de les imatges en el camp puntiforme del món extern depengués de la llibertat de la consciència humana de manera que en el mateix camp puntiforme d'una certa regió del món extern un home hi pogués veure un bolet i un altre un ratolí. Jo no sé si a la font mateixa de la consciència això és possible per la mateixa cosa que no sé com a l'escala puntiforme es casen les dues realitats, però a l'escala macroscòpica o del pensament ja elaborat, tu saps tan bé com jo que no és estrany que allà on uns veuen un bolet d'altres hi poden veure un ratolí, i, cosa més greu encara –i aquí ens trobem ja en ple exercici de la llibertat– tant tu com jo sabem que no costa gens a l'home creador jugar de manera que faci veure o d'afirmar sabent que menteix, que allà on hi ha un bolet s'hi veu un ratolí.» A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 10.

<sup>709</sup> A. Galí, *La legalització de la mentida*, apartat 51, p. 143.

<sup>710</sup> Obra de Shakespeare a la qual ens hem referit al capítol 6, apartat, 6.1. “De l'envaniment de la raó a la voluntat de poder”, a fi d'il·lustrar l'efecte de la mentida com a contraposició al benefici pràctic de la veritat.

viu, i se n'adona, pateix una defraudació. La pitjor que es pot patir: ja que pot ser causa de trencament i de desamor, pèrdua d'energia, si ens apropiem d'una terminologia més científica. Entre adults, però, avesats a que, com diu Galí, fent, de nou, ostentació de prudència, en el món de tot hi ha, l'engany no té perquè ser causa d'esfondrament. Entre els infants, entre els adolescents, afegim nosaltres, l'efecte de l'experiència és més devastador. La seva mirada sobre el món és transparent, es nodreix de la innocència. Fins i tot quan menteixen, que també ho fan, la mentida respirà l'hàlit de qui no és conscient. En el seu esdevenir persones i incorporar-se al món dels adults, en el seu procés de formació, hi ha d'haver un acte nítid de donació: ésser estimat. Acte de vital importància, ja que, el manteniment del medi humà es nodreix, com hem explicat, d'això, de donació. Donació que, un cop rebuda, empeny a donar i donar més. Posar en dubte, doncs, l'estimar suposa estroncar aquesta font. Quan s'és infant aquest perill és més gran. L'infant, tal volta, com l'home dels temps més reculats, fa l'experiència del jo a través d'un món que li és estrany. Per a ell, el món és el que li diuen els adults que és. De primer, els pares, en un segon moment el mestre o professor. Perquè, com el primitiu de qui hem estat parlant, també ell actua per concrecions, no distingeix entra l'amor universal i l'amor concret. «L'home ha de tenir plena consciència del seu paper davant dels infants i dels adolescents. De tot el que el volta el cadell humà en obrir-se en aquest món, l'home és el que se l'enduu més intensament. Cal observar com arran de la naixença, amb la mirada que encara no mira, l'infant ja l'examina, l'interroga. Només perquè és alguna cosa que es mou? Però des d'aleshores l'interroga sempre; primer la mare, el pare, els més pròxims i habituals, després tots els qui se li acosten. [...]. No es pot comparar l'afany que té el noi per a conèixer l'adult, amb l'esforç que pot fer l'adult per a conèixer el noi. No es poden comparar perquè d'una manera explicable el noi té més necessitat immediata de l'home que la necessitat que pugui tenir l'home del noi. I potser avui en recte criteri humà, hauria d'ésser al revés. L'home, només [...] l'home, és per al noi l'explicació vivent de tot el que hi ha al món [...].»<sup>711</sup> Si la sospita s'introdueix en l'ànima del nen, el món s'esfondra. Prematura experiència de l'engany, que el pot conduir en créixer a abjurar del món quan no a rebutjar-lo. Precisament, perquè el seu ésser ja inclou un sentit del què és moral, pel qual no tolera la mentida.

---

<sup>711</sup> A. Galí, «Una hipotètica revolta d'uns mestres hipotètics», a *Mirades al món actual*, Alexandre Galí, 1967, p. 72.

«El concepte ens empresona. Un cop formulat ja no podem fer amb ell el que volem: una llei fèrria el subjecta i ens hi subjecta: rompre el concepte, dissoldre'l, esmicolar-lo és alguna cosa de tan terriblement pertorbador com dissoldre la base del món si fos possible: per això són paoroses la contradicció i la mentida, els dissolvents del concepte. Hem citat algunes vegades l'anècdota de Duhamel. Els pares volen fer una jugada als fillets que juguen al parc amb la mainadera. Passaran de llarg com si no els coneguessin. El joc és fàcil. La mentida és aviat dita, però el daltabaix en l'esperit dels infants és irreparable. Duhamel se n'adona massa tard: “Per a ells”, diu, “des d'ara els arbres, ja no són arbres, el parc ja no és el parc, hi ha dimonis emboscats per tot arreu...”»<sup>712</sup>

Quan la mentida es d'ordre col·lectiu i travessa el món adult, aleshores allò que es cova és la tirania. Quan els mots es desarrelen del sòl en què van néixer, que és el de l'amor o l'amistat, aquell a qui es defrauda és a l'home que som tots i cadascun. S'utilitza el món, però no per dir la veritat, per comprometre's amb el pròxim. Al contrari se l'utilitza per a satisfer l'interès d'uns, fins i tot de molts —és el problema de la voluntat general de Rousseau i de la llibertat abstracte de Kant<sup>713</sup>—, per l'interès de tots, d'absolutament tots, és a dir, de l'Home a seques. És servir-se de la innocència de l'Altre per accedir a un gaudi privadament, tal i com Adam i Eva feren amb Déu al Paradís. I en el context actual el perill de desarrelament i de deshumanització del món, per emprar els termes que utilitza Galí —ens referim al títol del tercer dels texts a que ens hem dedicat aquest estudi, *La deshumanització del món*—, és més apressant que mai. Per què? Perquè les possibilitats de transmetre informació i de comunicar els uns amb els altres, a banda i banda del món, és infinitament superior a cap altre moment de la història. Cert, el primitiu podia mentir. Tanmateix, quantes oportunitats se li daven per a fer-ho, vivint amb el seu clan, al recer d'un abric? Actualment, en canvi, les possibilitats que donen els nous mitjans de comunicació per a mentir són molt grans, sense que al mateix temps es faci sentir d'una forma tan constrenyedora, com en el cas de l'home del recer, la solitud, sota la distracció dels mil i un entreteniments i el gaudi del confort. A

<sup>712</sup> A. Galí, *El món moral*, apartat 19, p. 56-57. Duhamel, de nom George (1884-1966), fou metge francès, conegut per les seves poesies i narracions. D'entre aquestes, destaca la *Chronique des Pasquier*, obra en deu volums publicada entre 1933 i 1945, on l'autor narra les vicissituds per les quals passa un matrimoni i els seus cinc fills al llarg de quaranta anys (de 1889 a 1931). El fil conductor de l'obra és el creixement dels cinc fills i les situacions que viuen i influeixen en el seu tarannà un cop adults. És possible, diem això perquè Galí no ens ho aclareix, que la cita provingui d'aquest text.

<sup>713</sup> Qüestió que hem tractat al capítol 5, concretament a l'apartat, 5.5. “Rousseau de l'Amor de Déu al sentiment de pietat: la terra dels homes”.

més desenvolupament material, a més humanització del medi, com més regna l'esperit o la civilització, major és la responsabilitat, perquè més resideix en l'home el fet de no esdevenir un llop per a l'altre. Més importants són, doncs, les escoles i les institucions creades sota el propòsit de lliurar-se a la veritat. A aquesta qüestió dedica la seva atenció Galí en el seu conegut assaig *Una hipotètica revolta d'uns mestres hipotètics*, al qual ja hem fet referència en una cita anterior. Un assaig on el pensador català sembla recollir la matèria de les reflexions dels tres assaigs inèdits i esmerçar-la a considerar la qüestió de l'educació com a via per a fer front a la dinàmica en la qual es troba el món. En ell, la consideració de la fragilitat de l'infant davant el medi instaurat pels *mass media*, la nova serp del Paradís, ocupa el centre de les seves preocupacions, per tal com en la preservació de la innocència s'hi juga la salvació de l'amor. «Quan les possibilitats de mentir i d'enganyar són més grosses –avui dia gairebé absolutes, incontrastables– és quan s'imposa la necessitat d'evitar l'engany i la mentida donant als mateixos instruments amb què es produeixen tota l'autoritat i la força necessària per a reduir-los. N'hi hauria prou de donar cos, suficiència i autoritat jurídica davant el món, als qui curen directament l'educació dels infants i –en el cas del món d'avui– a tot l'instrumental de comunicació en quant pugui influir per bé o per mal en la dita educació.»<sup>714</sup>

I què és de l'Església a tot això? En opinió de Galí, la situació actual li ofereix l'oportunitat que ja fa temps deixà escapar, quan amb el Renaixement els homes començaren a vindicar la llibertat que d'acord amb el Crist els corresponia. És ara, quan la proliferació d'ofertes de passatemps i diversió, més denuncien l'avorriment d'un viure buit que el seu missatge en favor de l'esperit resulta més pertinent. Però no ho té fàcil, perquè, com els pares de l'anècdota de Duhamel, ha enterbolit l'esperit de què hauria de ser portadora. «No ha estat l'Església la que ha lluitat per la humanització dels càstigs i del règim de presons malgrat que alguns àngels de caritat anessin a portar consol als desgraciats», sentència el nostre autor. I segueix: «No ha estat l'Església la que ha trencat llances contra les atrocitats de la colonització des de les del segle XVI fins a les del segle XX entre elles les horribles practicades al Congo de Leopold II. No va ser l'Església que va comprometre el seu prestigi per a aturar l'ignominiós tràfic

---

<sup>714</sup> A. Galí, «Una hipotètica revolta d'uns mestres hipotètics», a *Mirades al món actual*, Alexandre Galí, 1967, p. 77.

d'esclaus en què els cristians obraven mancomunadament amb els no cristians; i tot enviant missioners a la Xina no va rompre llances a favor dels xinesos en l'abominable guerra de l'opi... Per què allargar la llista? Rarament l'Església ha sortit en defensa dels oprimits o dels que han sofert persecució per la justícia quan els opressors han estat poderosos. I per últim, ha estat l'Església la que ha vist i ha denunciat els estralls, les violacions, l'explotació de la carn humana i cristiana perpetrats pel capitalisme?» Però, és que l'amor, sent allò de què es nodreixen les institucions humanes no depèn d'elles. Aquesta és una fórmula que amb Galí no s'ha d'oblidar mai. La seva dialèctica, ho hem destacat en més d'una ocasió, és oberta i admet l'acció del transcendent, que només a posteriori es posa de manifest. Així, per què no pensar que les lleis de l'Amor que són les de la Providència no menen el procés, justament, cap a l'estat més contrari al que una visió desesperançada i pessimista, de segur, apuntaria? Per què no pensar que, donat que l'amor humà es troba afectat pel desgast i l'entropia, cal anar de nou al no res, a l'home dels orígens, per a recomençar també de nou? «Els existencialistes en aquest punt –àdhuc els ateu–», comenta al respecte Galí, «donen força al cristianisme que en últim terme posa l'home sol –l'home pecador– davant de Déu. Lògicament, dialècticament, aquesta és l'única solució legítima. En el fons això vol dir situar constantment l'home al començament del començament. Amb una condició, però, que no veiem esmentada en cap existencialista; és més, que potser és sistemàticament rebutjada pels existencialistes: és la necessitat de reciprocitat; si situem l'home al començament dels començaments és perquè aquest home nu i verge davant de Déu, d'aquest Déu perdut en el buit de l'eternitat i de l'infinit, refaci el món estructural, torni a començar en contacte amb l'altre home l'estructura del món, renovi l'estructura del món, creï un món nou; un món que correspongui –d'aquí la llei de reciprocitat– a l'obertura de consciència del jo assolida a compàs de l'estructuració vella àdhuc, la més encrostissada de totes, la purament racionalista: la del *jo penso, jo sóc.*»<sup>715</sup>

Cal omplir el buit que, des de l'albada del Renaixement, i degut a l'orgull de la raó alliberada, a la part d'Europa que ja coneixem s'ha anat fent més gran. La raó, a manca d'aliment, a manca d'allò que la fa ser pensament, logos col·lectiu, com diria Galí, ja no sala. Aquell ímpetu de vida que s'inicià a la fi dels temps medievals, que esclatà amb el dit Renaixement i que agafà l'Església en una actitud ambivalent i indecisa; que

<sup>715</sup> A. Galí, *La deshumanització del món*, p. 8-9.

continua amb la Reforma protestant i, segons Galí, dugué a l'aparició de la moral laica de l'imperatiu kantià, d'una banda, i al desenvolupament de la revolució científica, d'una altra; i que, finalment, desembocà en les grans filosofies idealistes de la història, el monisme dialèctic dins el qual l'home és engolit per la raó, i, la seva versió material, el marxisme, on la raó, en concordança amb la mort del transcendent, es veu sotmesa als instints. Marxisme que, com hem vist, paradoxalment, servirà d'ideologia –moribund, ens atrevim a dir, *élan vital*– a la societat capitalista. En ella es posarien de manifest els símptomes que denotarien el procés d'entropia en què hauria entrat el món bastit a partir de la sola raó. La societat del pacte racional, l'anomenàvem en el capítol III. Un camí aquest obert d'acord amb els principis de la doctrina cristiana, on l'home es posat en el centre del seu món. Diem «seu» perquè volem ser fidels a Galí. El món de l'home és aquell en què habita, el corresponent a la seva llibertat. Enllà d'aquest hi ha l'Ésser. L'Ésser per mitjà del qual el crea i que pot prendre en qualsevol moment. El vitalisme de Nietzsche, el neoespiritualisme de Bergson, l'existencialisme de Kierkegaard i, més tard, el de Sartre, vist amb perspectiva, la que ens permet la dialèctica, entesa a la manera de Galí, constituïrien reaccions a l'excés racionalista. Ara, en tant que reaccions, en serien fills. Davant l'excés, reaccionarien amb excés. A l'absolutització de la raó oposarien la negació de tot absolut, negant tal condició també a l'estimar. Adoptaria aquest el caràcter de *libido*, desig de possessió. Els contraris es tocarien.

L'aposta de Galí i, en ella, pensem, es manifesta ben clarament l'actitud del mestre, d'aquell qui sent la responsabilitat de conduir vers a la vida, és la d'un saber limitat. Pràctic li hem dit en aquest treball. Un saber la mesura del qual es produeix en el terreny de la moral, en quant a capacitat de reunir els homes i crear comunió. L'hem identificat amb la prudència, la *phronesi* grega, de què, d'acord amb el pensador català, n'haurien estat precursors Plató i, sobretot, Sòcrates, així com també el savi de Nàpols, autor de la *Scienza Nuova*, Giambattista Vico. Es tracta d'un saber que es vol situat, que és, per tant, conscient de si, dels límits, humans, dins els quals es circumscriu i que, dintre d'aquests, es posa al servei de l'home. La coincidència amb el punt de vista des del qual Jordi Sales examina l'obra dels filòsofs al seu llibre *Coneixement i situació*, ja ho hem destacat en un altre moment, ens sembla gran. És l'esperit de què fan gala, d'altra banda, els molts dels herois desconeguts que poblen la nostra història, inventors, científics, filòsofs, mestres i pares de fills adolescents, creadors de tota mena. El mateix

que Kepler, a l'origen de tota aquesta història, exalça, i que Heisenberg, quina paradoxa!, a les acaballes del món que aquell ajudà a engendrar, entrat el segle XX, recull. Diu així l'astrònom renaixentista:

«¿O és que potser haurem d'apreciar el valor de las cosas divines como si fossin un menjar exquisit, pel diner que valen? Però, em diran, ¿de què li serveix a un estómac famolenc el coneixement de la Naturalesa, de què tota l'Astronomia? I no obstant, els homes d'enteniment no escolten tal ximpleria, que per semblants raons es desitgés desestimar tot estudi. Es respecta el pintor i el músic perquè complauen els nostres ulls o els nostres oïdes, sense que necessitem que produeixin cap utilitat. I el gaudi que de las obres de tals artistes obtenim, no només es considera lícit per a l'home, sinó que fins i tot li serveix de gala. ¡Quina incultura i quina bestiesa seria la d'envejar a l'esperit un gaudi per a ell assequible i legítim, per tal com el concedim als ulls i a les oïdes! Qui combat tal esbargiment, combat la Natura. ¿I, doncs, què? ¿El Creador omnipotent, que ha dut la Naturalesa a l'existència des del no res, no ha disposat tot el necessari per a cada criatura, inclús una rica còpia d'ornament i de plaer? ¿Hauria únicament l'esperit de l'home, senyor de tota la creació i imatge el propi Creador, restar, únic entre tots els éssers, privat de tot gaudi? No ens preguntem quin profit obté l'ocell en cantar, donat que sabem que per a ell cantar és un plaer, ja que per a cantar fou creat. Igualment hem de deixar de preguntar-nos perquè l'home aplica tant d'esforç a desvetllar els enigmes dels cels. El Nostre Creador ha ajustat l'esperit als nostres sentits, i no ho ha fet només per a que l'home pugui així guanyar-se el pa, ja que això ho aconseguen molt millor moltes classes d'éssers vius que no tenen més que una ànima irracional; ho ha fet per a que nosaltres, a partir de l'existència de les coses que veiem amb els nostres ulls, ens remuntem a les causes de la seva essència i del seu canvi, àdhuc quan això no hagi de reportar-nos cap profit. I d'aquesta manera tal com els altres éssers, inclòs el cos de l'home, es conserven en vida gràcies al menjar i la beguda, l'ànima de l'home, que es distinta de l'home enter, es conserva en vida mitjançant aquella pastura del coneixement, s'enriqueix i creix. Per això, qui no troba en si cap inclinació

cap a tals coses, més sembla un mort que un viu. I tal com la Naturalesa té cura que a cap ésser li manqui de què menjar, podem dir esgrimint bones raons que és tan gran la diversitat d'aspectes de la Naturalesa, tan rics els tresors ocults en la mansió dels cels, com per a que a la ment humana no li manqui l'aliment fresc ni senti sacietat d'un mateix menjar; i per a que se sàpiga sense temor que en aquest món no ha de faltar-li mai un taller per l'exercici del seu esperit.»<sup>716</sup>

En el mateix sentit s'expressa el propi Heisenberg a l'hora d'interpretar el saber, sigui el de la més moderna física. En l'apèndix amb què clou el seu llibre *Das Naturbild der heutigen Physik*, llibre que Alexandre Galí va llegir, i que nosaltres pensem que el va influir de manera important<sup>717</sup>, el seu autor fa unes consideracions que ens sembla important de recollir. En elles es posa de manifest una línia de pensament sobre la història de la ciència que harmonitzen perfectament amb el que hem vist que explica Galí. Explica Heisenberg: «En els seus començos, la ciència moderna es distingeix per una deliberada modèstia; formula enunciats vàlids per a dominis estrictament delimitats, i només en tals límits els atribueix validesa.

En el segle XIX, aquella modèstia es perd en gran part. Els resultats de la Física són considerats com afirmacions sobre tot el conjunt de la Naturalesa. La Física aspira a ser una Filosofia, i tot sovint es proclama que tota veritable Filosofia ha de ser únicament ciència de la Naturalesa.

Avui, la Física està experimentant una transformació radical, un tret més notable de la qual és el retorn al seu primitiu captament.

Precisament, el contingut filosòfic d'una ciència tan sols es preserva a condició de que dita ciència tingui ben present la consciència dels seus límits. Els grans descobriments sobre propietats de fenòmens naturals singulars no són ja possibles si es prejutja en general sobre l'essència d'aquells fenòmens. Si la Física deixa en suspens la decisió sobre què siguin els cossos, la matèria, l'energia, etc., i només sota aquesta condició,

<sup>716</sup> Johannes Kepler, *Mysterium Cosmographicum*, dedicatòria, citat a W. Heisenberg (1985:56-57).

<sup>717</sup> Almenys en la redacció de *La legalització de la mentida i la violència* (abans de 1963) i *La deshumanització del món* (1965-1966). Cal dir que també en algun dels assaigs reunits a *Mirades al món actual* (1967) la influència de l'obra ressenyada es fa notar. Cosa que no ha de causar estranyesa, atenció a la continuïtat de les qüestions tractades per l'autor en aquest treball amb els abans citats. D'altra banda, n'volem deixar passar per alt que la darrera les tres conferències, de què es compona el llibre de Heisenberg citat «La natura dins la física contemporània», serví al filòsof alemany Martin Heidegger per a elaborar el seu treball *Die Technik und die Kehre* (1953).



pot assolir coneixements sobre propietats singulars dels fenòmens designats per mitjà d'aquells termes; coneixements que poden més tard conduir a autèntiques concepcions filosòfiques.»<sup>718</sup>

Arribats aquí, cal notar que l'esforç filosòfic que posen de manifest els escrits que hem treballat, és d'un vigor i d'una obertura de mires de totes totes admirable. Es tracta d'un esforç el resultat del qual és, a més a més, ben vigent. Els mancaments que Galí diagnostica respecte de la societat catalana i europea dels anys seixanta, són, corregits i augmentats, els mateixos que pateix la nostra societat. El telèfon, la ràdio, la televisió i els mitjans de premsa escrita que havien d'obrir una escletxa en la relació entre els mots i les coses –establertes sota el consens de tots–, en el temps d'ara, amb l'auge del sistema d'internet i de missatgeria mòbil, l'escletxa s'ha fet més gran. És més fàcil dur una vida de mentida. Una vida a propòsit de la sola veritat del jo, on cada cop es dificulta més l'accés de l'altre al món privat de cadascú. Des del punt de vista del pensador català, els nous corrents fenomenològics, encetats amb les investigacions lògiques d'Edmund Husserl i els treballs de Merleau-Ponty sobre la percepció representen un camí d'esperança a fi de trencar amb les filosofies que, restant substància al món dels homes, haurien donat cobertura ideològica a l'egoista que tots portem dins. La fenomenologia d'aquells autors, en la mesura que el seu objecte és l'estudi de la formació de les idees arrelades en l'esfera del món viscut, recuperaria per a l'home el seu món. Constituiria, al seu entendre, una sàvia alternativa al racionalisme eixarreït i a la vàcua espontaneïtat dels corrents, que podríem anomenar, nous romàntics<sup>719</sup>.

D'altra banda, abundant en el sentit pràctic en què Galí veu fundat el coneixement, no volem deixar d'observar l'afinitat que aquesta idea presenta amb la concepció pragmatista del filòsof nord-americà John Dewey. Ja hem destacat en l'apartat biogràfic, a la introducció, la importància que el pensament d'aquest filòsof i pedagog tingué en el moviment de renovació pedagògica que es desenvolupà a Catalunya al

---

<sup>718</sup> W. Heisenberg (1985:130).

<sup>719</sup> També la proposta filosòfica basada en la teoria dels valors de Max Scheler, en tant en quant estableix un lligam entre la moral i l'ontologia; les recerques en l'àmbit de la psicologia de la Gestalt, a que hem fet referència una mica més amunt; i, fins i tot, la psicologia conductista, per la seva pretensió d'estudiar el comportament humà a partir de dades concretes, defugint tota abstracció –de la mateixa manera que, enfront la sociologia de Durkheim, l'autor pren partit per la més modesta proposta de Lévy-Bruhl–; foren totes elles altres vies a explorar a fi de superar l'atzucac a que parer de Galí es trova el pensament europeu de ple segle XX. Sobre això, consulti's, *El món moral*, apartat 7.

primer terç del segle XX, i, concretament, en en Galí<sup>720</sup>. En el moment que Dewey afirma que la filosofia és realment tal quan, abandonant la pretensió purament especulativa, s'aplica a la resolució dels problemes que afecten la vida dels homes<sup>721</sup>, fa seva també la idea segons la qual la filosofia comporta una pedagogia –ell, en el mateix sentit, dirà que una política–. Per què? Perquè la vida dels homes es produeix sempre en el medi compartit que és la societat amb les seves institucions, de manera que allò primer de què s'ha d'ocupar el filòsof és de garantir la permanència d'aquest medi – recordem el que hem explicat a propòsit de Sòcrates–, medi en virtut del qual és possible el desenvolupament de la persona. És per a garantir això, el no trencament d'aquesta esfera de coses comuna, el món humà, que cal vetllar per a que en ell s'integrin les noves generacions. El nen, l'infant, encara que, d'acord amb l'observat per Galí, quan adquireix consciència sobre si mateix, ja està en possessió de les estructures del llenguatge<sup>722</sup>, com el primitiu, a qui tantes pàgines del nostre treball hem dedicat, d'entrada també viu la seva relació amb el medi esmentat des d'una situació d'incomprensió. No és l'experiència del no res d'aquell, però se li acosta. Problema fonamental de la societat és, per tant, el d'incorporar a les seves estructures els infants per tal que, un cop adults, puguin desenvolupar la seva capacitat de creació, la seva llibertat. Creació que, per a que ho sigui veritablement, per a que esdevingui objectiva, real, demana de l'aquiescència de l'altre. És, des d'aquest punt de vista, que el pensador català, interpretant Dewey, parla d'una pedagogia genetista, ja que, en coherència amb l'explicat, a l'infant li cal seguir el procés que ha donat lloc al medi en què viu per tal de fer-se'l seu<sup>723</sup>.

<sup>720</sup> Ja hem notat en l'apartat biogràfic de la introducció esmentada que Galí dugué a terme la traducció de *The Child and the curriculum (El noi i les matèries d'ensenyament)*.

<sup>721</sup> Adreçem el lector al mateix apartat biogràfic, concretament a la cita 23 de la pàgina 13.

<sup>722</sup> Consulteu, al respecte, capítol 2, subapartat 2.4.1. “De Déu a la raó”, cita 221, pàgina 102.

<sup>723</sup> «El truc de la solució pedagògica del punt d'albir genètic ha consistit a trobar en el desenvolupament de l'individu aquells interessos o instints que coincideixen amb els de la raça, i en fer actuar els infants en aquest sentit. Si l'individu és un microcosmos de la raça, tot el procés de desenvolupament d'aquesta s'ha de donar de forma ràpida i abreujada en l'individu; per tant, si aquest ha d'incorporar-se per mitjà de l'ensenyament a un estat social determinat, n'hi ha prou, per assolir aquesta incorporació d'una manera natural i vivent, de fer seguir l'individu totes les etapes de desenvolupament de la raça, en relació a les quals ve admirablement predisposat. Segons el genetisme, doncs, totes les fases atàviques de desenvolupament de la raça, començant en les de l'home més primitiu, es donen en l'infant. Cal situar l'acció pedagògica en aquest viarany, que és, d'altra banda, el que ens dona la natura de l'infant, i permetre que l'infant es desplegui en elles, arribant per mitjà d'aquesta mena d'activitat a la total adaptació o coincidència amb l'última fase evolutiva de la raça. Aquesta pedagogia té la seva representació més genuïna en l'escola americana de Dewey [...]» Alexandre Galí i Josefa Herrera, *Activitat i llibertat en educació*, “Concepte de l'activitat en educació”, Edicions el Mall, Barcelona, 1979, p. 28-29.

Galí sempre es reivindicà en la faceta de mestre i pedagog. Com algú la vocació del qual és conduir l'infant, com dèiem abans, cap a l'adult que pot ser. Tasca per a la realització de la qual cal un concepte sobre què cosa vol dir ésser humà que serceixi de guia. En un escrit conegut, elaborat al voltant de 1955, *Informe per a un pla d'organització d'un sistema escolar*, segurament el text més important de pedagogia per ell elaborat, es refereix al model d'home lluitador<sup>724</sup>. I és que, al seu entendre, la pervivència de l'amor en què –fràgilment– es sustenta el medi de què fèiem esment abans demana lluita. D'antuvi, contra un mateix, contra l'instint que ens separa dels altres; després contra tot allò que, procedent del medi mateix, degrada i mata la innocència. Com tots els models, models d'humanitat, volem dir, la seva transmissió als infants i adolescents es produeix sobretot per mitjà de l'exemple, com el que Eladi Homs encarnava –vegeu en la nostra introducció l'apartat biogràfic–. «L'home, només pel fet d'ésser home, és per al noi l'explicació vivent de tot el que hi ha al món», destacàvem més amunt, citant Galí. El mestre, doncs, ha d'encarnar això, el model d'humanitat que vol transmetre. En un altre moment, glossant la figura de Joan Bardina, explicarà que, en efecte, «ha d'ésser abans que tot un home.» Ara, «què vol dir un home? Un home vol dir un home lliure. I un home lliure què vol dir? Un dia ho vaig explicar a un grup de mestres i dubto que m'entenguessin. Vol dir un home capaç de tot l'humà i a la vegada d'ésser-ne independent. I n'ha d'ésser d'independent per a poder donar-se totalment i lliurement a la seva obra. La pedagogia de la llibertat, ¿com es pot entendre la llibertat dels infants si el mestre no és lliure [...]? L'home, en aquest cas el mestre, que es dona lliurement, ja ho és tot.»<sup>725</sup> Sent així, necessitada l'educació d'un ideal que la il·lumini, ideal que, per a ell –queda clar–, en darrer terme encarna Crist, s'entén l'afirmació del nostre autor segons la qual «rere tota pedagogia hi ha una filosofia». Tesi que fa joc amb la de Dewey, en què probablement s'inspira, en el sentit que la filosofia, per tal com té per objecte un saber pràctic, es resol en una pedagogia, de manera que aquella no deixa de ser, segons coneguda expressió seva, una «teoria

---

<sup>724</sup> A. Galí, “Informe per a un pla d'organització d'un sistema escolar”, a *Darrers Escrits*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona, 1989.

<sup>725</sup> A. Galí, «Paper del mestre en el món que s'apropa», a *Mirades al món actual*, Alexandre Galí, 1967, p.259-260.

general de l'educació»<sup>726</sup>. Doncs bé, atenent a això, nosaltres pensem que la filosofia, la teoria general en què reposa el concepte d'educació de Galí, es troba en els assaigs a què hem dedicat el nostre estudi. Una filosofia que prén presència sota la forma d'antropologia filosòfica i filosofia de la història. Que el seu conreu es constituí en centre de les seves preocupacions ho corrobora no només el llegat escrit –els assaigs que aquí hem publicitat–, sinó també el fet que ell fos un dels fundadors de la *Societat Catalana de Filosofia* l'any 1923<sup>727</sup>.

Cal dir que el Galí que es troba en els assaigs és un Galí filòsof, que demostra estar en possessió d'un pensament sòlid, ben travat, i atent als corrents intel·lectuals que ocupaven l'escena del seu temps. Un pensament centrat en l'home, considerat, aquest, en el marc del binnomi individu-col·lectiu, i, tal i com hem vingut assenyalant al llarg del treball, cercant-lo en el pla concret on es desenvolupa la vida. La redacció planera, continguda en quant a l'ús de termes erudits i tecnicismes, reforcen l'objecte de les seves reflexions: la recerca, emulant Sòcrates, d'un saber de l'home entre els homes, a tocar de la font d'on brolla la vida. Amb la realització d'aquest estudi, que arriba ja al seu final, volem pensar haver contribuït a posar llum al fons especulatiu en què es sustenta l'obra del nostre autor. Fons que, fins ara, es desconeixia i que, tanmateix els seus diversos treballs, en pedagogia, lingüística i història, el feien pressentir. Es tracta d'un fons sobre el qual s'assenta, com el mateix Galí deixa notar, i com nosaltres mateixos ja hem destacat, la seva labor pedagògica i, a ben segur, totes les altres iniciatives per ell empreses, ja que l'home és sempre un. Amb la seva consideració, doncs, hauria de ser possible comprendre i situar, si és que el nostre estudi ha estat reeixit, els seus treballs en una més correcta perspectiva, més global i integradora. A l'assoliment de l'esmentat objecte s'ha consagrat, si més no, aquesta tesi, la lectura de la qual esperem que confirmi en el lector la idea que l'ha vist néixer, que no és altra que la d'il·luminar el caient filosòfic de l'obra d'Alexandre Galí.

---

<sup>726</sup> J. Dewey citat a Carla Carrera Planas, «John Dewey i l'educació democràtica», *Educació i Història. Revista d'Història de l'Educació*, Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana, Núm. 25 (gener-juny, 2015), p. 24.

<sup>727</sup> Junt amb Ramon Turro, Miquel d'Esplugues, Pere M. Bordoy, Josep M. Llovera, Lluís Carreras, Jaume Serra Hunter, George Dwelshauvers i Josep M. Capdevila. Vegeu, Alexandre Galí, *Filosofia a Catalunya (1900-1936)*, selecció de textos i edició a cura Pere Lluís Font i Josep Monserrat Molas, Societat Catalana de Filosofia, 2010, págs. 21-36.



## BIBLIOGRAFIA

### OBRES D'ALEXANDRE GALÍ

--, *Rafael d'Amat, baró de Maldà*, Barcelona: Aedos, 1954

*et alt.*, *Un segle de vida catalana. 1814-1930*, obra col·lectiva dirigida per Ferran Soldevila, Barcelona: Alcides, 1961, 2 vols.

--, Galí, *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya: 1900-1936*, 23 volums, Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1980-1985.

Introducció

Llibre primer: La llengua.- Entitats defensores i propagadores

Llibre segon: Ensenyament primari

Llibre tercer: Ensenyament secundari

Llibre quart: Ensenyament tècnico-industrial i tècnico-manual o d'arts i oficis

Llibre cinquè: Ensenyament tècnico-artístic i de belles arts. –Moviment artístic

Llibre sisè: Ensenyament i serveis agrícoles

Llibre setè: Ensenyaments econòmico-socials i administratius

Llibre vuitè: Institucions d'ensenyament per a la dona

Llibre novè: Ensenyament universitari

Llibre desè: Institucions de cultura popular

Llibre onzè: Biblioteques populars i moviment literari

Llibre dotzè: Música, teatre, cinema

Llibre tretzè: Biblioteques generals, tècniques i especialitzades. Bibliografia i bibliofília

Llibre catorzè: Arxius i museus

Llibre quinzè: Serveis tècnico-administratius

Llibre setzè: Acadèmies i societats científiques

Llibre dissetè: Institut d'Estudis Catalans

Llibre divuitè: Fundacions, premis, beques i pensions

Llibre dinovè: Congressos i moviment científic i filosòfic

Llibre vintè: Col·laboració de l'Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle xx

Epíleg de tota l'obra

--, «Concepte de l'activitat en educació», *Activitat i llibertat en educació*, Edicions el Mall, Barcelona, 1979.

--, *Mirades al món actual*, Editorial Arc, Barcelona, 1967.

--, *Darrers escrits (1967/1969)*, Fundació A.G., Barcelona, 1989.

--, *Escrits pedagògics (1952-1966)*, Fundació A.G., Barcelona, 1990.

--, *Escrits polítics. Escrits històrics (I)*, Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1990;

--, *Escrits històrics (II). Art, luxe i esplai*, Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1991.

--, *De la mesura a l'avaluació*, Ed. EUMO, Barcelona, 1998.

--, *Pensament i Filosofia a Catalunya (1900-1936)*, edició a cura de Pere Lluís Font i Josep Monserrat, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia, Institut d'Estudis Catalans, 2002.

## BIBLIOGRAFIA SOBRE ALEXANDRE GALÍ

Associació Blanquerna-Fundació Alexandre Galí, *Alexandre Galí i Coll. Centenari del seu naixement. 1886-1986. Fites biogràfiques*, Barcelona: Ajuntament de Barcelona, 1986.

GALÍ, Jordi, *Alexandre Galí i el seu temps*, ed. Proa, Barcelona, 1995.

«Alexandre Galí, la recerca de la llum», *Revista de Girona*, núm. 188, juny 1998.

«Una història exemplar: el cas de Josefa Herrera», en C. Vilanou – J. Monserrat (ed.), *Mestres i exili*, Barcelona: Inehca – Universitat de Barcelona, 2002.

«Alexandre Galí (1886-1969): política i pedagogia», en *Pensament i Filosofia a Catalunya I: 1900-1923*, edició a cura de Josep Monserrat i Pompeu Casanovas, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia-Inehca, 2003.

GALÍ, Raimon, *Semblances*, «Alexandre Galí», Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2005.

MASABEU, Josep, *Alexandre Galí i la Mútua Escolar Blanquerna*, Barcelona: Caixa de Barcelona, 1989.

MONSERRAT MOLAS, Josep, «Alexandre Galí, historiador de la filosofia catalana», a *La filosofía y las lenguas de la Península Ibérica*, José Luis Mora García, Ramon Emilio Mandado, Gemma Gordo, Marta Nogueroles (coord.), Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2010.



MONSERRAT MOLAS, Josep, «Instituciones y movimientos culturales en Alexandre Galí», a Michele Cometa, Antonio Lastra, Paz Villar (eds.), *Estudios Culturales. Una introducción*, Madrid: Verbum, 2007.

MORA García, José Luis & MANDADO Gutiérrez, EMILIO Ramon & GORDO Piñar, Gemma & NOGUEROLES Jové, Marta (Coords.): *La Filosofía y las lenguas de la Península Ibérica: Actas de las VIII (Barcelona, 2007) y IX (Santander, 2009) Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid, Fundación Ignacio Larrandendi, Asociación Hispanismo Filosófico, Real Sociedad Menendez Pelayo, Societat Catalana de Filosofia, 2010.

**ALEXANDRE GALÍ I EL SEU TEMPS**

GALÍ, Raimon, *Memòries*, Barcelona: Proa, 2004

GALÍ, Raimon, *La Catalunya d'en Prat*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1981

*La Catalunya d'en Macià* (2001)

*L'Avantguerra* (2001)

*Aixecament i Revolta*(1997)

*L'Exèrcit de Catalunya* (1991)

*El X Cos d'Exèrcit i la caiguda d'Aragó* (1994)

*L'Ebre i la caiguda de Catalunya* (1996)

GONZÁLEZ-AGAPITO, Josep, *Tradicció i renovació pedagògica 1898-1939*,  
Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002

GALÍ, Raimon, *Memòries*, Barcelona: Proa, 2004.

GALÍ, Raimon, *La Catalunya d'en Prat*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1981.

*La Catalunya d'en Macià* (2001)

*L'Avantguerra* (2001)

*Aixecament i Revolta*(1997)

*L'Exèrcit de Catalunya* (1991)

*El X Cos d'Exèrcit i la caiguda d'Aragó* (1994)

*L'Ebre i la caiguda de Catalunya* (1996)

GONZÁLEZ-AGAPITO, Josep, *Tradicció i renovació pedagògica 1898-1939*,  
Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris, (1907) 1991.

BERGSON, Henri *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1a ed. 1932. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, 2002; a partir de *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Les Presses universitaires de France, 1948, 58<sup>e</sup> édition. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

BONNET, Jean, *Kant instituteur de la République (1795-1904). Genèse et formes du kantisme français dans la construction de la synthèse républicaine*, Humanities e social sciences. Ecole Pratique des Hautes Études. EPHE Paris, 2007.

BRAGUE, Rémi *La sagesse du monde*, editions Fayard, Paris, 1999; traducció espanyola J. A. Millán Alba, *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*, ed. Encuentro, Madrid, 2008.

BURNET, John, *Early Greek Philosophy*, London and A. and C. Black, (1892) 1930; traducció catalana de Harold Roig, *L'Aurora de la Filosofia Grega*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2011.

BURNET, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London MacMillan, 1920; traducció catalana de Harold Roig, *La filosofia grega de Tales a Plató*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2013.

COMTE, August *Cours de philosophie positive, Première et deuxième leçons*. Edició electrònica de Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2006; a partir del *Cours de philosophie positive*, (1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> leçon). Paris : Librairie Larousse, janvier 1936. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Traducció catalana: *Discurs sobre l'esperit positiu*, precedit de les dues primeres lliçons del *Curs de filosofia positiva*; traducció de Jaume Melendres i edició a cura de Joan Rovira, **Laia, Barcelona, 1982**.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*; traducció catalana, Robert Veciana i Tormo, *Meditacions metafísiques*, Edicions de 1984, Barcelona, 1995.

DEWEY, John, *Political Writings*, Hacked Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1993.

DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2008; a partir del llibre d'E. Durkheim, *De la division du travail social*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1967, 8 édition. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

DURKHEIM, Émile, *Détermination du fait moral*. Edició electrónica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir del *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

DURKHEIM, Émile, *L'éducation morale*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir de l'edició *L'éducation morale*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1934. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

DURKHEIM, Émile *Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir del text d'Émile Durkheim (1909), «*Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale*» del *Bulletin de la Société française de philosophie*, 9, 1909, p. 219 a 231. Text reproduït a Émile Durkheim, Textes. 2. *Religion, morale, anomie* (p. 355 à 368), Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 508 pages. Collection: Le sens commun; p. 4-5. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Theories of primitive religion*, Oxford University Press, 1965.

FEBVRE, Lucien *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, Albin Michel, Paris, 1942; traducció espanyola Isabel Balsinde, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, ed. Akal, Madrid, 2012.

GALÍ, Raimon *Els camins de l'estimar 1971-1980*, Igualada, 1981.

GUTHRIE, W.K.C., *A history of Greek Philosophy*, volume I, «The earlier presocratics and pythagoreans», Cambridge University Press, (1962) 2000.

HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*», edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, 2005; a partir de l'edició del llibre de Poche, col·lecció Références, Paris, 1994, 1<sup>e</sup> édition: Boivin et Cie, Paris, 1935. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

HAZARD, Paul, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Librairie Arthème Fayard, Paris, (1946) 1979.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* (1807); traducció catalana, Joan Leita i edició de Ramon Valls, *Fenomenologia de l'esperit*, volums 1 i 2, Ed. Laia, Barcelona, 1985.

HEISENBERG, Werner *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt (1955); trad. esp. Gabriel Ferraté, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, ed Orbis, Barcelona, 1985.

HEISENBERG, Werner *Physik und Philosophie*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, (1959); traducció espanyola de l'edició en anglès, *Physics and Philosophy*, Fausto de Tezanos Pintopp, *Física y Filosofía*, Ed. digital Antwan, 2013.

- HENRY, Michel, *Marx: I. Une philosophie de la réalité*,  
*Marx: II. Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976.
- IBÁÑEZ, Xavier, *Lectura del Teetet de Plató: saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Col. Akademia, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2007.
- KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), Werkausgabe II-III, ed. Wilhelm Weischedel, 12 Bänden, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1968. Traducció espanyola, Pedro Ribas, *Critica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1993.
- KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft* (1790), Werkausgabe X, ed. Wilhelm Weischedel, 12 Bänden, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1968. Traducció catalana, Jessica Jaques Pi, *Critica del Judici*, Edicions 62, Barcelona, 2004.
- KIERKEGAARD, Soren *Begrebet Angest* (1844); traducció espanyola, *El concepto de la angustia*, Ed. alianza, 2007.
- KOJÈVE, Alexandre *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 9a edició (1947) 1971.
- KOYRE, Alexandre, *From the closed world to the infinite universe*, Johns Hopkins University Press (1957); traducció espanyola Carlos Solís Santos, *Del mundo cerrado al universos infinito*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1989.
- LÉVY-BRUHL, Lucien *La philosophie d'August Comte*, Félix Alcan, Paris, 1913.
- LÉVY-BRUHL, Lucien *La mentalité primitive*. Edició electrònica realitzada per Marcelle Bergeron et Diane Brunet al Cégep de Chicoutimi, Québec, el 2002; a partir de l'edició del llibre de publicat a Paris: Les Presses universitaires de France. Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine. Première édition, 1922. Lloc web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La morale et la science des mœurs*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, 2002; a partir de la 3a edició del llibre publicat el 1927. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

LÉVY-BRUHL, Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir de l'edició de 1935. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

LÉVY-BRUHL, Lucien, *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay, professor de sociologia al Cégep de Chicoutimi, 2002; a partir de l'edició del llibre de Paris: Librairie Félix Alcan, 1938. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

LÉVY-BRUHL, Lucien *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Edició electrònica de Marcelle Bergeron et Diane Brunet al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir de l'edició del llibre de Paris: Les Presses universitaires de France, Première édition 1910. 9<sup>e</sup> édition 1951. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

LÉVY-BRUHL, Lucien *Carnets*. Edició electrònica realitzada per Jean-Marie Tremblay al Cégep de Chicoutimi, Québec, 2002; a partir de l'edició del llibre publicat a Paris, Presses Universitaires de France, 1949. Lloc web:  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941); traducció espanyola, Emilio Estiú, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, ed. Katz-Conocimiento, Madrid, 2008.

MARX, Karl, *Die Deutsche Ideologie* (1845); traducció espanyola, Wenceslao Roces, *La ideología alemana*, ed. Grijalbo, Barcelona, 1974.

MARX, Karl, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859); traducció espanyola VVAA, “Introducción a la crítica de la economía política”, a *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Siglo XXI, Madrid, 2008.

MARX, Karl *Das Kapital*, Band I (1867); traducció catalana, Jordi Moners i Sinyol, *El Capital*, Edicions 62, Barcelona, volum I: 1983, volum II: 1984.

MARX, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844); traducció espanyola, Francisco Rubio Llorente, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

MARX, Karl i ENGELS, Friedrich, *Manifest der Communistischen partei* (1848); traducció espanyola Mauricio Amster, *Manifiesto comunista*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885); traducció espanyola de José Rafael Hernández Arias, *Así habló Zaratustra*, Valdemar, Madrid, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Der Wille zur Macht* (1901); traducció espanyola, Aníbal Froufé, *La voluntad de poder*, Biblioteca EDAF, Madrid, 2000.

O'GRADY, Patricia, *Thales of Miletus: The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Western Philosophy Series 58, Ashgate, 2002.

PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), edició de Léon Brunschvicg, Hachette, París, 1905.

PHILONENKO, Alexis, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel: préface, introduction*, J. Vrin, Paris, 2004.

RAMÍREZ ASENSIO, Jordi, *Les arrels escèptiques i providencialistes del pensament contemporani*, Edicions Universitat de Barcelona, 1998.



ROSEN, Stanley, *Hermeneutics as politics*, Oxford University Press, 1987; traducció catalana, Xavier Ibáñez Puig, *Hermenèutica com a política*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Éditions Gallimard, 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Flammarion, 1966.

RUSSELL, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Book One, «The milesian school», George Allen and Unwin Ltd, 1947.

SALES, Jordi *Coneixement i situació*, Universitat de Barcelona; Barcelona, 2014.

SUAU I PUIG, Teodor «Del caos al cosmos. El concepte de creació en els onze primers capítols del Gènesi», a *Religions del món antic: la creació*, editat per María Luisa Sánchez León, Universitat de les Illes Balears, Palma 2001.

TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1975; traducció espanyola Charles Taylor, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.

TURRÓ, Salvi, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, ed. Anthropos, Barcelona, 1985.

TURRÓ, Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1996.

TURRÓ, Salvi, *Descartes. Llibertat i generositat. Textos morals*, Proteus Editorial, Barcelona, 2010.

VALLS I PLANA, Ramon, *Del yo al nosotros*, 2a edició, edit. Laia, Barcelona, 1979.

VALLS I PLANA, Ramon, «Religión en la filosofía de Hegel», a Manuel Fraijó, *Filosofía de la Religión: Estudios y Textos*, Trotta, Madrid, 1994.

VICENS, Joan Albert, *Meditació i metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic*, ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

VICO, Giambattista *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, (terza impressione) 1744; traducció espanyola José Manuel Bermudo, *Ciencia Nueva*, 2 vols, ed. Orbis, Barcelona, 1985.

## ARTICLES I WEBS

BALLESTER I PERELLÓ, Neus, «Concepció Vandellós i Cervelló», *Escola Proa*, revista commemorativa del 40è aniversari, any 11 número 34, març del 2008.

BERMUDO, José Manuel, «Vico: del Verum-Factum al Verum-certum» (I), *Convivium* 1 i 2 (1990-1991): 79-104 i 29-58.

CARRERA PLANAS, Carla «John Dewey i l'educació democràtica», *Educació i Història. Revista d'Història de l'Educació*, Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana, Núm. 25 (gener-juny, 2015).

HABER, Stéphane, «Le terme «aliénation» («entfremdung») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Philosophique* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 06 avril 2012. URL: <http://philosophique.revues.org/96>.

IVERN, Ignasi i PERINAT, Adolf, «Els orígens del llenguatge en l'evolució humana», *Aloma*, Revista de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport, 28, p. 13-40, 2011.

FISCHBACH, Frank, «L'activité humaine. Vie naturelle et vie historique chez Marx», a *Kairos*, n° 23, 2004.

FÓSCOLO DE MERCKAERT, Norma, «Les trois moments moraux du Discours de la Méthode», «Projet de vie, morale de la recherche et morale par provision», *Revue Philosophique de Louvain*, Année 1975, Volume 73, Numéro 20 p. 607-627.

KECK, Frederik, «Le débat sur La morale et le science des moeurs de Lucien Lévy-Bruhl (1903). Le problème moral, entre philosophie et sociologie», a *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

LAVOIE, François, «Généalogie du concept d'aliénation chez Marx, Lukàcs et Marcuse», *Aspects sociologiques*, volume 12, no 1, p. 189-211, avril 2005.

MONSERRAT-MOLAS, Josep i SALES-CORDECH, Jordi «A more political animal than bees: Polity as an intermediate state, as the highest state, or as an agent of stability», *Studia Neoaristotelica*, [2009/1]: p. 3-14.

MÜLLER, Hans-Pieter “Société, morale et individualisme. La théorie morale d’Emile Durkheim”, *Trivium* [En ligne], 13 | 2013, Textes traduits en français, mis en ligne le 28 février 2013.

ONO, Kotaro «Lucien Lévy-Bruhl et Frédéric Rauh: sociologie et psychologie dans le débat sur la science des mœurs », *Philonsorbonne*, 6, p. 65-82, 2012.

PÉREZ DELGADO, Esteban, MESTRE ESCRIVÀ, Vicenta, MARTÍ VILAR, Manuel, SAMPER GARCÍA, Paula, «Orígenes históricos del libro de Jean Piaget sobre “El juicio moral en el niño”»: sus fuentes filosóficas y científicas», *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 17, nº 3-4, p. 135-144, 1996.

RAMÍREZ, Jordi, «Providencialisme i escepticisme a la filosofia de Locke», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 3, 1989.

ROBITAILLE, Mathieu, «Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la “certitude sensible”», secció 23, a *Laval théologique et philosophique*, Volume 59, numéro 1, février 2003, p. 115-135.

RYCKMANS G., «F. W. Foerster. L'école et le caractère. La pédagogie de l'obéissance et la réforme de la discipline scolaire». Traducció de l'alemany de Pierre Bovet (Collection d'Actualités pédagogiques). A *Revue néo-scholastique de philosophie*. 17 année, nº66, 1910.

SAINT GIRONS, Baldine, «Les universaux d’imagination: une invention de Vico», *Revue Insistance*, 2010/1 (nº 4), Pages: 176.

SALES I CODERCH, Jordi,

«El testimoni de Raimon Galí», *Revista Relleu*, nº 87 Gener-març 2006;

«En què confiem. Reflexions sobre les Memòries de Raimon Galí», Revista Relleu, n° 85-86, Juliol-desembre 2005;

«Mestre de l'honor d'un poble», Revista Relleu, n° 83-84, Gener-juny 2005

SOLER I MATA, Joan, «Influència i presència de l'Institut Rousseau de Ginebra en la pedagogia catalana del primer terç del segle xx», a *Temps d'Educació*, n. 37, Universitat de Barcelona, 2009.

TERRAL, Hervé, «Éducation morale et les pédagogues de la IIIe république», a *Spirale, Revue de Recherches en Éducation*, n° 21 (57-64), 1998.

VVAA, «Leo Strauss y otros compañeros de Platón», *Apeiron. Estudios de Filosofía*, editat per Antonio Lastra, n.º 4 (abril, 2016).

Webs:

<http://www.le-temps-des-instituteurs.fr/hist-3eme-republique-1870>.