

FILOSOFIA I HISTÒRIA DE LES RELIGIONS: EL DEBAT RAFFAELE PETTAZZONI - MIRCEA ELIADE

Joan B. Llinares

Universitat de València

AQUEST assaig tracta de comentar problemes i justificacions d'una de les disciplines més estranyes i desconegudes de les ciències humanes, l'antropologia de la religió, també anomenada des d'una perspectiva més amplia 'història comparada de les religions', ço és, intenta de presentar algunes de les principals qüestions filosòfiques que es troben implicades en el debat entre la història i el mite, l'evolució i l'estructura d'allò sagrat, l'àmbit específic de la religió, tot reivindicant la necessària tasca de la mediació filosòfica dins d'aquesta branca del saber, imprescindible potser fins i tot al batxillerat, si de cas l'estudi de les religions vol deixar de ser una mena de catequesi en mans confesionals, o una indirecta repetició de l'ètica, i s'endinsa seriosament en el nucli on s'han jugat i es juguen greus fonamentacions de sentit en la vida passada i present de les cultures. La tasca a què ens referim, si tenim consciència de la responsabilitat educativa que ens pertoca, no ens ha de deixar indiferents. Bé voldríem, doncs, que d'altres veus, i amb d'altres enfocaments, aprofondiren i debatiren el que exposarem.

Aquestes dues personalitats intel·lectuals, l'italià Raffaele Pettazzoni (1883-1959) i el romanés Mircea Eliade (1907-1986), que ací i ara concentraran el nostre interès, són dues figures decisives en la constitució, l'establiment i el reconeixement públics al llarg del segle XX d'aqueixa disciplina tan peculiar de les ciències humanes i socials de què parlem, l'anomenada segons països, tradicions acadèmiques i autors 'prehistòria i història de les religions', 'història comparada de la religió', 'les religions dels pobles sense escriptura', però també 'fenomenologia de la religió', '*Religionswissenschaft*', 'ciència de les religions', 'sociologia i antropologia de la religió', 'religiologia', 'mitologia', etc. Els hem escollit per a estudiar-los perquè, tot defensant la necessitat d'un apropament propi, rigorós i científic a les religions de la humanitat, tots dos representen i exemplifiquen un conjunt de problemes essencials d'aquesta matèria, problemes que tenen a vore amb qüestions filosòfiques indefugibles. A més a més, i encara que podem establir una relació de dependència i de magisteri entre ells, membres respectius per l'edat de dues generacions diferents, representen, dins d'una clara afinitat, dues posicions teòriques també diferents, que han dialogat entre elles, s'han criticat i es critiquen constantment, ja que constitueixen dues modalitats d'estudi que és factible sintetitzar amb l'oposició ja clàssica entre història i estructura, existència i essència, cultura i natura, anàlisi evolutiu i morfologia, diacronia i sincro-

nia, història i fenomenologia, etc., i fins i tot –si de cas volem subratllar la vessant epistèmica del problema– la diferència primera entre ciències naturals i ciències humanes, explicació i comprensió, o també entre explicar i descriure, el discurs nomotètic d'allò general i el discurs idiogràfic d'allò particular i singular, irrepetible i únic, etc., debat que, com és ben sabut, ha tingut representants notables al segle xx i segueix donant a pensar. A banda d'aquesta notòria diferència teòrica entre ells que cal exposar i discutir des dels principals textos respectius –l'interès per escriure una rigorosa *història* dels fenòmens religiosos exemplificat modèlicament per Pettazzoni i l'intent d'aïllar les *estructures generals* dels fenòmens religiosos que sempre motivà Eliade–, tenim ara la sort de poder consultar la *correspondència completa* entre aquests dos mestres i de documentar les afirmacions i les tesis defensades amb citacions ben personals i nítides dels autors esmentats, tot resseguint el debat que establiren, molt poc conegut en el nostre context cultural. Per això, les referències que farem sense exposar-ne la procedència pertanyen sempre al llibre següent: Mircea Eliade - Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondence 1926-1959*. Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto. Préface de Michel Meslin. Paris, du Cerf, col. Patrimoines, 1994, 310 pp. Ja que, segons sembla, estem vivint una mena de *revival* de les obres d'Eliade, que no només es tornen a editar entre nosaltres sinó que també s'estan traduint sistemàticament des dels originals romanesos, possibilitant així un apropament seriós a l'obra sencera, tant literària com de recerca i de pensament, del gran savi, hem volgut aprofitar l'avinentsa per donar a conèixer un nou aspecte de la seua poderosa escriptura, tan prolífica i abundant, ençant així el tractament de l'epistolari. Per altra banda, també mereixia reconeixement l'obra del savi italià, capdavanter i model de treball d'aquesta disciplina en la universitat europea de la primera meitat del xx, avui ja convertit en un vertader clàssic, amb obres traduïdes a diferents llengües.

L'especialista francès Michel Meslin ha dit que cal fer una divisió neta en la correspondència entre Pettazzoni-Eliade, tot diferenciant un *primer període* d'aprenentatge, que va de 1926, quan comencen a relacionar-se, fins l'any 1939, quan les circumstàncies polítiques i bèl·liques del moment ho impedeixen: és l'etapa del deixeble que reconeix un magisteri fonamental ("*mon seul Maître*"), cosa ben evident entre un jove que l'any 1926 té 19 anys, i un professor ja respectat que en té aleshores 43, capaç de donar orientacions rellevants i que ja ha publicat llibres decisius i ha fundat l'any 1925 la gran revista *Studi e materiali di storia delle religioni*; i un *segon període*, des de l'any 1946, moment en què reprenen el contacte, ja acabada la guerra, fins la mort del savi italià, el desembre de 1959, quan Eliade per la seua banda ja és reconegut cada vegada més com una figura de prestigi internacional, com un mestre a invitar i amb qui dialogar, és a dir, com un col·lega d'extraordinària creativitat i de notable pes editorial. Tanmateix, des d'un començament el jove intel·lectual romanés parlà sempre amb veu pròpia, com de seguida ho vorem, perfilant així des dels inicis els trets bàsics de la perspectiva particular que el caracteritza.

Acabant els estudis de batxillerat Eliade viu una important variació en el camp dels seus interessos vitals: la física, la química i, sobretot, les ciències naturals i la literatura, que tan apassionadament havia conreat, deixen de preocupar-li i s'enceta la fascinació ja mai no abandonada per la filosofia, per l'Orient i per la història de les religions.¹ Aquesta nova matèria acadèmica li arribà sobretot per la lectura de les

¹ Cf. M. Eliade, *Memoria I 1907-1937. Las promesas del Equinoccio*. Trad. de C. Peralta. Madrid, Taurus, 1982, p. 88.

obres de Frazer l'any 1924, i, uns mesos després, pel llibre de Pettazzoni d'aquest mateix any *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, el llibre més decisiu en la descoberta de la vocació d'historiador de les religions per part d'Eliade, segons les seues paraules. Com escriví en sentit homenatge al mestre quan s'assabentà de la seua mort en el fragment del diari del 2 de gener de 1960, tot recordant l'inici de l'amistat, “una tarda de 1924 (era el meu darrer any de batxillerat) vaig descobrir per casualitat aquest títol en una revista italiana... Era l'any en què acabava de descobrir Frazer. Vaig encarregar-li immediatament el llibre a R. P. i el vaig llegir emocionat i exaltat per les nits al meu rebost. Després li vaig escriure... Pettazzoni em contestà i em regalà, a més d'uns extractes i fullets, el seu llibre sobre la religió a Cerdenya i el primer volum de *Dio*... Em veig al meu rebost del carrer Melodiei, amb els colzes recolzats damunt la taula, submergit en *I misteri* (per primera vegada tenia la impressió d'entendre alguna cosa dels misteris d'Elèusis)...”.² Pettazzoni era des de l'any 1923 el primer catedràtic italià, a la Universitat de Roma, que explicava la disciplina d'història de les religions. De seguida, abans de 1926, Eliade llegeix també d'altres llibres essencials del mateix autor, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran* (1920) així com *La religione antica fino ad Alessandro* (1921). I escriu una primera carta a Pettazzoni així com un *primer article* que preten donar a conèixer la seua obra al públic romanés, publicat el febrer de 1927 a la *Revista Universitaria*, prova del seu ferm compromís per estendre aqueixa nova branca d'estudis, la història de les religions, a Romania. Eliade sembla acceptar el mètode i les conclusions del treball de Pettazzoni i escriu que les semblances tan grans que podem trobar a l'hora d'estudiar els misteris antics no són degudes a les mútues influències, a la difusió d'unes creences i rituals, sinó al fet de ser productes d'unes mateixes causes aplicades a materials idèntics, a saber, les ànimes humanes (cf. p. 35).

R. Pettazzoni, en efecte, quan estudia els misteris antics, i sobretot en el gran llibre de 1922 *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, vol. I, L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, parla en primer lloc d'un pensament primitiu, essencialment dominat pel mite, que anomena ‘pensament mític’, expressió d'una esfera particular de l'esperit humà, l'esfera del fantàstic, caracteritzada per la intuïció i la representació. Wundt ho anomenava “l'apercepció personificadora”, Croce ho anomenaria “representació d'allò singular”. El pensament mític interpreta la vegetació i els seus ritmes com la vida d'un ésser personal diví que mor i ressucita. A més a més, Pettazzoni diu –segona tesi important– que els primitius celebren els misteris per una necessitat existencial, per unes exigències comunes que senten, ço és, per tal de posar en comunicació el diví amb els humans, per tal de poder participar en el destí del déu. Aquests dos punts són assumits per Eliade: (1) l'estructura comuna de l'ànima humana, amb un component imaginatiu sempre present, i (2) la necessitat existencial d'immortalitat i de renovació. Tanmateix, Eliade no comenta l'aspecte psicològic descriptiu d'aqueixa activitat fantàstica, ni la versió filosòfica crociana des d'una filosofia de l'esperit.

Pettazzoni li envia, prompte, el març de 1926, una altra obra seua, *La religione primitiva in Sardegna*, de 1912, així com el discurs inaugural de la càtedra d'història de les religions de la Universitat de Roma, de gener de 1924, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, on defensa la tesi que dins d'aquesta branca s'uneixen l'escola filològica de M. Müller i l'escola antropològica d'E. B. Tylor, tot practicant

² M. Eliade, *Diario 1945-1969*. Trad. de J. Garrigós, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 213-214.

un comparatisme històric que evidencie les diferències de desenvolupament de les dades examinades, i un altre article de 1923 sobre “la formació del monoteisme”. Eliade de seguida ho llegeix tot i prepara un *segon article*, “Raffaele Pettazzoni”, que publica a la revista *Foia tinerimii* l’any 1926. Hi explica aprofitant les idees del savi italià què es la història de les religions, una disciplina històrica fruit de la filologia de Müller i de l’antropologia naturalista i positivista de Tylor, que utilitza, però, mètodes específics i propis.

Un tret característic de la manera com la treballa el professor de la Universitat de Roma és la identificació d’aspectes comuns susceptibles de facilitar l’accés vers una síntesi, una “síntesi cultural”, d’allò religiós. És possible elaborar aquesta síntesi perquè els objectes a estudiar tenen el mateix valor, a saber, la religió. I el públic culte en general amb aquesta disciplina frueix d’una nova forma d’apropar-se als fenòmens religiosos del passat de la humanitat, força acurada i molt llunyana d’esquemes superficials. Eliade, amb el foc incipient del proselitisme, vol organitzar una “Associació universitària romana per a l’estudi de les religions”, així com també vol publicar una revista d’història i psicologia de les religions i fins i tot somia amb fundar una col·lecció de llibres *ex professo*, una mena de “biblioteca” sobre aquesta matèria (cf. p. 100, carta VI).

La lectura de la gran obra (vol. I) sobre la divinitat, *Dio*, rebuda pel jove universitari de Bucarest el juny de 1926, li mereix un *tercer article*, que publica a *Adevarul literar si artistic*, on accepta –amb algunes discussions i crítiques, tanmateix– en certa manera la tesi de Pettazzoni sobre l’origen ‘celest’ de l’èsser suprem, però no diu res de res sobre l’apercepció personificadora, l’altra tesi central del professor italià en aquest estudi. Metodològicament, Eliade reafirma que el mètode de la història de les religions és la comparació i refusa l’evolucionisme positivista i unilínia, mecanicista i unívoc, fix i obligatori, típic dels autors del segle XIX, tot subratllant una concepció dinàmica, vital i personal de la història de les religions: cal insistir, doncs, al seu parer, en la importància de la personalitat humana, en la força de la inspiració dels profetes, que és tan essencial com el paper de les masses, les circumstàncies o el medi social en la vida de les religions.

Encara hi ha un *quart article* de revisió dels treballs de Pettazzoni escrit pel jove Eliade, publicat a la revista *Logos* l’any 1928. Hi insisteix una vegada més en el paper de la comparació i en la tesi de les invencions independents, més que en les difusions i imitacions: unes mateixes causes, els fenòmens essencials, com la vinguda de la primavera o l’esclat de l’estiu, actuen sobre unes mateixes matèries, les ànimes humanes, que hi reaccionen de formes molt idèntiques. Hom hi veu de seguida el caràcter fundamental que des de sempre atorga Eliade a l’ànima humana, encara que no parla, com ho fa Pettazzoni, del concepte de ‘personificació’. Fins hi tot critica la concepció de l’ànima que presenta el savi italià, tot aprofitant suggeriments d’un altre bon conegut i ‘amic’ de l’apassionat estudiant romanés, l’estudiós també italià V. Macchioro, una autoritat en orfisme: cal identificar una mena de personalitat espiritual, no equiparable ni reduïble al conjunt de relacions físiques, fisiològiques, socials, etc., capaç de reviure una experiència de renovació, de tornar-se una nova personalitat, com ho fan els déus dels mites antics i els participants als rites d’iniciació. Eliade insisteix, doncs, més que no en la personalitat *psicològica*, en la personalitat *espiritual* dels éssers humans i en l’experiència religiosa interpretada sobretot com una experiència espiritual.

Les cartes dels anys vint demostren que l’intel·lectual romanés reconeix explícitament i repetida el magisteri de Pettazzoni i hi afirma que en les seues obres descobri

les línies principals i més importants per tal d'orientar-se a l'hora de construir una història de les religions adequada al seu objecte, més enllà de la tasca superespecialitzada dels erudits en etnologia, folklor, orientalisme o classicisme, que resten cadascú al seu cantó, contents dins els sabers aïllats que treballen, sense lluitar, però, per oferir una concepció general i universal de les religions i de l'ésser humà com a *homo religiosus*. Així ho confirma des de l'Índia (cf. carta VII, pp. 102-103: on confessa que trobà en els llibres de Pettazzoni “les primeres i centrals línies d'orientació en la història de les religions”, el tema dels seus estudis, que l'obliga a aprendre sànscrit per tal de poder treballar sobre les religions d'Àsia, concretament sobre Ioga i Tantra). Una carta de juny de 1936 (carta XII, pp. 113-114) i dues cartes, de 1947 (la carta XLV, pp. 165-166) i 1949 (la important carta LXV, del 10-II-1949, pp. 200-201), indiquen que el professor italià fou el ‘primer’, el més estimat i ‘l'únic’ mestre d'Eliade en la tasca professional a què dedicà la seua vida, la veritable, esmunyedissa i apassionant “ciència” de la *història de les religions* (no d'un fragment d'una religió determinada), i que, per consegüent, aquest es considerà sempre el seu sincer i “devot admirador i deixeble”. La continuïtat entre tots dos savis es recolza, doncs, de primer, en aquest concepte compartit d'història de les religions, entesa com a història *general* (integrada, no superespecialitzada ni fragmentada o ‘impressionista’ i atomitzada) i, en segon lloc, com a *autònoma* (és a dir, amb un objecte específic de recerca, els fenòmens *religiosos*, que tenen la seua particular vida i evolució i, per tant, necessiten la seua interpretació pròpia, històrico-religiosa, ja que cal observar-los dins d'aquesta escala o nivell, dins d'aquest punt de mira irreductible) *de les religions*. En resum, als anys vint Eliade aprén de Pettazzoni QUÈ fer en aquesta disciplina nova: “potser la tasca de la nostra generació serà posar en evidència els valors espirituals, reals, de certs fenòmens religiosos que fins ara han estat estudiats massa exteriorment”, carta XII, 23-6-1936, p. 114. Ara bé, el problema de COM fer-ho, això ja serà un tema en debat allarg de tot el seu epistolari i de totes les seues publicacions següents.

Pettazzoni havia donat algunes indicacions valuoses sobre la manera d'estudiar l'objecte específic de la disciplina que conreava: cal considerar la religió més enllà de la pura perspectiva intel·lectualista, racionalista, logicista, mentalista (com ho van fer Tylor i Lang, per exemple), per tal de donar entrada als aspectes emocionals i afectius, imaginatius i fantàstics, pregonament existencials, de l'experiència religiosa (tot seguint l'exemple de Vico i Croce, Schleiermacher i Max Müller, que parlaren d'una facultat autònoma, la de la fantasia, irreductible a l'intel·lecte o raó, i, fins i tot, irreductible a l'activitat estètica pròpiament tal; certament, Vico diferencià entre una esfera fantàstica, una esfera poètica i una esfera lògica, com bé explicà B. Croce en el famós llibre que li dedicà (cf. p. 60)). En aquest sentit podem dir que Pettazzoni i Eliade són antiintel·lectualistes, ‘interioristes’ (ço és, defensors d'un punt de mira *des de dins* dels fenòmens), partidaris, diríem avui, de la perspectiva *èmic*, cercadors d'un sentit integral i personal de l'experiència, és a dir, són ‘hermeneutes’, sobretot Eliade, que s'allunyà cada vegada més de la ‘geografia’ de l'esperit dibuixada pel gran historiador de les religions de la Universitat de Roma.

La tasca a realitzar obliga necessàriament a preguntar pel sentit de la història. Cal dir en aquest punt que Eliade coneix *l'historicisme*, de primer, per les seues lectures dels savis italians de les primeres dècades del segle XX: de Papini, l'escriptor que marcà la seua adolescència, i, gràcies a la seua mediació, de Croce, Gentile, Omodeo, etc. Fet i fet, per a superar els exàmens de la carrera de Filosofia a la Universitat de

Bucarest estudià la lògica de Croce i Gentile, autors que llegeix, visita, entrevista i arriba a escoltar a les classes a Roma l'any 1927-1928. Fins i tot Eliade mantindrà correspondència amb Croce.³

Hem de diferenciar dos aspectes de l'historicisme, (A) la posició filosòfica i (B) la posició metodològica pel que fa a l'elaboració d'una història de les religions. Sobre (A), l'historicisme com a filosofia, Eliade és un simplificador, ja que considera equivalents les posicions dels quatre ja anomenats autors italians –cosa que ells mateixos no acceptarien de cap de les maneres–, però també posa dins del mateix calaix uns altres autors, alemanys (Hegel, Marx, Dilthey, Rickert, Simmel, Mannheim, Troeltsch i fins i tot els anomenats aleshores 'existencialistes' com Jaspers i Heidegger) i espanyols (Ortega y Gasset, especialment, però també Menéndez y Pelayo i Bonilla y San Martín), i francesos, com Sartre, sobretot, cosa que serà evident en els seus escrits dels anys 40 (cf. les precisions que anà afegint, per exemple en les cartes LXXIII, p. 212 i CVI, p. 256). La simplificació és, doncs, ben evident: és suficient llegir aquesta llista de noms per a veure que l'equiparació unificadora que hi fa és molt discutible i massa imprecisa per massa generalista, massa *à la mode* (historicisme = existencialisme).⁴ Sobre (B), l'historicisme en la història de les religions, Eliade considera sobretot l'obra del seu mestre R. Pettazzoni.

Eliade considera (A) el problema de l'historicisme tot implicant-se a fons en un debat filosòfic i antropològic i polític amb el hegel-marxisme i amb l'existencialisme, com si aquestes tres posicions filosòfiques entengueren la història d'una manera igual, però ho fa no només de manera generalitzant sinó tot pensant des de posicions religiològiques, ço és, per a ell el tret definitiu de l'historicisme és, per una banda, ser un fill del judeo-cristianisme que, a més a més, defensa una antropologia immanentista, antitrascendentalista, evolutivo-temporal, racio-efectiva, i una mena d'ontologia del real com allò que és efectiu i present en els esdeveniments històrics d'ací i d'ara, empíricament i documentalment constatables i presents, una mena, doncs, de reducció de la història a una pura crònica (crítica ja feta per Ernesto de Martino a començaments dels anys 50 al reduccionisme d'Eliade, com explica Natale Espineto en la important nota 5 de la p. 258 que mereixeria ser comentada amb detall, ja que explica tant les diferències lèxiques –l' *'historicisme'*, en francès, no significa el mateix que *'storicismo'* en italià– com el problema filosòfic del sentit de 'trascendència', tesi central sobre els esdeveniments en aquest debat, en l'obra d'Eliade). Al cap i a la fi, la diferència rau en l'acceptació o la negació d'un sentit transcendent a la història, un sentit universal, valuós per a tots els humans de totes les cultures i tots els temps.

Sobre (B), la vessant de l'historicisme i la tasca de practicar una història de les religions amb implicacions hermenèutiques, Eliade redueix de primer el treball de Pettazzoni a l'historicisme de Croce (cf. carta XL, p. 155: "cal precisar allò que s'entén pel mot 'història'; i vosté, com a seguidor de Croce, li conferiu un sentit molt més profund que la major part dels historiadors de les religions. Tanmateix, la concepció que té Croce de la història és una conseqüència d'una certa posició filosòfica"), cosa que el savi italià refusà completament, i amb raó, ja que ell mateix havia tingut un interessant debat amb Croce sobre l'autonomia de la religió com a categoria espiritual

³ Cf. M. Eliade, *Memoria I*, pp. 124-128 i *Mémoire II 1937-1960, Les moissons du solstice*, trad. d'A. Paruit, París, Gallimard, 1988, p. 144.

⁴ El problema de l'historicisme és immens, travessa gairebé tota l'obra d'Eliade, cf. p. ex. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Trad. de R. Anaya, Madrid, Alianza, 1972, pp. 135-141.

original i irreductible, cosa negada per Croce explícitament en un article de 1924. Cal afegir que Eliade ho reconegué –cf. carta XLI, 13-6-1947, p. 158, on ja diu que “vosté té raó: no es pot situar-lo entre els deixebles de Croce” i carta CI, on torna a donar-li la raó i reconeix que una cosa és ser ‘historiador’ de debò i l’altra, ser ‘historicista’ (p. 246). Per altra banda, Pettazzoni tampoc no és reductible a l’historicisme metodològic d’un Omodeo o un de Martino, ja que ell sempre subratllà la necessitat del mètode comparatiu, amb les implicacions que comporta, per exemple, utilitzar conceptes generals, anar més enllà d’allò absolutament individual, construir esquemes més o menys generals, etc. De tota manera, el gran historiador de les religions italià no posa en lloc central, com Eliade, el problema de la transcendència, encara que no el refuse *a priori*, i no acaba de fonamentar l’autonomia de la història de les religions i del seu mètode: Pettazzoni s’hi refereix a la tesi (parcialment) emocionalista de Müller i a la concepció de la religió, d’arrel schleiermacheriana, com a ‘sentiment de l’infinit’, així com a la tesi de Vico que considera una esfera autònoma de l’esperit el pensament mítico-religiós, i a la tesi psicològica de Wundt de l’apercepció personificadora, com a fonaments de sentir l’infinit i de formar imatges i idees religioses (cf. pp. 47-48). A Eliade aquestes referències psicològico-antropològiques li semblen insuficients i demana una fonamentació més radical, ontològica i essencial.

La *fenomenologia* de la religió havia tractat pel seu compte d’exposar el fonament d’aquest ‘sentiment de l’infinit’, font de l’autonomia de l’esfera religiosa. Cal citar al respecte l’obra de Van der Leeuw, així com les posteriors reflexions d’Eliade, sempre que entenguem per ‘fenomenologia de la religió’ no només el mètode per tal d’arreplegar i classificar els fenòmens religiosos (com ja ho practicà i així ho anomenà Chantepie de la Saussaye), sinó com ho va fer Gerardus Van der Leeuw, tot relligant les seues recerques a la filosofia de Dilthey, Husserl i Scheler, i al treball de R. Otto, defensant: a) el valor de l’experiència com a fonament de tota anàlisi posterior, i b) l’especificitat, la unicitat i interioritat de l’experiència religiosa entesa com una experiència genuïnament humana del sagrat, fonament i punt de partida de l’anàlisi històrico-hermenèutica dels fenòmens religiosos. És, doncs, absolutament imprescindible tractar de ‘comprendre’ aquest aspecte essencial del fenomen religiós, fins i tot cal ‘reviure’l’, tenir-ne una viva ‘simpatia’, un ‘respecte emocionat’. Hi ha autors que subratllen fins i tot la ‘fe’ que aquest aspecte comporta, una ‘fe’ en quelcom de real i transcendent, de poderós i salvador, de ‘sagrat’, que es manifesta en l’experiència religiosa, portadora d’un missatge que, per això mateix, importa molt d’escoltar i que reclama confiança i resposta integral de tota la persona.

Pettazzoni considerarà aquesta pràctica de la fenomenologia de la religió com una mena de *psicologisme* i fins i tot de *psicoanàlisi* de la religió. No nega aquesta aportació, feta des d’una nova perspectiva, però la troba massa interiorista i massa evasiva amb tots els aspectes externs, sociològics, lingüístics, culturals, econòmics, objectuals, etc. dels fenòmens religiosos, que són aspectes també perfectament analitzables per la història de les religions i que sempre cal tenir en compte. L’especialista italià, doncs, té una mirada més descompromesa i aconfessional d’aquests fenòmens que estudia, encara que no és freda i gelada, ni encara menys indiferent pel que fa a la religió. Per altra banda, ell insisteix en la primera tasca de la fenomenologia, la necessitat d’*ordenar* els fets religiosos, i, amb relació amb idees de Max Weber, parla dels ‘tipus ideals’, dels esquemes interpretatius que, segons aquella, cal construir per tal de donar raó de la història dels fenòmens religiosos, ja que són fenòmens socioculturals i

històrics, evidentment. Però Pettazzoni hi veu un risc d'abstraccionisme, de suprahistorisme, d'esquematisme, ço és, un greu perill de caure en pures classificacions que van més enllà dels subjectes històrics i dels judicis històrics, que, com deia Croce, sempre són concrets i individuals.

Ara bé, el mateix Pettazzoni també reconegué que hi ha una mena de *fenomenologia dinàmica* que serveix per a comprendre l'evolució històrica d'una religió, una 'morfologia dinàmica' que serveix per a dibuixar i comprendre les línies concretes d'un desenvolupament religiós i traure'n la significació. No obstant això, l'autor italià vol arribar, abans que no a una interpretació, a una 'construcció genètica' de determinats fenòmens religiosos. I, per altra banda, la classificació dels materials rau, al seu parer, en una elecció voluntària per la part de l'investigador, el qual escull els criteris de selecció segons les característiques dels objectes d'estudi. Si el caràcter triat és més primari i més general, fins i tot hom arribarà a traure'n el valor humà universal, la necessitat existencial que satisfà i amb la qual manté una forta correspondència (cf. p. 53). Per a Pettazzoni, doncs, el 'sentit' té un valor existencial, ja que respon a necessitats del subjecte. Però, a diferència del que fa un Van der Leeuw, l'historiador italià no va a la frontera d'allò històric per tal de copsar una realitat transhistòrica o metahistòrica sempre inexhaurida, una alteritat radical inesgotable que es manifesta o es revela en la història i que va a l'encontre del subjecte humà que per la seua banda la cerca i s'interroga, la qual cosa ja implica una referència a eleccions en matèria de 'fe'.

Eliade entrà directament dins d'aquest debat amb plena veu i ben guanyat dret de vot al publicar l'any 1949 el *Tractat d'història de les religions*, que l'antic mestre comentà l'any següent tot apropant-lo a la fenomenologia de la religió de Van der Leeuw. Aquesta relació és problemàtica, ja que Eliade només diu que fa més bé una morfologia que no una fenomenologia de la religió (per a vore aquest punt del debat, cal conèixer la carta n. LXV, pp. 200-201, així com les notes corresponents, que eixamplen la informació. Heus ací algunes de les afirmacions que Eliade escriu: "m'esforce a mostrar tot el que hi ha de religiós en l'anomenada història de les religions; i, tot seguit, a fer un pas en davant en la comprensió d'aquest fenomen religiós sense mobilitzar ni la fenomenologia ni la filosofia en general... he volgut solament invitar el lector a pensar sobre fets religiosos presentats no fenomenològicament, sinó en el seu context històric"). Tanmateix, quan Pettazzoni critica la fenomenologia, és clar que està criticant també el seu antic deixeble. Els punts centrals de la crítica que li fa són els següents: en *primer* lloc, el greu risc de caure en anarquia, ja que cada símbol tracta de tenir una posició central i cada hierofania vol manifestar la totalitat del sagrat, per la qual cosa ens trobem davant d'uns objectes impossibles de circumscripció, uns objectes simbòlics totalitaris, imperialistes, aclaparadors de sentits integradors i integrals. Això deixa la interpretació a l'arbitri del comentarista, no hi ha als mateixos fenòmens uns significats primaris a subratllar i a delimitar d'altres significats secundaris, o posteriors, o pertanyents a d'altres símbols o hierofanies, ja que fet i fet tot es barreja amb tot i remeteix al tot, i podem encetar la interpretació per on volem, a caprici del moment o de les associacions d'idees que vulguem fer. En *segon* lloc, ¿com tenir un criteri per a escollir entre diferents possibilitats interpretatives? Si cal restar sempre dins l'esfera religiosa, ço és, dins la dialèctica entre el sagrat i el profà, sense acudir a elements forans o extra-religiosos, aleshores és molt difícil d'establir un criteri de diferenciació entre diferents interpretacions possibles de determinats fenòmens religiosos. Pettazzoni, pel seu compte, fonamenta aquest criteri en la

història, i Eliade, en darrer extrem, ve a dir el mateix: la història concreta la riquesa significativa i inesgotable d'un fenomen religiós i dels arquetips religiosos. Per això aqueixos 'prolegòmens' havien de continuar amb una 'història' de les religions, amb la pràctica d'una *fenomenologia dinàmica*, disposant els materials en ordre cronològic (així ho pensava el professor de la Universitat de Roma, però el savi romanés sembla que tenia una idea un tant diferent d'eixa continuació del seu gran llibre: cf. nota 3 de la carta LXIV, pp. 198-199). No obstant això, segueixen les diferències entre tots dos: no tenen el mateix concepte d'història (cf. les cartes LXVI i LXVII, pp. 202-205, amb les notes corresponents, que són imprescindibles per a tractar el problema, ja que mentre l'un afirma el seu '*historicisme integral*' perquè 'tot estudi de la vida de l'esperit en les seues manifestacions no és més que història' i perquè fins i tot 'els mateixos arquetips no són dades *a priori*, ja que tenen un origen, una formació, és a dir, una història que cal construir', l'altre insisteix en què abans de ser un ritual australià o indi, 'un ritual és... un ritual que demana que se'l considere com a tal' i defensa 'una tendència innata en la condició humana d'abolir el passat, la "història" en favor d'una *història exemplar*' i en què 'els arquetips són una mena de "trascendentals"'). A més a més, Elide mai no voldrà que les hierofanies es redueixen a la història, i Pettazzoni mai no acceptarà la veritat intrínseca de les 'estructures' del sagrat, com si la religió només fóra aquesta dialèctica entre sagrat i profà. I en *tercer* lloc, l'autor italià argumenta contra la preponderància de les estructures de la manera següent: si ja tenim establertes i definides unes estructures com les detentadores del sentit i la veritat dels fenòmens religiosos, aleshores ja no hi haurà propiament fets nous en la història i tot esdeveniment haurà d'inserir-se dins del marc que ja coneixem, dins d'esquemes ja establerts. Les noves experiències són, doncs, redundants i indiferents. L'evolució mai no és, així pensada, creadora ni produeix formes més clarificadores i il·luminadores. I, tanmateix, tota nova hierofania trenca els esquemes anteriors i les estructures psíquiques acostumades dels humans. Pettazzoni insisteix, doncs, en la llibertat irreductible de la història, en l'originalitat dels fenòmens, en la irrepetibilitat i unicitat d'allò històric, que té prioritat sobre les estructures i les formes, és a dir, sobre la fenomenologia. En aquest sentit, la seua posició pot ser ben definida, com ja hem dit, com un '*historicisme integral no dogmàtic*' (cf. la carta LXVII, del 18-II-1949, p. 202).

Hi ha, doncs, diferències ben evidents entre els dos religiòlegs, l'italià i el romanés, però dins d'una comunitat d'interessos: "*vos problèmes sont mes problèmes*" (1949, p. 202). Tots dos reconeixen, per exemple, que cal parlar de certs conceptes que ja tenen un contingut religiós, com el de 'ritu', el de 'confessió', o el de 'misteri', etc. Max Weber ja plantejà el problema i parlà dels '*idealtipus*'. Però Eliade no està d'acord amb aquesta solució, li sembla massa intel·lectualista, com si tractàrem amb universals dins d'un món intel·ligible –cosa curiosa en teòric tan platònic que parlava d'arquetips *à la Jung* (encara que des de 1947 ell mateix demanava que hom diferenciara el sentit diferent del mot 'arquetip' en els seus textos, *diferent* del que té en els de Jung, cf. carta XL, p. 155)– i ho remet tot a la seua concepció –i definició– de religió, és a dir, no ho resol. Pettazzoni, per la seua banda, sap que tot *phainomenon* és un *genomenon*, és a dir, que la història de les religions ha d'explicar la formació i el desenvolupament dels fenòmens religiosos, però de primer els ha d'identificar i ha d'aplicar algun criteri de selecció que els determine. A més a més, també diferencia entre una *fenomenologia estàtica* de les estructures i una *fenomenologia dinàmica* dels desenvolupaments. I cal trobar, a més, el *sentit* dels fenòmens. Per la qual cosa,

es preguntà als anys 50 si 'fenomenologia' i 'història' no eren sinó dues vessants o dos instruments d'una mateixa tasca, comprendre-explicar, vore des de dins i vore des de fora, trobar el sentit-dibuixar l'evolució, etc. i acabà defensant una mena de 'complementarietat' de tots dos enfocaments: fet i fet, ell mateix utilitzà terminologia fenomenològica i eliadiana, com 'teofania', 'hierofania', o 'arquetips', conscient de què, per a practicar el comparativisme, cal reconèixer una 'condició humana comuna' als humans de totes les cultures i de tots els temps. Aqueixa condició per a ell és l'ansietat existencial, el sentit des límits, la necessitat d'autosuperació, la *simpatia* o el patiment en companyia i amb solidaritat, el desig d'anar més enllà de la pròpia condició. Però el punt de partida és sempre l'ésser humà al mig del món que construeix significacions, formes i religions per tal de solucionar les seues crisis i per a refugiar-s'hi en els moments crítics: els humans hem de fundar i conservar un cosmos. Pettazzoni mai no admeté elements trascendents, per a ell la religió és una construcció humana que tracta de respondre a una crisi existencial (cf. p. 74).

Eliade indicà que prendre en compte la història d'una forma religiosa també implicava comprendre i explicitar el sentit, la intenció i el missatge d'aqueixa forma, per la qual cosa calia esbrinar les constants atemporals i les estructures transhistòriques de l'experiència religiosa d'aqueixa determinada forma. Aquesta tasca tenia prioritat. Ara bé, què vol dir 'estructura' en Eliade? I 'constants atemporals' o 'models exemplars' o 'arquetips'? Les qüestions resten obertes.

En resum i en conclusió, aquests dos autors tenen moltes coses en comú, per exemple, heus ací un seguit de *coïncidències*: tots dos volen alliberar l'estudi de les religions de tota dependència de la teologia, del servici a qualsevol *credo* religiós determinat (1); també lluiten per alliberar la seua matèria d'estudi de les característiques més compartides pels estudiosos laïcs del XIX, ço és, el científicisme, el positivisme, el materialisme, el sociologisme, l'economicisme, el psicologisme, etc., és a dir, l'estudi fet des de l'exterior de la religió, el pur i mer explicacionisme, la mera reducció naturalística dels fenòmens religiosos (2), però alhora també han de treballar per allunyar-se de l'espiritualisme espiritista i teosòfic, de la visió beata de la religió, el misticisme orientalista i esotèric, la moda dels ocultismes de tota mena, etc. (3). Els dos amics lluitaran a més a més per no rebre les contaminacions interessades de les esglésies –sobretot, de la romana– al moment de treballar en la construcció d'aquesta nova branca d'estudi, així com per no patir massa entrebancs pel seu passat i present polítics (pensem, sobretot, en les 'especials' relacions d'Eliade amb el feixisme romanés i les conseqüències que hagué de suportar per part dels marxistes i de l'ambaixada romana a París) (4). I tots dos s'implicaran en la tasca de donar a conèixer de manera seriosa i acadèmica la seua especialitat científica, fundaran revistes internacionals, associacions de professionals, congressos i conferències, ressenyes crítiques de les obres importants, etc. (5)...

Tanmateix, les dues posicions que representen parteixen d'aquests principis diferents. Heus-ne ací una síntesi de la posició de M. Eliade:

1. Cal estudiar el *fenomen religiós* des de la seua modalitat pròpia, ço és, a l'escala religiosa, al nivell religiós, que és *autònom i irreductible* a qualsevol altre nivell, sia l'economia, la fisiologia, la sociologia, la psicologia, la lingüística, l'estètica, o sia qualsevol altre encara més reductiu, físic o químic, neurològic, farmacèutic, psiquiàtric, etc. L'element únic i irreductible del fenomen religiós és el caràcter SAGRAT que té, aquesta és la *instància* identificadora de l'experiència religiosa.

2. L'estudi de la història de les religions toca, doncs, un aspecte irreductible a la

història mateixa, un factor *trans-històric*, *arquetípic*, *anhistòric*, i fins i tot *anti-històric*, que supera la història, que en va més enllà. Aquesta posició té fortes implicacions filosòfiques que arrelen dins el platonisme i el neoplatonisme que explícitament professa l'autor romanés, així com dins les principals construccions de la filosofia de l'Índia que tant coneix i amb què troba un íntim parentiu, i tenen també un contingut de caire més personal, derivat tant de la condició d'un exiliat d'un país petit, quasi esborrat de la història viva de primer pels alemanys i després per l'aclaparadora presència russa, sobretot des de 1944, com de certs trets de la seua psicologia íntima, malenconiosa i hipersensible al pas del temps, a la irrepetibilitat del ja viscut –pensem ara en la brutal finalització de l'amor experimentat amb Maitreyi, i en la no menys brutal conclusió dels 12 anys d'amor amb la primera esposa, Nina, morta a l'estranger de càncer, terribles experiències que els diaris de l'escriptor ens presenten amb tota la tragèdia personal que implicaren.

3. La *religió* significa una reintegració a la perfecció original, una restauració del moment inaugural i mític, nostàlgicament sentit, un refús del present històric a favor d'aquesta *plenitud primordial*, *mítica*, *cosmogònica*, *divina* i *paradisíaca*.

4. Concepció del *sagrat* que subratlla l'afinitat entre la sacralitat del cosmos i la natura religiosa de l'ésser humà. El sagrat és, doncs, un *invariant universal*, quelcom que existeix en si mateix, un *paradigma transhistòric que es manifesta en la natura*, en qualsevol realitat natural, així com en aqueixa realitat natural particular que és la consciència humana, car el sagrat així entès és un *element estructural i innat d'aqueixa consciència*, millor dit, és una mena d'*inconscient religiós innat i específic* que també es manifesta en els somnis i els símbols i que arriba a consciència i a paraula en els humans religiosos, encara que els moderns, víctimes de la història i del present, viuen malalts per aquesta impossibilitat de prendre consciència de l'inconscient profund i essencial que els fonamenta. Hi ha ací, doncs, una “objectivació ontològica del sagrat” (com diu Meslin, p. 12), el sagrat és un *arquetip exemplar i transcendent*, una realitat absoluta que, al manifestar-se, santifica i torna i fa real el món. (Hi hem de lluitar, per tant, amb un greu problema: aquesta concepció del sagrat, que depèn molt de R. Otto, identifica de fet el sagrat amb determinada concepció de la divinitat, la bíblica, reinterpretada platònicament, i, en aquest sentit, com bé ho han explicat els crítics, no fa justícia històrica a les diferents concepcions del sagrat de les diferents religions.)

5. El *símbol* és consubstancial a l'ésser humà, és anterior al llenguatge i a la raó discursiva, remet a la part anhistòrica dels humans, aquella que guarda els trets de l'estat primordial, paradisiac, la d'una existència quasi beatífica i completa, integrada i conciliada. Al marge, doncs, de les formes concretes de manifestació dels símbols, que sempre són històrico-culturals, hi ha una mena d'estructura simbòlica fundamental, de significació universal i general que permet d'interpretar la pluralitat dels símbols.⁵

Per contra, la posició de R. Pettazzoni sosté el que segueix:

1. L'originalitat de la història de les religions obté la seua especificitat de l'originalitat irreductible de la matèria que estudia. És una branca autònoma. (Aquest primer punt és compartit per tots dos autors).

⁵ Com a possible resum de la posició d'Eliade, proposem la lectura del *Diario portugués*, anotació del 2 d'agost de 1945, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 244-245.

2. Defensa del *caràcter indefugiblement històric dels fenòmens religiosos*: la història no és més que l'estudi de les manifestacions de l'esperit, com també deia Dilthey. Cal discutir, doncs, la teoria dels arquetips, de les dades *a priori*, del transcendentalisme de l'anterior posició, és a dir, el transhistorisme: tots els símbols i els anomenats arquetips estan històricament i culturalment condicionats, mai no són per fora –o més enllà– del temps, sempre tenen uns orígens, una evolució, unes influències, en una paraula, una història ben concreta que cal refer i contar. La història decideix, doncs, la importància de tota interpretació simbòlica.

3. No és el mite qui dona significació al present històric, tot el contrari, *és el present històric qui reinterpreta el mite i amb llibertat històrica (la història és l'exercici de la llibertat!) li dona noves significacions i el comprén d'altra i innovadora manera*. El nostre present és qui es reconeix diferent del passat mític i li atorga una significació a la seua diferència constatada.

4. El *sagrat* és un fet històric que es manifesta sempre dins d'un marc cultural concret i particular. Sempre s'expressa el sagrat *en i per mitjà de* la història humana. El sentit del sagrat cal obtenir-lo, doncs, dins d'una experiència personal, existencial.

5. Els *símbols* són sempre històrics. El sentit que tenen cal aconseguir-lo mitjançant l'aplicació acurada del mètode comparatista, l'atenció als orígens, la formació i el desenvolupament dels fenòmens religiosos.

Hi ha hagut intents d'explicació d'aquestes diferències, com ja hem dit, per exemple, al·ludint a característiques personals, caracteriològiques i biogràfiques: Eliade i l'interès pel món natural (els insectes, sobretot) des de l'adolescència; Eliade i la sensibilitat per l'oratge, el pas de les estacions, la llum dels dies, els paratges naturals, el mar i la muntanya, etc.; Eliade i l'orientalisme antievolucionista; Eliade, autor generalista de les religions, front als especialistes que treballen un àmbit històric determinat; etc. Aquest intents romanen, però, puntuals, detallats, massa psicologistes, i no arriben a copsar els importants fonaments teòrics que arrossegueuen les dues orientacions diferents.

Millor és reconèixer, en lloc de plantejar una oposició antitètica fixa, que estem davant *dues aproximacions complementàries* de l'estudi de les religions: comprendre i revelar la significació dels fenòmens religiosos, per una banda, i explicar aquesta matèria d'estudi, dibuixar la història particular de les religions, per l'altra. Una part, la darrera, és més descriptiva, l'altra, més normativa; una és més històrica, l'altra, més comparativa. Meslin recomana que cal superar la dicotomia, tot repensant-la dins d'una antropologia religiosa (pp. 15-16). El ben cert és que el problema continua viu i mereix debat: Eliade pensava que era un problema "considerable" (carta CXVII, p. 273), un problema tant metodològic com sistemàtic, afegia Pettazzoni (cf. carta CXXXII, p. 293), i, a diferència del que feien els americans, calia recordar que els europeus portaven més de trenta anys discutint-ne les possibles solucions (carta CXXX p. 290). Els deixebles i crítics d'Eliade també han seguit meditant i eixamplant la qüestió. Si aquestes notes ajuden a construir un primer mapa del problema i a demarcar els punts del debat, pensem que ja hauran acomplert el seu paper introductor.

XIV^è CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XIV^è CONGRÉS VALENCIÀ
DE
FILOSOFIA

Peníscola, 21, 22 i 23 de març de 2002

ORGANITZA:

Societat de Filosofia del País Valencià

VALÈNCIA

2002

*Aquestes Actes han estat possibles
gràcies a l'ajut rebut de BANCAIXA*

Societat de Filosofia del País Valencià



Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 84-7274-260-1
Dipòsit legal: V. 1.520 - 2003
Arts Gràfiques Soler, S. L.
L'Olivereta, 28 - 46018 València

XIV^è CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Peníscola 21, 22 i 23 de març de 2002

BANCAIXA

VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA



VALÈNCIA
2002

ÍNDIX

	Pàg.
Vicent Agut i Martínez: <i>El formato de la experiencia estética y su sentido agencial</i>	7
Francisco Arenas-Dolz y Carmen Cubel Masiá: <i>Logoterapia: entre ética médica y retórica</i>	17
Luis Blesa: <i>Mircea Eliade y el concepto de sagrado</i>	41
Hugo Aznar: <i>Un reto práctico para la ética: los problemas de concurrencia</i>	53
Jesús Gisbert: <i>Sobre el enunciado que afirma que la filosofía es una rama de la literatura</i>	65
Juan M. Lorente Tallada: <i>Minimización de fórmulas lógicas</i>	81
Amparo Muñoz Ferriol: <i>Ciudadanía y educación crítica</i>	99
David Segarra Ríos: <i>L'estudi de l'alquímia en Eliade</i>	109
Jordi Valor: <i>Veritat i circularitat</i>	123
Alex R. Nadal: <i>De los celos al amor imposible (o de Otelo al mito del andrógino)</i>	139
Carmen Ors Marqués: <i>Gellner: la filosofía como contracultura</i>	155
Sonia Reverter Bañón: <i>Actos de habla y feminismo</i>	167
Domingo García-Marzá: <i>El paper de l'opinió pública en la democràcia actual</i>	181
Salvador Cabedo Manuel: <i>El principi dialògic en Martin Buber</i>	195
Elsa González Esteban: <i>Búsqueda de una perspectiva postconvencional para la reflexión y aplicación de la ética empresarial: la Teoría de los Contratos Sociales Integrados –ISCT– de T. Donaldson y T. W. Dunfee</i>	207
Elena Cantarino: <i>Séneca, Lipsio y Gracián (sobre el neoestoicismo de los siglos XVI y XVII)</i>	225
José Pedro Úbeda Rives: <i>Cálculo formal para razonamientos</i>	237
Jovino Pizzi: <i>Las críticas de Habermas a la filosofía de la conciencia</i>	263
Vicent Gozávez: <i>Tras el ocaso de la inteligencia psicométrica</i>	275
Juan Francisco Lisón Buendía: <i>¿Es posible la crítica moral en el Comunitarismo?</i>	289
Paloma Martínez Matías: <i>El ideal de certeza en la filosofía de la conciencia. Aspectos de la crítica heideggeriana a la fenomenología</i>	305
Jesús Conill: <i>La globalización en perspectiva ética</i>	321
Joan B. Llinares: <i>Filosofía i història de les religions: el debat Raffaele Pettazzoni - Mircea Eliade</i>	331
Josep Moncho: <i>Replanteamiento de la teoría cristiana de la caridad</i>	343

	<i>Pàg.</i>
Karina P. Trilles Calvo: <i>El cogito tácito según Merleau-Ponty. Algunos apuntes</i>	363
Vanessa Vidal Mayor: <i>¿Lenguaje configurativo o giro lingüístico-comunicacional? Dos concepciones del lenguaje en Teoría Crítica de la Sociedad</i>	369
Modest Barrera Aymerich: <i>Desde lo posible hasta lo válido: la creación del mundo</i> ...	383
Alfons Gual i Gual: <i>Del lenguaje mitológico a la ciencia-ficción. Análisis antropológico</i>	393
Salvador Cuenca i Almenar: <i>El desig que fuig: ètica aristotèlica i poesia trobadoresca.</i>	401
Pascual Casañ Muñoz: <i>Interculturalidad y educación: problemas y soluciones</i>	415
Jesús Pardo Martínez: <i>Una lectura bergsoniana del egoísmo racional</i>	421
Juan Manuel Ros: <i>Consideraciones sobre el concepto de libertad en el pensamiento de A. de Tocqueville</i>	431
Fernando-Miguel Pérez Herranz: <i>Acerca de la tradición ontológica del pensamiento español</i>	439
Vicente Sanfèlix Vidarte: <i>Wittgenstein: ¿filósofo ruritano?</i>	455