
¿HUMANISME O HUMANITARISME? FALLIDA D'IMPONDERABLES A L'ENTORN D'UNA DISCUSSIÓ PROPEDÈUTICA ENTRE RAMON ESQUERRA I MANUEL CRUELLS

HUMANISM OR HUMANITARIANISM? COLLAPSE OF IMPONDERABLES IN A PROPAEDEUTIC DISCUSSION BETWEEN RAMON ESQUERRA AND MANUEL CRUELLS

GUILLEM MOLLA
University of Massachusetts Amherst
gmolla@umass.edu

Resum: Aquest article analitza l'intercanvi de parers entre els crítics Ramon Esquerra (1909-1938) i Manuel Cruells (1910-1988) sobre com calia entendre l'humanisme renaixentista. Partint d'aquí, se centra en el primer autor per examinar les implicacions derivades de l'acte de pensar la crisi d'entreguerres, la funció de l'intel·lectual i els processos culturals del passat des del context geogràfic i temporal del present. A la llum dels discursos d'alguns dels grans pensadors europeus del moment (Hazard, Berdiàiev, Benda, Maurois, etc.), Esquerra projecta des de la seva crítica literària una preocupació per l'esdevenidor de la civilització occidental davant l'ascens de les ideologies totalitaristes dels anys trenta, fent prevaldre un punt de vista històric i moral molt crític amb el pensament materialista. En aquest sentit, s'analitzen també aspectes com l'herència del cristianisme medieval en la formació d'una suposada consciència europea i el tractament a la premsa del concepte d'humanitarisme a l'entorn del 1935.

Paraules clau: crisi d'entreguerres, humanisme militant, humanitarisme, periodització, Ramon Esquerra, Manuel Cruells.

Abstract: This article analyzes the exchange of opinions between the critics Ramon Esquerra (1909-1938) and Manuel Cruells (1910-1988) about how to understand Renaissance humanism. On this basis, I focus on the first author to examine the implications arising from the act of thinking the interwar crisis, the function of the intellectual, and the cultural processes of the past through the geographical and temporal context in which it is consumed. In light of the narratives of some of the great European thinkers of the time (Hazard, Berdyaev, Benda, Maurois, etc.), Esquerra in his literary criticism projects a concern for the future of Western civilization in the rise of the totalitarian ideologies of the 1930s, emphasizing a critical and moral point of view in front of the

materialistic thinking. In this sense, I also consider aspects such as the inheritance of medieval Christianity in the formation of an alleged European conscience and the treatment in the Catalan press of the concept of humanitarianism around 1935.

Key words: interwar crisis, militant humanism, humanitarianism, periodization, Ramon Esquerra, Manuel Cruells.



Temes com clàssic i romàntic, barroc i renaixentista, són emprats contínuament. Però, ¿sabem exactament què són? La complexitat d'aquells fenòmens és prou gran per a resistir tot assaig de síntesi que no vagi precedida d'una anàlisi minuciosa d'elements, que ben sovint és interpretat per l'autor de manera tendenciosa, en nom d'unes idees preestablertes.

(Esquerra 1936d)

1. DESPRÉS DEL GRAN CRIM

A partir del desembre de 1935, sota el títol «Els intel·lectuals i Europa», les pàgines de *Mirador* començaren a reproduir en català l'opinió de diversos autors francesos sobre una enquesta iniciada per Georges Soria sobre la viabilitat d'una Europa unida. El futur corresponsal de *L'Humanité* a Espanya volia fer precisar als intel·lectuals quin havia de ser el seu paper després del «gran crim», la Gran Guerra que al seu parer havia esvaït el miratge de reconciliació europea en pro dels temperaments nacionals (Soria 1935). La majoria reconeixia l'existència d'una civilització comuna, de «cristiandat» o «humanisme» segons els termes de Paul Valéry (1935), que haurien definit l'intel·lectual actual, però tots mostraren fortes reserves davant la possibilitat d'unió al marge de «l'esperit europeu». Julien Benda, des de l'espai reservat a l'editorial de la revista, advertia que al cap de vint anys els joves *clercs* preferirien abraçar «l'esperit nacional» i, en conseqüència, adulterar l'ideal de la unitat europea en «una mena de consorci de cases d'afers», construïda exclusivament per banquers i caps d'indústria. L'intel·lectual no podria fer sinó callar o bastir el seu discurs en la traïció (Benda 1935). És més: en paraules de Romain Rolland, «sota la invocació hipòcrita de la comunitat europea» s'amagaria en realitat un nou nacionalisme, més perillós que els altres «perquè agrupa grosses forces i interessos més voraçs i els arma contra la resta del món». Més que proclamar l'esperit d'Europa, deia Rolland després del seu viatge a Moscou, cal apostar pel nou «humanisme universal, sense distinció de races, sense distinció

de classes» que representa el *Weltarbeiter* (Rolland 1936). Però calia tenir en compte, responia André Maurois, que «[e]ntrem en una era de nacionalisme econòmic i polític» sense cap mena d'esperit unificador: «A dir veritat, l'esdevenidor no és pas objecte de pensament» (Maurois 1936). Tanmateix, al costat del pessimisme i l'assumpció dels interessos econòmics com la via més realista per a estimular la unió continental, els enquestats assenyalaven que l'intel·lectual té el deure de potenciar un esperit europeu que, segons defensava el sociòleg Lucien Lévy-Bruhl, servís almenys per a combatre «les formes mítiques de passió nacionalista» i defensar qualsevol causa justa fins a les últimes conseqüències (Lévy-Bruhl 1936).

Durant els anys trenta, i en especial els mesos anteriors a la publicació d'aquesta enquesta, aspectes com la funció de l'intel·lectual, la definició d'humanisme i l'herència del cristianisme en el futur immediat d'Europa van ser objecte de comentari i discussió tant a *Mirador* com a la resta de premsa catalana. L'any 1935 és un dels punts àlgids d'un debat que mira d'emmarcar conceptes des de raonaments i discursos distints, un diàleg que quedarà alterat per la Guerra Civil. Una mostra ben pertinent i coneguda és l'activisme de Joan Estelrich per una refundació espiritual i civilitzadora de la societat europea contraposada als efectes de la Primera Guerra Mundial (Coll-Vinent 2018: 105). D'altres intel·lectuals catalans, pertanyents a una generació una mica més jove, formats i desenvolupats professionalment entre les dues grans guerres, també es van fer ressò de les preocupacions expressades pels grans pensadors contemporanis a partir de la crítica literària a la premsa, amb principis i objectius no sempre compartits. La seva reflexió es dona al final d'un període —el comprès entre 1880 i 1939— que, en bona part d'Europa, i amb Catalunya al centre, va veure «the great age of criticism» tant en revistes generals i especialitzades com en les seccions de crítica literària i artística de la premsa diària (Roig-Sanz 2020: 5). Tenint en compte aquest context, les línies que segueixen analitzaran l'intercanvi de parers entre Ramon Esquerra (1909-1938) i Manuel Cruells (1910-1988) sobre com calia entendre el Renaixement i, centrant-se en el primer autor, les implicacions derivades de l'acte de pensar l'humanisme, la figura d'Erasme, l'humanitarisme i la sensació de crisi europea.

2. L'ÀNIMA COL·LECTIVA I LA MESURA DE TOTES LES COSES

Ramon Esquerra, un dels autors catalans que més importància va donar als debats desencadenats per Oswald Spengler a *La decadència d'Occident* (1918-1923), dedicà part de la seva activitat periodística a ressenyar les novetats bibliogràfiques sobre el tema, des de «la senzillesa corprenedora» de les tesis antisemites d'Alexis Markov

fins al «retorn a una consciència de si mateix» proposada per Karl Jaspers, passant per les conferències «plenes de suggestions i de tòpics en honor del seu públic» de José Ortega y Gasset (Esquerra 1936a). Les divuit pàgines que sota el títol «Consciència de crisi» conformen el darrer apartat de *Lectures europees* (1936) recullen part d'uns articles publicats a la premsa que, en paral·lel a la recepció literària de les novetats britàniques, franceses i nord-americanes, mostra la seva «dimensió de *maître à penser*» (Iribarren 2006: 24). Des d'una perspectiva cristiana i paneuropea, les grans referències són aquí els plantejaments de Paul Hazard a *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)* (1935) i les conseqüències de la crisi que n'augura Nikolai Berdiàiev a *Novoe srednevekovie* («La nova edat mitjana», 1924, llegida en la traducció castellana de l'editorial Apolo el 1932). Si bé el comparatista francès li serveix per establir paral·lelismes entre el període estudiat i els anys trenta del segle xx, ja que es tractaria de dos moments en què el vell continent fa «examen de consciència», el filòsof rus permet extreure'n prediccions a causa de la seva oposició al desenvolupament històric lineal i, al seu parer, la coincidència de pensament amb les interpretacions sobre l'esperit de la litúrgia fetes pel sacerdot italià Romano Guardini. Tal com ho interpreta el crític català, «s'apropa una era on l'esperit triomfarà», «l'individu existirà dins les col·lectivitats» i es podran *restablir* no pas els mals referits popularment al període medieval, sinó els elements que havien generat l'humanisme i la unitat europea que havia proporcionat el «cosmopolitisme cristià», amb sindicats, gremis i grans personalitats (Esquerra 1933b).

El que expressa Ramon Esquerra té a veure amb la popularitat d'una idea, el mite de la civilització medieval comuna i solidària, difosa als anys d'entreguerres com a antídoto espiritual per a superar la crisi de postguerra (Carreras 2004: 20-24). La seva defensa, però, no va en cap cas en detriment de la modernitat. Més en concret, tot i que també amb variants —fins i tot subversives en aspectes tocants al cinema i els nous corrents literaris (Iribarren 2003: 85-90)—, l'aposta del crític per l'Europa cristiana és la del grup que girava a l'entorn d'*El Matí*, diari creat el 24 de maig de 1929 i requissat el 19 de juliol de 1936. Inspirat per Luigi Sturzo i proper a Unió Democràtica de Catalunya i la Federació de Joves Cristians, els continguts d'aquest «diari de notícies ni clerical ni sectari» (Bilbeny 1988: 210) inclouen l'anàlisi de les tendències polítiques en voga i el comentari d'autoritat d'algunes de les firmes catòliques més importants del moment, com Ignaz Seipel, Friedrich Muckermann o Paul Jamot. De la mateixa manera que *Mirador* i tantes altres capçaleres europees d'entreguerres, el diari cercava la inclusió en les seves pàgines d'autors de dimensió internacional que afrontessin amb unes mateixes inquietuds les temàtiques globals (Roig-Sanz 2020: 9-10). Seguint periodistes com René Leyvraz i Henri Schubiger, rebutjaven tant l'estatisme com la creació d'un nacionalisme occidental basat en una coalició política —un temor

expressat també per Rolland, des de la divergència ideològica— i advertien que la salvació recau en el grau de «fidelitat amb la qual Occident torni als seus principis cristians» (Schubiger 1930). «Ni estatisme d'esquerra ni de dreta», escrivia Josep Maria Capdevila (1933), i s'hi insistia en un dels editorials: «L'Estat reduït a la categoria de gendarme no és desitjable, puix que deixa el feble a la mercè del fort» (s.n. 1934). G. K. Chesterton també hi apareix, ben d'hora, preguntant-se per què l'Estat és «l'únic sagrari que el revolucionari ha deixat en peu» (1929). En la línia d'agermanar els europeus més enllà de «la brutalitat de la matèria», un dels primers editorials d'*El Matí* apostava ja perquè «Europa torni a ésser el que fou, que torni a constituir com en altre temps una unitat espiritual sota la creu de Crist, i cap força humana no hi haurà que pugui abatre-la» (s.n. 1930).

L'absorció d'aquesta orientació democristiana i social per part de Ramon Esquerra —durant uns mesos va arribar a deixar la redacció d'*El Matí* quan el director, Josep M. Capdevila, va presentar la dimissió a mitjan 1934 a causa de la campanya en contra dels accionistes més dretans (Carreres 2003: 58)— es reflecteix també en d'altres plataformes on va col·laborar, ja sigui a *La Publicitat*, *La Veu de Catalunya*, *Esplai*, *Criterion* o *Mirador*. La forma en què adapta aquest ideari abasta també l'estudi d'influències que de manera sistemàtica portarà a terme a partir de 1935 seguint els postulats, amb matisos, del comparatisme acadèmic de Paul van Tieghem (Molla 2018: 75-87). La influència de Shakespeare, Stendhal o Goethe sobre territori peninsular i català captiva l'atenció d'Esquerra. Si dels dos primers feu treballs comparatistes influents encara ara, del tercer (Esquerra 1936c) va seguir amb discerniment estudis com els de Manuel de Montoliu:

El passeig per la nostra literatura, sota el signe de Goethe, està ple de suggestions. No és sols el que es descobreix a primera vista —el tema «Goethe a Catalunya»— el que interessa i és important. Potser ho és més encara la sèrie de punts de vista incidentals que serviran per a futures exegesis dels nostres literats, sobretot per als estudis futurs sobre Maragall, sobre Eugeni d'Ors, sobre Carles Riba.

L'interès per Goethe no només prové del seguiment del comparatisme francès de la primera meitat del segle xx, disciplina que malgrat potenciar les relacions binàries reclamava l'ideal de *Weltliteratur* (Martí Monterde 2011: 27-30), sinó també d'entendre el *geni* literari i artístic com un patrimoni present en individus de tota la humanitat, més enllà de les fronteres i les llengües imposades pels estats moderns (Esquerra 1937: 1, 21-27). Com havia plantejat a finals del segle xix el primer catedràtic de la disciplina comparatista, Joseph Texte, si la consecució d'una nova crítica i literatura comunes pot tornar a crear, «com antany a l'Edat Mitjana, una ànima col·lectiva per a Europa» i, en última instància, «la formació, tant des del punt de vista literari com des del polític,

dels Estats Units d'Europa» (Texte 2017: 34-35), el marc referencial d'Esquerra són les possibilitats de regeneració espiritual de la pròpia tradició europea.

Arribats als anys d'entreguerres, però, i malgrat les lloables propostes de federació economicosocial dimanades d'Aristide Briand, la (re)construcció d'una unitat espiritual era, per a Ramon Esquerra i el seu entorn, una contingència amenaçada pel pes que havien adquirit els estats sobre la vida dels ciutadans. Fins en la mateixa enquesta de *Mirador*, sembla que els intel·lectuals tinguin certa necessitat de justificar que abraçar Europa no significa abandonar França, un conflicte intern que Paul Valéry explicava per la coexistència en un mateix de «l'home nacional» i «l'home europeu» (Valéry 1935). Georges Duhamel, per exemple, ho il·lustrava amb la imatge de l'arbre ben arrelat al sòl nacional per així poder estendre les seves branques i deixar caure els seus fruits a l'altre costat de la paret, tal com havia escrit a *Géographie cordiale de l'Europe*: «soc un europeu de París i voldria ésser, transformant la frase de Goethe, un francès ciutadà del món» (Duhamel 1935). També des de *Mirador*, el crític barceloní resumia la seva «preocupació per la sort de l'individu enfront de les noves tendències socials» i la possibilitat «d'una nova estructuració político-social». A partir de la comparació de les tesis de Spengler amb el conjunt d'assaigs *Mes songes que voici* (1932) d'André Maurois, entenia que el nou cesarisme s'expressava ara en «una forma peculiar: estatisme. Feixisme o comunisme. El *Roma o Moscou* de Giménez Caballero», tota una evidència de la decadència europea: «El que manca, però, és el que ha de substituir l'estructura del món actual. ¿Ens trobem abocats, potser, a una nova edat mitjana, com pretén Berdiàiev?» (Esquerra 1933a).

La insistència en la restauració simbòlica del món medieval, proposada aquí i allà en les seves ressenyes sobre el que ell en deia «la crisi de l'època» o «fallida d'imponderables», anava lligada amb la necessitat de superar «el concepte unilateral i lleugerament romàntic» —i potser també vol dir anticatòlic— de Jacob Burckhardt amb el d'historiadors més moderns com Frantz Funck-Brentano i, sobretot, el catòlic anglès Christopher Dawson. Llibres com *The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity* (1932) serveixen a Esquerra per a afermar la idea que, gràcies a la teoria dels cicles històrics, es podia albirar el retorn de la «unitat cristiana europea» pròpia de l'edat mitjana, entès com la «solució cristiana» per evitar més guerres i, és clar, salvar la civilització occidental del «nacionalisme extremista» i l'«internacionalisme comunista». Amb tot, la lectura que solidifica el pensament del crític sobre com s'havia arribat fins aquí és la mencionada *Crise*, de Hazard, tota una *auctoritas* que li permet argumentar en diverses ocasions que el veritable canvi amb els segles medievals no es dona amb l'humanisme del Renaixement, sinó amb el que ell sol titllar —fent servir un concepte llegit també en Berdiàiev— d'«humanitarisme», un fenomen posterior que

començaria a substituir l'espiritualitat que unia Europa pel racionalisme materialista i a facilitar el procés homogeneïtzador dels estats-nació (Molla 2015: 227-231). Perquè, tal com raona en un assaig sobre l'intel·lectual francès publicat a *Criterion*, «l'Europa cristiana resta desunida davant de l'empenta crítica dels racionals», que en aplicar la crítica textual també a la religió acaba provocant la ruptura definitiva de l'Església, la construcció del dret natural enfront del dret diví i, en definitiva, la substitució de la moral religiosa per la «moral social», assentada en el «progrés indefinit» a partir de l'*Encyclopédie* i la conseqüent Revolució Francesa (Esquerra 1935d: 110).

Afegit als diversos articles a la premsa dedicats a aquesta qüestió, el 1938 establirà una definició concisa sobre aquests termes al seu *Vocabulario literario*. L'*humanisme*, entès com el coneixement dels textos clàssics i la valoració del món des d'un punt de vista exclusivament humà, transcendeix l'esfera «artísticoerudita» al segle XVI i malda per resoldre els grans problemes espirituals i socials de l'època gràcies a l'*humanisme militant* de Desideri Erasme i, entre d'altres, Thomas More i Joan Lluís Vives. La filosofia i l'enciclopedisme setcentistes, però, crearan l'*humanitarisme*, entenent la humanitat com un gran ésser col·lectiu, una consideració que serà part integrant tant del sentimentalisme de finals del XVIII com de l'ideari de molts escriptors moderns (Esquerra 1938: 164).

És a partir d'aquesta premissa essencial que tingué una polèmica de caràcter propedèutic amb el polític i historiador medievalista Manuel Cruells, que havia considerat que el Renaixement fou un moviment alliberador del pensament medieval i religiós. Recolzat pels comentaris de Remigio Sabbadini i Eugène Müntz, per a qui «la intolerància era un defecte no conegut en el Renaixement», Cruells (1935b) convenia el següent en un article publicat el febrer de 1935 a *La Publicitat*:

Un autor és medieval o renaixent. És que renaixement és un canvi radical, és una renovació completa del pensament, dels costums, de la vida. Una nova vida. I segons lògica, hom cerca les característiques d'aquest canvi i té cura d'adaptar-hi els homes que el visqueren. [...] Era la desaparició de l'home «barbarus». Aquella fe supersticiosa que és fanatisme —per tant, violència— era reemplaçada per un escepticisme que és placidesa i plaseria o per la incredulitat. [...] Les activitats humanes, doncs, perden encarcament i guanyen en naturalitat i ingenuïtat. Renaixement és joventut. És fer de l'home l'eix central de tota manifestació de vida. Fer les coses vives més humanes. Hom ha dit admirablement «l'home torna a ésser la mesura de totes les coses». I si l'erudit que vol estudiar-lo perd de vista aquest punt, no podrà comprendre'l. Renaixement és, abans que tot: humanisme.

Sense explicitar-ho, Manuel Cruells utilitza el qualificatiu que diversos autors com Nebrija, introductor de l'humanisme a Espanya i «azote de los bárbaros», tiraven en cara als escolàstics (Rico 1978: 120). En un text anterior identifica l'humanisme com «una reacció de la vida medieval, una renovació de l'esperit bàrbar» (Cruells 1934c). En general, segueix

la tesi segons la qual el Renaixement vol enllaçar directament amb el món grecollatí passant per damunt d'una edat mitjana dedicada a especulacions metafísiques totalment estèrils. I conclou que el seu estudi hauria de portar «el retorn de l'home per l'home» i «la millor qualitat de vida que pot tenir un poble ara que certs actes de barbàrie ens recorden temps passats que crèiem superats definitivament» (Cruells 1935b). El foragitament del fanatisme medieval com a deslloridor dels mals d'Europa. Al cap d'un mes, Ramon Esquerra va publicar des de la mateixa pàgina del diari una rèplica titulada «Erasme o l'humanista», on remetia als treballs de l'historiador Johan Nordström per posar en qüestió el trencament sobtat del Renaixement amb l'edat mitjana: «La cultura medieval i la renaixentista van de bracet durant tot el segle XV, i fins a les darreries del XVI», i a més, malgrat la reacció contra el formalisme medieval, la coexistència dels esperits gòtic i clàssic demostra que no es pot determinar l'escepticisme i el lliure pensament com a definidors del període (Esquerra 1935b):

El Renaixement no produeix escèptics. Els humanistes, encara que no parlin de les coses del més enllà com alguns escriptors medievals (no tots, puix que hi ha molts materialistes), són gent essencialment religiosa. [...] El que hi ha en tots els esperits d'aquest temps és una protesta contra la fossilització de la cultura medieval i un sentiment de la necessitat de reformar l'Església i el concepte de la religió, reformats i amagats sota una capa de formulismes i de supersticions de tota mena. Aquesta consciència de la necessitat de crear unes noves normes de vida són la causa de l'*humanisme* (*humanisme*, humanització de la cultura, en oposició a l'*escolàstica* ossificada pels formulismes i convertida en una pura dialèctica recreativa). Cert que en el món clàssic acabat de descobrir hom hi cerca unes orientacions, però no es tracta de substituir les coses existents per les noves, sinó de reformar-les amb l'ajut d'aquelles. El cristianisme es disfressa, però no és substituït.

L'argument de Ramon Esquerra, doncs, és que els segles anteriors al XVI no fan sinó preparar els esdeveniments i que, a més, el pensament religiós dels humanistes hi és ben patent. El gran exemple que aporta el crític és Erasme i la seva influència decisiva en la reconfiguració d'Europa: «Fou, en certa manera, el pare espiritual de Luter. Fou també un exemplar típic de l'humanisme i de l'home que pretenia crear el Renaixement». Si bé el filòsof de Rotterdam aplica els mètodes exegetics tant als clàssics de l'antiguitat com al Nou Testament, també proposa solucions de concòrdia abans de la ruptura reformista. Com explicarà diverses vegades, Esquerra vol fer saber que els historiadors del segle XIX seguien els enciclopedistes francesos en complaure's a repetir el tòpic del Renaixement com a portador d'una llibertat de pensament inexistent fins aleshores, però que el desenvolupament dels estudis medievalistes «desapassionats», sense agenda política, havien permès rectificar una sèrie de conceptes simplistes que, malgrat tot i per desgràcia, encara es podien veure en llibres de divulgació històrica. La conclusió d'Esquerra (1935b) és categòrica:

És inútil de voler reduir a una síntesi el complex fenomen renaixentista, i més amb un criteri tan limitat i primari com ho feia el senyor Cruells. Voler fer del Renaixement un moviment alliberador de consciències, del tipus filosòfico-revolucionari, suposa uns coneixements molt superficials i indirectes del que fou realment, o en altre cas una volguda limitació amb intencions preconcebudes. L'equivalència Renaixement = escepticisme és inadmissible. Tant com parlar de tolerància com a característica del temps. Però aquesta és una altra qüestió.

Encara des de la mateixa columna, també amb l'interval d'un mes, Manuel Cruells defensava el seu parer aclarint que en alguns aspectes l'havia malentès. Però tot i reconèixer que no es poden establir fites cronològiques als moviments intel·lectuals —«als nostres dies», diu, conviuen «un moviment comunista i un altre de feixista»—, insistia en el racionalisme del nou esperit crític, i per tant «escèptic», que hauria animat tant l'actitud d'Erasme primer com les lluites religioses després. La resposta «violenta» que segons Cruells havia mostrat Esquerra no podia sinó indicar la manca d'aquest esperit: «El que veritablement espanta el meu contraopinant és que hom presenti el Renaixement com un moviment alliberador del pensament d'uns costums, d'una moral, d'una mena de vida» (Cruells 1935c).

En el concepte que l'un tenia de l'altre pesava l'entorn en què habitualment es movien. Manuel Cruells, novici caputxí fins al 1930, després activista universitari amb militància al Bloc Escolar Nacionalista, periodista de *La Publicitat* i articulista polític de *Nosaltres Sols!* (de tall «filosòfico-revolucionari», segons l'epítet de Ramon Esquerra), havia criticat de manca de parcialitat un estudi sobre el Compromís de Casp de l'escriptor i també caputxí Miquel d'Esplugues, referent dels inicis d'Esquerra com a crític a la revista neotomista *Criterion*, per obeir als interessos de l'Església i considerar que «el separatisme és criteri de vençuts» (Cruells 1933b). Al llarg de 1934, havia publicat ressenyes que interpretaven diversos capítols històrics —el regnat de Pere III, el Corpus de Sang, etc.— molt influïdes per Ferran Soldevila. Per exemple, sobre el compromís dinàstic de 1412, afirmava que va ser una «farsa» jurídica deguda a la candidesa i manca de sentit polític dels representants catalans, una situació que comparava amb el present (Cruells 1934b). Els comentaris de Cruells que motivaren la resposta d'Esquerra tampoc no eren desconixedors de la primera discussió entre Jordi Rubió i Martí de Riquer sobre el paper de l'*humanisme* en la *decadència* de la literatura catalana (Badia 1980: 62-64), on el primer preguntava: «¿de debò creieu, estimat Riquer, que un curt fragment de l'*Apologia* de Bernat Metge (ja donant com segur que sigui seva) «incorpora Catalunya a l'humanisme universal»? Guardem-nos de sobrevalorar les nostres coses» (Rubió 1934: 473). Parlar de l'entorn cultural de Bernat Metge com a «humanisme català» no era només «una manera actual, moderna i políticament compromesa de dignificar el passat que estaven estudiant» els erudits medievalistes, sinó també de «construir una nova Catalunya amarada amb els millors

valors del classicisme» per part dels agents polítics i culturals (Badia 2013: 23). Però les lletres catalanes, deia Rubió, no van viure plenament l'«impuls de llibertat en tots els ordres» que va suposar el Renaixement i, per diverses causes polítiques, «ens quedarem, dissortadament, a mig camí» (Rubio 1934: 483). Tot i que en el segon diàleg amb Riquer, el 1948, aquesta idea hi serà matisada (Batllori 1990: 13), els arguments expressats per Rubió als anys trenta són en part seguits per Cruells, explícitament en dos articles —on afegeix que el Renaixement català es quedà a mig camí «perquè fou una interpretació moralista, medieval, del nou esperit» (Cruells 1934d) i perquè «són frares els qui prenen la iniciativa» (1934e)— i de manera implícita (Cruells 1935b) en la discussió amb Esquerra:

Bernat Metge ha assimilat el Renaixement, però no s'ha sostret de tot el pòsit medievalista que portava. No pot desfer-se dels prejudicis que portava com un pes mort. Bernat Metge donava en la nostra literatura el primer pas vers el Renaixement. La nova generació que havia d'entrar-hi no vingué. I el Renaixement en català morí en néixer.

Ramon Esquerra, més preocupat per la triple equació a parer seu simplificadora de renaixement-humanisme-escepticisme, no entra en la qüestió plantejada sobre Metge. Per a ell, el debat no raïa tant a considerar la precocitat del classicisme català a la península Ibèrica —cosa que compensaria el fet que Catalunya no hagués pogut participar plenament del Renaixement del segle XVI— com al paper atorgat al cristianisme a partir del 1500 al si d'Europa. De fet, en tant que hereus del pòsit noucentista en la Catalunya republicana, les opinions de tots dos crítics solen confluir en temes relacionats amb la recuperació i difusió dels clàssics. En ocasió del setè centenari de Ramon Lull, tots dos en reivindiquen la dimensió catalana i europea: si per a Esquerra, que li dedicarà diversos articles, és «la figura més gran de la nostra història cultural» i la més clara demostració de l'esplendor literària, religiosa i política de la vitalitat catalana medieval, Cruells arriba a dir que per la seva observació psicològica i racional de l'home «potser caldria estudiar-lo també com a precursor del Renaixement» (Esquerra 1935e; Cruells 1933a). Interessats en l'aproximació psicològica dels personatges històrics, tots dos valoren i usen un mateix concepte: l'un per recollir «coses de la petita història que passen desapercibudes pels qui només admiren les grandeses heroiques» (Cruells 1934a); l'altre per observar l'evolució del gènere biogràfic que narra «la petita història» que no sol constar en les cròniques oficials (Esquerra 1935h). Atents als treballs de Martí de Riquer, tots dos li proposen de fer més amables els textos antics de cara al lector no erudit: «¿No seria possible que ens donés aquell tipus de crítica interpretativa dels nostres clàssics que tant trobem a faltar?», pregunta Esquerra (1935f); «Cal evitar el perill que sigui una edició per als erudits. [...] Ho remarcuem perquè mai no ex-

plicaran prou el text», adverteix Cruells (1935a). Precisament, a finals d'any Esquerra elogiarà el to divulgatiu de Cruells en la seva biografia titulada *El príncep Carles de Viana* (Esquerra 1935g), aplaudida de fet per bona part de la premsa catalana —entre d'altres per Martí de Riquer i per Antoni Rovira i Virgili, que contraposarà la seva «sensibilitat nacional» a la de Jaume Vicens Vives (Rovira 1935).

3. ERASME O LA COMPLEXITAT DE L'HUMANISTA

La controvèrsia entre Ramon Esquerra i Manuel Cruells no s'allargarà, però el maig, en la primera ressenya publicada a *La Publicitat* des de l'última resposta, Esquerra (1935c) sembla que s'hi refereixi abans de ressenyar una altra biografia, la del comunista Viatxeslav Polonski sobre el pare de l'anarquisme, Bakunin, traduïda per Andreu Nin:

És sempre interessant de considerar des d'un camp neutral les lluites d'idees, d'observar com es critiquen coses prenent per punt de mira un que no es precisament el vostre. Així la visió de la cosa criticada s'afina i presenta aspectes nous, gairebé inexistents fins a aquell moment.

Al llarg de l'any, tot i que sense entrar en la polèmica, Martí de Riquer aprofità la mateixa columna del diari per assenyalar l'«escepticisme metafísic» tardomedieval —present en l'occamisme, en el *Sermó* de Bernat Metge, en el *Llibre de les creatures* de Ramon Sibiuda— com un dels fets que haurien desfet l'escolàstica i preparat el Renaixement (Riquer 1935a, 1935b, 1935c). El terme *escepticisme*, l'ambivalència del qual havia motivat en bona mesura la reacció d'Esquerra, serà finalment definit al seu vocabulari literari: «Doctrina de ciertos filósofos antiguos y modernos, que consiste en afirmar que la verdad no existe, o que el hombre es incapaz de conocerla caso de que exista». Però també en dona una segona accepció: «Incredulidad o duda acerca de la verdad o eficacia de alguna cosa; úsase principalmente para la incredulidad exagerada o afectada» (Esquerra 1938: 128).

En el darrer sentit trobem apropiada aquesta qualitat en tres dels autors més admirats i referencials al llarg de la seva producció periodística i assagística: Montaigne, Saint-Évremond i Thomas More. Si del primer fa notar una posició incrèdula que li permet parlar sense enfarfec i criticar no tant la religió catòlica com la ciència mèdica del seu temps, del segon remarca l'escepticisme contra els prejudicis nacionals dels seus contemporanis, actituds que els permeten jutjar les coses, en especial l'alteritat, de manera equànime. Quant a l'escriptor anglès, beatificat pel maig de 1935, Esquerra considera el caràcter escèptic que el porta a denunciar els abusos de l'Estat modern a *Utopia*, llibre que traduirà directament del llatí el 1937. Fins i tot en el *Brave New*

World d'Aldous Huxley, altrament discutit per raons d'ordre moral, el crític hi troba la perfecta exposició novel·lada de la distopia d'un món finalment dominat per una oligarquia tecnològica (Molla 2015: 239-251). És aquest l'escepticisme lúcid, el que va contra una ciència sense arrels que nega l'espiritualitat. El que és inadmissible per a Esquerra és equiparar aquest concepte al de Renaixement en el sentit de lliure pensament, una noció distinta que entén com a «doctrina que reclama para la razón individual independencia absoluta de todo criterio sobrenatural en materia religiosa» (Esquerra 1938: 182). L'escepticisme, almenys al principi del fenomen renaixentista, no pot significar un trencament amb l'esperit religiós de l'edat mitjana, perquè durant tot el període medieval ja n'hi havia hagut, d'escepticisme, en forma de sàtires anticlericals contra la mala praxi dels frares i perquè, tal com recull al segon volum d'*Iniciación a la literatura*, la reacció contra les formes culturals anteriors al Renaixement inclou «el deseo de llegar a la pura verdad y a la pura justicia, de retornar a la fe religiosa primitiva, suprimiendo abusos y prescindiendo de formulismos inútiles» (Esquerra 1937: II, 9). La cultura clàssica no era desconeguda abans del segle xv i l'humanisme filoclàssic fou en realitat «un movimiento espiritual, crítico y combativo, como lo demuestra la oposición que halló en ciertos medios universitarios de la Europa occidental» (1937: II, 10).

Ramon Esquerra tenia preparades dues respostes més on tancava la polèmica amb Manuel Cruells, però per algun motiu no es van arribar a publicar. En aquests manuscrits, titulats «Entorn del concepte d'humanisme com a mesura» (1935k) i «Síntesi d'unes opinions divergents sobre el Renaixement» (1935l), recapitula els seus arguments en tres punts: 1) el Renaixement és un fenomen complex que no apareix sobtadament sinó que coexisteix durant molt temps amb la cultura de l'edat mitjana —moral i dogma són elements independents al llarg de tots dos períodes—; 2) l'humanisme no és sinònim d'*escepticisme* i *lliure pensament*, sinó una necessitat de renovar la cultura i l'esperit religiós que s'havia deformat —la secularització i aplicació dels mètodes crítics de la filologia humanística a les ciències i fins a les sagrades escriptures és perfectament compatible amb la religió—, i 3) la tolerància no era una virtut ni dels humanistes ni molt menys de l'època.

Superades les interpretacions romàntiques derivades de Burckhardt, que amb la seva idealització del Renaixement italià oposat al món medieval havia arribat a captivar els noucentistes catalans, com Carles Riba (Malé 2003: 147-149), la posició que pren Esquerra sobre el significat i la periodització d'aquesta època es podria considerar moderna en termes generals. Més que una brusca ruptura amb l'edat mitjana, i més enllà de projeccions esquemàtiques centrades a exagerar la importància donada a l'ésser humà durant el període, el Renaixement hauria continuat abordant unes

mateixes qüestions —els temes religiosos tradicionals en la pintura renaixentista en són un exemple— i, de manera progressiva, hauria pres consciència d'un canvi d'estil en les arts i obtingut, més endavant, resultats rellevants en el camp científic (Gombrich 1974: 33-35). En paraules de Lola Badia, «l'humanisme del segle xv significa una renovació de la metodologia filològica d'aproximació al llegat clàssic, una visió que va introduir canvis profunds en la cultura europea a través de l'adquisició d'un nou sentit crític i d'unes eines eficaces d'anàlisi textual» (Badia 2013: 22). Però Esquerra, que en d'altres escrits no deixa de remarcar la importància de la impremta en la difusió de les noves idees, l'interès pel progrés tècnic i l'establiment gradual de llengües vulgars i estats nacionals, aprofita també per contraposar l'humanisme erasmí amb l'artífex del cisma religiós. Luter, a la llum de les bases exposades pel crític, era en realitat un «teòleg furiós», profundament «nacionalista i més intolerant que qualsevol ortodox», el moviment del qual fou «de tipus medieval i antihumanístic» perquè predicava la lliure interpretació de la Bíblia mentre exigia imposar les seves interpretacions teològiques (Esquerra 1935l: 14-15).

La contundència dels adjectius té a veure encara amb la necessitat de contrarestar l'opinió de Cruells —que com a exemple del nou esperit renaixentista havia acompanyat el seu segon text, no per atzar, amb el retrat del reformador alemany— i recolzen sobretot en els llibres *Luter* (1934), de Frantz Funck-Brentano, i *Érasme* (1935), de Camille Théodore Quoniam. Pel novembre del mateix any, aquest cop des de *La Veu de Catalunya*, reprendrà la dicotomia d'ambdues figures: «Luter, teòleg desfermat, portat del seu temperament i en plena exaltació nacionalista, trenca amb Roma i fa seu tot un programa netament herètic». L'humanista neerlandès, en canvi, mira de conciliar les parts perquè «preveu un seguit de complicacions funestes per a l'esdevenidor d'Europa», fins que —de manera encertada i catòlica— ha de prendre partit seguint la seva llibertat de consciència (Esquerra 1935j). L'admiració per l'autor dels *Adagia* és tan gran, que ja el 1929, a la revista universitària *Ginesta* —en la que suposa la seva primera reflexió sobre el tema— ja l'erigeix en el definidor d'una època en què «es posen en contacte l'esperit medieval ja refinat i l'esperit clàssic de la Renaixença», també pel que fa a la recuperació i posterior desenvolupament de l'humor des de l'antiguitat grecollatina (Esquerra 1929: 75-76).

En la mateixa línia, en un altre dels textos no publicats però que podem ubicar pel juliol de 1936, també parla d'Erasmé i la seva època «a quatre-cents anys de distància». El manuscrit de cent vint-i-dues quartilles, sense títol i conservat al Fons Ramon Esquerra de la Biblioteca de Catalunya, és dividit en uns epígrafs que bé podrien definir els seus propis valors: humanisme, europeisme, pedagogia i llibertat de pensament. Per damunt de tot, hi exposa l'admiració pel «representant i cabdill de l'humanisme

militant» —expressió que farà servir sense detenir-s'hi a *Vocabulario literario* i que de ben segur treu del llibre de Quoniam—, ja sigui per editar els clàssics, traduir el Nou Testament o escriure gramàtiques, diccionaris, tractats de pedagogia i de moral en un llatí perfecte. Sobre aquest darrer punt, i per les mateixes dates, Esquerra (1936b) apunta a la premsa la necessitat d'un millor ensenyament de la llengua de Ciceró:

L'estudi del llatí es troba en tots els plans d'estudis d'ensenyament secundari de tots els països. Arreu també és ensenyat d'una manera rutinària i mecànica, de forma que esdevé una tortura per als pobres deixebles que no saben exactament quin interès pot tenir la llengua ni per què podria servir-los. Ningú no els ha ensenyat que Roma hagués estat una cosa tan real com Nova York, per exemple, i que els problemes de la política romana, el seu imperialisme, tinguessin semblances amb els contemporanis nostres.

La comparació amb el present és habitual també en aquest estudi inèdit: si en el Renaixement «es forja una cultura de la qual tots plegats en som fills» (Esquerra 1936e: 23-24), en Erasme «el seu desig de renovació, d'adaptació de les formes culturals a les necessitats de l'hora, conseqüència de la consideració desinteressada per part seva de l'espectacle del seu temps, el col·loca ben a prop de nosaltres que sentim d'una manera imperiosa i preciosa una idèntica necessitat de readaptació» (1936e: 122).

El desig de renovació, doncs, determina el canvi d'una posició purament erudita a la d'un humanisme militant i fonamenta en gran part l'acció de Geert Geerts, una acció que tal com ho entén el crític català significa europeisme. Relacionada amb l'exaltació del lliure desenvolupament de l'individu —propòsit pedagògic que veu palpable en els grans humanistes, fins als epígons com Montaigne—, aquesta dimensió europea d'Erasme es basteix en els seus pelegrinatges pel continent i en la seva copiosa correspondència perquè, com escriu Esquerra, no només li permeteren establir contactes amb les grans personalitats de l'època, sinó «conèixer exactament tots els esdeveniments europeus amb la precisió periodística» (1936e: 72-73). Aquest coneixement i la independència de pensament fan de l'autor d'*Elogi de la follia* «l'arquetipus de l'humanista del Renaixement», tant per «mantenir fins als seus darrers moments la seva llibertat d'acció espiritual» com per ser responsable d'una obra polièdrica amb «materials abundantíssims per defensar les tesis més oposades» (1936e: 3-5). Al ressò de la divergència de parers amb Cruells de feia un any, hi ha també un aprofundiment i afinació del seu judici sobre l'humanisme. Per tal de comprendre Erasme en tota la seva complexitat, Esquerra palesa la seva integració, ja sistemàtica el 1936, al mètode comparatista acadèmic i, com havia demanat amb Goethe i amb molts altres escriptors, proposa elaborar una *síntesi* que agrupi totes les aproximacions que se n'havien escrit fins aleshores (Esquerra 1936e: 5-7):

Certament la personalitat de l'humanista ofereix fesomies diverses segons el punt de vista que pren qui vulgui considerar-lo. És com les muntanyes. Segons la posició de l'espectador són ermes o frondoses, predominen en elles els tons verds o els grisos. Però la muntanya és possiblement tot allò. Podem, doncs, tenir-ne visions fragmentàries, certes totes i divergents, oposades. Cal considerar tots els seus aspectes i reunir les diverses opinions limitades. El resultat, síntesi de totes elles, serà la realitat.

I a la biografia de Quoniam, hi afegeix la de Stefan Zweig. L'obra de tots dos, diu, ha de ser la base a partir de la qual cal estudiar Erasme. Poc abans, des d'*El Matí* i *La Veu de Catalunya*, n'havia raonat els motius: són autors que volen recuperar el valor humà que la distància històrica havia fossilitzat, acció difícil perquè «Erasme, malgrat les biografies i els estudis monogràfics, s'esmuny sempre com una anguila» (Esquerra 1935i). Particularment, en el llibre de l'historiador francès, «l'erudició ha estat superada per un excel·lent sentit dels problemes vitals que planteja la vida de l'humanista holandès» (Esquerra 1935j). D'altra banda, tot i reconèixer que les biografies de Zweig i Quoniam poden acabar sent una apologia de l'home europeu que hi ha en Erasme, el crític no rebutja aquesta mena d'interpretacions si el resultat final no fa perdre l'interès que mereix el biografiat. A més, troba que l'escriptor vienès —el biògraf que més ressenya a la premsa malgrat no incloure'l sinó de passada a *Lectures europees* i a *Iniciación a la literatura*— és el contrapunt perfecte, per fixar-se no tant en el problema de consciència espiritual d'Erasme sinó en la seva posició com a intel·lectual europeu al capdavant de tot un llinatge de pensadors escèptics i llibertaris —Montaigne, Spinoza, i també Diderot, Voltaire, Lessing.

Màxim representant de la «biografia mixta d'assaig crític» (Esquerra 1932), punt i a part d'un gènere que fa evolucionar en «biografies criticopsicològiques» (Esquerra 1935a), l'autor de *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* (1934, llegida en traducció castellana de l'editorial Juventud el 1935) fixa un temperament per fer comprendre al lector l'excepcionalitat del personatge, reflex de la seva pròpia neutralitat, indecisió i alhora pacifisme davant l'ascens del nazisme. Esquerra ho resumeix amb lucidesa: «Breu: un Erasme molt semblant al seu biògraf Zweig», i profèticament afegeix: «I aquest voler defugir el compromís és, precisament, la causa de la seva tragèdia, que és, en el fons, la de tot intel·lectual en moments de tempesta» (Esquerra 1935i). En esclatar la Guerra Civil, el seu interès per Zweig —a l'igual d'Erasme— no deixa de créixer i n'escriu articles que només arribaran a ser publicats de manera parcial. Quedà al calaix un manuscrit titulat «Nuevas *Vidas paralelas*», pensat potser per a la revista de bibliografia *Apolo*, on identifica l'ascendent del caràcter psicològic de les seves trilogies biogràfiques en les *Vides paralelas* de Plutarc. Si l'assagista de Queronea emparellava un personatge grec amb un de romà per fer-ne una *synkrisis* final, el de Viena usa «el

método plutarquiano», la comparació, per reconstruir «las almas de algunos grandes creadores de la época moderna». Esquerra (s.d.: 5-7) hi sembla admetre l'examen de les qüestions passades en relació a les perspectives presents:

Así Plutarco se nos presenta como el creador de un género que hoy alcanza una extrema popularidad: la biografía psicológica. El pasado visto a través de los retratos a la manera de Plutarco tiene un valor de cosa viva, rarísimo en las historias generales. De aquí su éxito, en unos momentos en que todos gustamos de hallar en la historia un reflejo de nuestros anhelos e inquietudes actuales.

4. EL NOU HUMANITARISME

Les constants referències al present —condicionades en part per adreçar-se des de la premsa a un públic vast— en la interpretació dels textos literaris i els processos culturals en què s'inscriuen no deixen d'incloure un cert presentisme, en el sentit d'entendre una obra o uns fets des del context geogràfic i temporal en què es consumeix (Gajowski 2010: 675). Si l'humanisme renaixentista dialoga amb el món antic, l'Europa d'entreguerres projecta els seus anhels i inquietuds, com diu Esquerra, en l'examen de l'època moderna, fins al punt d'assignar a l'historiador el paper de profeta. Els vaticinis de Berdiàiev, entre d'altres, són per al crític barceloní els que aporten la solució racional i estratègica més adequada a una crisi que tindria el seu reflex al tombant del segle XVII al XVIII. L'ascendent de Paul Hazard en autors de gran tendència comparatista com Ramon Esquerra és decisiu i ajuda a entendre el mapa ètic i filosòfic que acabarà confegint. L'assaig que li dedica a *Criterion* coincideix amb la discussió amb Manuel Cruells, el conflicte amb la nova direcció d'*El Matí* i el retorn de les col·laboracions en aquesta revista, que tindran continuïtat el 1936 amb cinc articles més sobre Montaigne i, en general, la literatura i filosofia dels segles XVI, XVII i XVIII. L'elogi cap a Hazard i el seu assaig polític rau en el fet d'explicar amb un estil planer «l'aspecte humà del problema», que vol dir com van reaccionar les persones de l'època davant l'ascens del racionalisme, els resultats dels quals «constitueixen tota la història contemporània, fins i tot la que estem vivint», perquè «tota la complicació dels problemes actuals no és altra cosa que la resultant de les últimes conseqüències d'aquella crisi europea de què ens parla Mr. Hazard en el seu llibre» (Esquerra 1935d: 106).

La degradació de l'humanisme renaixentista no només és la base dels «problemes actuals» sinó també de la perversió del mateix terme, en aplicar-li un sentit racional i no religiós que no tindria res a veure amb el seu valor original o en associar-lo amb les diverses orientacions ideològiques de les primeres dècades del segle XX. Els anys

immediatament anteriors a la Guerra Civil són plens de comentaris a la premsa entorn d'un concepte que, en paral·lel a la idea generalment acceptada de renaixement literari i artístic del segle XVI, ha estat adequat, «*sub specie aeternitatis*, a posicions filosòfiques inspirades pel cristianisme, a actituds vitals compromeses amb els valors d'una moral social combativa, o a la dedicació compartida a les belles lletres i a la militància patriòtica» (Badia 2013: 22-23). D'aquesta manera, diversos autors en parlen profusament per atorgar-li un sentit cristià o vincular-lo al cristianisme. Per exemple, pel novembre de 1934 Joan Estelrich advocava des del Conferentia Club per l'humanisme «integral, totalitari», entès «com a conservació i renovació constants» (Estelrich 1934a), i publicava al setmanari *Després* l'article titulat «Per un humanisme espiritualista», on proposava superar la «crisi espiritual» provocada per «la mecanització del món modern» amb la recuperació i ampliació de la cultura grecollatina al costat de «l'experiència cristiana i els resultats de les altres cultures». Seguint Curtius, segons el qual l'humanisme ha de ser per força «sensual i espiritual, filològic i musical, creient i polític», Estelrich proposava que l'«humanisme novell» fes de nexa entre cultura i creença per a satisfer per fi l'ànima contemporània (Estelrich 1934b).

L'octubre de 1935, Manuel de Montoliu defensava des del seu «Breviari crític» que «[l]l'únic humanisme sa és el que té fonaments no solament en les literatures clàssiques sinó també en l'esperit cristià», fórmula que ja havia demostrat «[l]a gloriosa trinitat dels darrers grans humanistes que brillaren en la cultura europea, Erasme, Lluís Vives i Tomàs Morus» (Montoliu 1935). Encara al gener del mateix any, l'escriptor i canonge Carles Cardó havia impartit una conferència on associava el procés de laïcització de la cultura, i la progressiva hostilitat de la ciència contra la teologia, amb la confluència de dos corrents aparentment contraris: el luteranisme i, derivat d'aquest malgrat el seu pretext purificador, el cartesianisme. Cardó, autor dels mots de presentació d'*El Matí*, afirmava que «així com la ciència del Renaixement fou un humanisme, la ciència de l'Edat Mitjana era un divanisme», el gran exponent del qual és Tomàs d'Aquino (Cardó 1935). Esquerra, però, preferia no manllevar la pàtina cristiana al concepte d'humanisme i sempre el separava del d'humanitarisme. Així ho feia també Agustí Esclasans, per exemple, en acusar els escriptors de postguerra de manca d'espiritualitat: «Avui podríem ja afirmar, sense por d'errar-nos, que l'humanisme ha degenerat en humanitarisme. Al llarg dels segles, hem passat de la puresa intel·lectual d'un Marsilio Ficino i d'un Desideri Erasme a la impuresa demagògica (ja ens entenem) d'un Jean Jacques Rousseau i d'un Karl Marx» (Esclasans 1935). O també l'emprava J. V. Foix, quan afirmava que la posició intel·lectual de Julien Benda no accepta «ni l'humanisme hitlerià, ni el fals, segons ell, humanisme clàssic dels monàrquics addictes a Maurras», ni tampoc el «defensat pel grup de simpatitzants a

un Moscou ideal», és a dir, l'«humanitarisme comunista, contra el totalitarisme social» (Foix 1935).

El concepte d'humanisme, doncs, sembla reservat al període historiogràfic o bé al desig d'un nou humanisme, contemporani, que cal continuar potenciant amb els valors clàssics i cristians. L'humanitarisme, per contra, s'acostumava a referir a l'acció social i política del moment, i és un mot que apareix constantment al llarg dels anys trenta en la crònica política de la majoria de capçaleres catalanes. El seu significat és ambigu, tot i que la connotació positiva és més aviat escassa. Diaris com *La Humanitat* i *La Publicitat* el relacionaven amb un esperit solidari i científic, de pietat envers les classes econòmiques més febles i d'assistència als malalts de qualsevol signe ideològic, propi dels partits genuïnament d'esquerres. Amb l'esclat de la Guerra Civil i la confiscació dels diaris, el vocable passarà a ser invariablement positiu a tot arreu enfront de la «barbàrie feixista». Però als anys d'avantguerra, la connotació pejorativa hi era ben present, per ser considerat un terme vague, romàntic, paternalista, un «humanisme babau» (Gassol 1935) que servia a molts articulistes i editorials per desemascarar les accions aparentment altruistes de l'adversari polític, que disfressades de progressisme i drets humans contenien, per ells, un estratagema antiespiritual, anticatòlic i fins antihumanístic. Alguns hi veien una excusa de la fam colonitzadora dels països europeus a l'Àfrica (Gassol 1930) i de la hipocresia humanitària nord-americana a l'hora de bombardejar ciutats estrangeres, perquè «el nom sagrat de la pàtria justifica tots els excessos» (Margarit 1936). Res a veure amb l'auxili humanitari promogut durant els anys vint per la Lliga de les Nacions, per exemple a favor dels refugiats i els infants supervivents del genocidi armeni.

Des d'un punt de vista cristià, l'humanitarisme s'arriba a veure com la civilització de «l'Anticrist», revestit tant del capitalisme plutocràtic com d'un «fals humanitarisme protector dels humils i els explotats» (Blanch 1932). Similar a la manipulació del mot *internacionalisme*, la premsa conservadora denunciava l'ús que en feia la «premsa bolxevic». A la violència vestida de lluita de classes (Cirera 1934), Marian Pérez-Terol alertava que la paraula encobria un nacionalisme romàntic i alhora materialista, contrari als valors humans i espirituals de l'acabada de refundar Lliga Catalana (Pérez-Terol 1933, 1934, 1935). *La Veu de Catalunya* era especialment bel·ligerant contra el terme, ja fos per aplicar-lo al «concepte paternalista de la funció del poder públic» del president del govern espanyol (s.n. 1933) com per denunciar el «fals idealisme i el fals humanitarisme amb què els predicadors de l'anarquia desorienten la nostra joventut obrera» (Gallart 1933). Josep Pla el solia fer servir per criticar la hipocresia dels partits i en particular el «misticisme vulgar», l'«humanitarisme insincer i inhumà» propiciat pel nou govern de l'Esquerra (Pla 1931), o per informar que a Rússia «les formes més

o menys desenvolupades de les utopies», socialisme i comunisme, s'anaven implantant arreu «[a]mb l'excusa de l'humanitarisme —del més fals humanitarisme» (Pla 1936).

Els que es malfien del terme, doncs, posen l'èmfasi en la geopolítica i la falsa ètica, identificant-lo amb un humanitarisme imperial desplegat des de finals del segle XVIII i, en certa manera, amb el llenguatge tecnocràtic del neohumanitarisme que es desenvoluparà després de la Segona Guerra Mundial (Barnett 2011: 7 i 105). Algunes d'aquestes crítiques emfasitzen l'atribució d'un discurs de progrés moral al marge de la religió, concomitant amb altres expressions noves sorgides del període d'entreguerres com *humanitat* i *comunitat internacional* (Barnett 2011: 94). El mateix Ramon Esquerra, reflexionant sobre els pensadors contemporanis, ironitzava sobre la retòrica del nou llenguatge i el mer examen de símptomes: «Quan arriba l'hora de proposar solucions, d'encarar-se amb el futur, es recorre sempre als grans mots. Cooperació internacional és el preferit» (Esquerra 1933d). En la crítica purament literària, també l'utilitzava per definir el sentit d'algunes novel·les considerades de tendència socialista, com *Ann Vickers*, de Sinclair Lewis, que narra «la història d'una dona, de la classe mitjana americana, empeltada d'humanitarisme i amb vel·leitats intel·lectuals» (Esquerra 1933c). El crític s'adonava que, si bé les «temptatives d'incorporar la literatura als elements de propaganda nazi no serà favorable a les lletres alemanyes, com no ho ha estat el feixisme per a la literatura italiana» (Esquerra 1934), la novel·la «socialitzant» era llegida en canvi per «tot un gros públic de filiació marxista i humanitarista» (Esquerra 1933e). La sospita d'un estatisme enclòs en paraules que podien sonar bé s'alimentava tant del prejudici com de l'observació de la realitat immediata, que al seu parer mostrava la substitució final de la cultura humanística original per l'adoració de les ideologies i pràctiques totalitàries que imposaven els Estats, contràries al desitjable acord moral d'Europa. Una substitució de la civilització cristiana que podia fer perdre el somni de la unitat per sempre més, i que mostrava un parer ben proper a la pregunta que el periodista René Leyvraz llançava l'estiu de 1935 des de les pàgines d'*El Matí*: «¿Aquesta magnífica herència de fe i de civilització la deixarem naufragar en la barbàrie? ¿Abdicarem davant del bolxevisme o del racisme? ¿Esdevindrem esclaus d'un Cèsar de dreta o d'esquerra?» (Leyvraz 1935).

5. COMPROMÍS I BARBÀRIE, A MANERA DE CONCLUSIÓ

La defensa de l'humanisme renaixentista i militant que Ramon Esquerra atribuïa a l'actitud d'Erasme o Thomas More no era aliena a la projecció de les seves inquietuds per l'esdevenidor. Més enllà d'una copiosa tasca com a comparatista, traductor,

historiador de la literatura, crític d'art i exegeta de les novetats novel·lístiques estrangeres, l'humanisme d'entreguerres d'intel·lectuals com Esquerra es reflecteix també en l'atenció dedicada al públic de masses, com ara l'advocació per edicions econòmiques i la vulgarització dels clàssics, sense oblidar la tasca docent com a professor de llengua i literatura a l'Institut Francès i a l'Institut-Escola de la Generalitat fins al 1937. A partir d'aleshores, exercirà la seva pròpia polimatia amb tasques al servei de la Generalitat de Catalunya durant la Guerra Civil, ja sigui treballant com a economista a l'Oficina d'Estudis de Reconstrucció Econòmica de Postguerra —dirigida per l'aleshores conseller en cap Josep Tarradellas, des d'on es pretenia crear un arxiu de dades econòmiques un cop s'acabés la guerra—, o ja sigui amb la redacció d'un *Cursillo sanitario* sobre els símptomes i les atencions d'urgència necessàries davant d'un possible atac amb gasos tòxics contra la població, destinat a complementar la feina dels Serveis «Z» de la Junta de Defensa Passiva de la Població Civil. Frustrada la seva intenció d'exiliar-se per ensenyar en alguna universitat nord-americana, al principi de 1938 va demanar afiliar-se com a membre corresponsal a l'associació Porza, entitat internacional que denunciava els règims totalitaristes i promovia el pacifisme i l'humanisme europeu amb el contacte entre artistes i intel·lectuals d'arreu del continent (Le Boeuf 2006: 61). Pel desembre del mateix any, setmanes abans de l'entrada de les tropes franquistes a Barcelona, Ramon Esquerra es va incorporar a la 100a Brigada Mixta de l'exèrcit republicà per lluitar al front d'Artesa de Segre davant l'ofensiva sobre Catalunya, el darrer compromís de l'intel·lectual en moments de tempesta.

Manuel Cruells, a *La societat catalana durant la guerra civil* (1978: 279), recorda que en aquella última escomesa l'aviació franquista no va respectar el dia de Nadal i arrasà les Terres de Ponent. Cruells, actiu des del primer dia de guerra per la seva militància a Estat Català, mobilitzat als fronts d'Aragó i de València, detingut i exiliat diverses vegades i finalment dedicat a la lluita antifranquista, serà molt crític amb la persecució religiosa a Catalunya comesa durant el conflicte bèl·lic. En una anàlisi de les diverses tendències intel·lectuals dels anys trenta, reconeixerà la «línia de renovació profunda» del «moviment catòlic progressista» i del seu principal òrgan de premsa que, «entre altres publicacions i revistes de categoria, era el diari *El Matí*» (Cruells 1978: 48-49). Pel juny de 1939, des de l'exili de Montpeller, escriurà un article per a la bonaerena *Ressorgiment* titulat «La joventut catalana i els corrents humanístics europeus», en el qual semblen ressonar les paraules d'un debat entre periodistes i pensadors que el nou totalitarisme havia espinolat. L'experiència de la guerra el fa rebutjar tant «l'absorció refinada del comunisme i del feixisme» com «la tirania analfabeta, bàrbara, de l'anarquisme»: «els corrents polítics materialistes actuals, els quals, al servei sempre del fet cesarista, han intentat desfigurar, mistificar el millor de

l'ànima catalana». L'esperança de Cruells, a més de la que expressa en aquest escrit pel «retorn a la Renaixença de Mounier i el desig d'humanisme integral de Maritain», era la reacció i el «retorn a l'espiritualitat» de la joventut europea, de qui esperava que fos «el motiu d'esllavissada de tots els sistemes totalitaris que actualment emparen i protegeixen la gran injustícia que sofreix el meu poble» (Cruells 1939: 4472-4473). El franquisme triomfant, però, seria el prolegomen d'una Segona Guerra Mundial que va comportar cinquanta milions de morts. Després, en les primeres Rencontres Internationales celebrades a Ginebra al setembre de 1946, diversos intel·lectuals europeus de renom —molts d'ells citats anteriorment en les publicacions periòdiques catalanes— es reuniren per parlar sobre les possibles solucions per a la crisi d'Europa. La majoria identificaren l'existència d'un «esperit europeu» fonamentat en el cristianisme i l'humanisme per sobre dels particularismes nacionals, estatals o geogràfics, autèntics culpables de la conflagració i la runa. Julien Benda, nota discordant, negava que fins aleshores hi hagués hagut mai una consciència espiritual europea compartida i, amb una sèrie de reformes que pretenien reinterpretar la història i la contribució de la cristiandat medieval, apostava per començar a construir-la (Benda 1947: 18-21).

GUILLEM MOLLA

University of Massachusetts Amherst

gmolla@umass.edu

ORCID 0000-0002-4803-3608

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- [s.n.] (1930) «L'únic remei», *El Matí*, 28 juliol, p. 8.
- [s.n.] (1933) «El discurs del senyor Azaña», *La Veu de Catalunya*, 17 febrer, p. 1.
- [s.n.] (1934) «L'estatisme: heus ací l'enemic», *El Matí*, 20 abril, p. 8.
- BADIA, L. (1980) «L'“humanisme català”: Formació i crisi d'un concepte historiogràfic», dins J. Bruguera i J. Massot i Muntaner (ed.), *Actes del cinquè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Andorra, 1-6 d'octubre de 1979*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 41-70.
- (2013) «Entre en Bernat Metge i la Bernat Metge: Apunts sobre la recepció de l'autor de *Lo Somni*», dins *Bernat Metge In Memoriam, en el sisè centenari de la seva mort*, Barcelona/Girona, Publicacions del Narpan, p. 17-28. [<https://www.narpan.net/ben/Bernat%20Metge%202013%20Cat.pdf>], consultat el 8 de juny de 2020.]

- BARNETT, M. (2011) *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*, Ithaca, Cornell University Press, p. 7.
- BATLLORI, M. (1990) «Introducció», dins J. Rubió i Balaguer, *Humanisme i Renaixement*, Barcelona, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 5-19.
- BENDA, J. (1935) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 356, 12 desembre, p. 1 i 8 (p. 8).
- (1947) «Conférence tenue lors des Rencontres Internationales de Genève le 2 septembre 1946», dins J. Benda, F. Flora, J. R. Salis, G. Guehenno, D. Rougemont, G. Lukacs, S. Spender, G. Bernanos, K. Jaspers, *L'esprit européen: Textes in-extenso des conférences et des entretiens*, Neuchâtel, Baconnière, p. 11-36. [http://palimpsestes.fr/textes_philo/jaspers/rencontres.pdf], consultat el 15 de gener de 2020.]
- BILBENY, N. (1988) *La ideologia nacionalista a Catalunya*, Barcelona, Laia.
- BLANCH I BOÉS, J. (1932) «Civilització cristiana», *Catalunya Social*, 595, 24 desembre, p. 862-863.
- CAPDEVILA, J. M. (1933) «¿On ens portaria l'estatisme?», *El Matí*, 18 febrer, p. 8.
- CARDÓ, Carles (1935) «La conferència del Dr. Carles Cardó, prev.», *Flama*, 152, 25 gener, p. 8.
- CARRERAS ARES, J. J. (2004) «Edad media, instrucciones de uso», dins E. Nicolás, J. A. Gómez (ed.), *Miradas a la historia: Reflexiones historiográficas en recuerdo de Miguel Rodríguez Llopis*, Múrcia, Universidad de Murcia / Aula Debate, p. 15-28.
- CARRERES I PÉRA, J. (2003) *Josep Maria Capdevila. Ideari i poètica*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- CHESTERTON, G. K. (1929) «L'Estat, infal·lible», *El Matí*, 13 setembre, p. 1.
- CIRERA I SOLER, J. (1934) «Violència», *El Temps*, 5, 10 febrer, p. 3.
- COLL-VINENT, S. (2018) «Joan Estelrich, entre l'humanisme i el comparatisme», dins A. Martí Monterde i T. Rosell Nicolás (ed.), *Comparatistes sense comparatisme. La Literatura comparada a Catalunya*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 99-110.
- CRUELLES, M. (1933a) «En el VII centenari de la naixença de Ramon Llull», *Nosaltres Sols*, 20 maig, p. 3
- (1933b) «*El Compromís de Casp*, del P. Miquel d'Esplugues», *Nosaltres Sols!*, 10 juny, p. 1.
- (1934a) «Pere III, orador», *La Publicitat*, 19 maig, p. 2.
- (1934b) «25 juny 1412: El Compromís de Casp», *La Publicitat*, 24 juny, p. 3.
- (1934c) «*L'humanisme català*, per Martí de Riquer», *La Publicitat*, 9 agost, p. 2.
- (1934d) «L'humanisme: Un diàleg Rubió-Piquer, I», *La Publicitat [Mirador]*, 7 desembre, p. 2.
- (1934e) «L'humanisme: Un diàleg Rubió-Piquer, II», *La Publicitat [Mirador]*, 21 desembre, p. 2.

- (1935a) «Jordi de Sant Jordi, a cura de Martí de Riquer», *La Publicitat*, 15 gener, p. 4.
- (1935b) «Com cal estudiar el Renaixement», *La Publicitat*, 20 febrer, p. 4.
- (1935c) «El Renaixement i les lluites religioses», *La Publicitat*, 24 abril, p. 4.
- (1939) «La joventut catalana i els corrents humanístics», *Ressorgiment*, 277, agost, p. 4472-4473.
- (1978) *La societat catalana durant la guerra civil: Crònica d'un periodista polític*, Barcelona, EDHASA.
- DUHAMEL, G. (1935) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 358, 26 desembre, p. 1.
- ESCLASANS, A. (1935) «Elogi de la torre de vori», *La Veu de Catalunya*, 16 novembre, p. 8.
- ESQUERRA, R. (1929) «Notes sobre l'humorisme», *Ginesta*, 3, març, p. 74-77.
- (1932) «Freud vist per Stefan Zweig», *El Matí*, 18 juny, p. 7
- (1933a) «Maurois i la crisi de l'època», *Mirador*, 1 juny, p. 6.
- (1933b) «Nicolau Berdiaeff i la seva Edat Mitjana», *El Matí*, 9 juny, p. 9.
- (1933c) «Dones, idees i presons», *La Veu de Catalunya*, 9 juny, p. 14.
- (1933d) «La crisi de l'època», *Mirador*, 22 juny, p. 6.
- (1933e) «Ivan Bunin, Premi Nobel 1933», *El Matí*, 1 desembre, p. 8.
- (1934) «Una novel·la dels sense treball», *El Matí*, 23 desembre, p. 13.
- (1935a) «Tres autors biografiats», *La Veu de Catalunya*, 12 març, p. 8
- (1935b) «Erasmus o l'humanista», *La Publicitat*, 19 març, p. 4.
- (1935c) «Bakunin, per Viatxeslov Polonski», *La Publicitat*, 3 maig, p. 4.
- (1935d) «Una crisi de la consciència europea (1680-1715): Descartes-Locke-Spinoza», *Criterion*, 39, abril-juny, p. 105-115.
- [E. Clivillés] (1935e) «Raimundo Lulio, de Lorenzo Riber», *El Matí*, 2 agost, p. 6.
- (1935f) «Martí de Riquer i la història de la literatura catalana», *El Matí*, 14 setembre, p. 7.
- [E. Clivillés] (1935g) «*El príncep Carles de Viana*, per Manuel Cruells», *El Matí*, 16 octubre, p. 9.
- [E. Clivillés] (1935h) «Llibres napoleònics», *El Matí*, 11 novembre, p. 8.
- [E. Clivillés] (1935i) «Opinions sobre Erasmus», *El Matí*, 21 novembre, p. 9.
- (1935j) «Erasmus i la seva tragèdia», *La Veu de Catalunya*, 28 novembre, p. 8.
- (1935k) «Entorn del concepte d'humanisme com a mesura», manuscrit inèdit, Fons Ramon Esquerra, Biblioteca de Catalunya.
- (1935l) «Síntesi d'unes opinions divergents sobre el Renaixement», manuscrit inèdit, Fons Ramon Esquerra, Biblioteca de Catalunya.
- (1936a) «Consciència de crisi», dins R. Esquerra, *Lectures europees*, Barcelona, Publicacions de La Revista, p. 163-179.

- (1936b) «Roma i nosaltres», *La Veu de Catalunya*, 14 març 1936, p. 7.
- (1936c) «Les publicacions de “La Revista”: Goethe a Catalunya», *La Publicitat*, 21 març, p. 2.
- (1936d) «Una síntesi del romanticisme espanyol», *Mirador*, 27 agost, p. 6.
- (1936e) «[La nit de l'onze al dotze de juliol de 1536...]», manuscrit inèdit, Fons Ramon Esquerra, Biblioteca de Catalunya.
- (1937) *Iniciación a la literatura*, Barcelona, Apolo, 3 vol.
- (1938) *Vocabulario literario*, Barcelona, Apolo.
- (s.d.) «Nuevas *Vidas paralelas*», manuscrit inèdit, Fons Ramon Esquerra, Biblioteca de Catalunya.
- ESTELRICH, J. (1934a) «“Hermes, missatger dels déus”: Conferència de Joan Estelrich», *La Veu de Catalunya*, 16 novembre, p. 6.
- (1934b) «Per un humanisme espiritualista», *Després*, 6, 24 novembre, p. 4.
- FOIX, J. V. [Focius] (1935) «De l'espiritual, del polític i del social», *La Publicitat*, 28 abril, p. 4.
- GAJOWSKI, E. (2010) «Beyond Historicism: Presentism, Subjectivity, Politics», *Literature Compass*, VII, 8, p. 674-691.
- GALLART I FOLCH, A. (1933) «Pau material i pau moral: El trist balanç d'una revolta», *La Veu de Catalunya*, 15 desembre, p. 1.
- GASSOL, V. (1930) «Un petit Jesús negre», *Mirador*, 78, 24 juliol, p. 3.
- (1935) «La guerra sorda: El rapte del periodista Berthold Jakob», *Mirador*, 4 abril, p. 2 i 8.
- GOMBRICH, E. H. (1974) «The Renaissance—Period or Movement?», dins J. B. Trapp (ed.), *Background to the English Renaissance: Introductory Lectures*, Londres, Gary-Mills, p. 9-30.
- IRIBARREN I DONADEU, T. (2003) «Ramon Esquerra o l'altra modernitat», *Quaderns de Vallençana*, 1, juny, p. 82-91.
- (2006) «Ramon Esquerra», dins R. Esquerra, *Lectures europees*, Berga/Manresa, L'Albí & Faig, p. 13-34.
- LE BŒUF, J. (2006) *Jacques Viénot (1893-1959): Pionnier de l'esthétique industrielle en France*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- LÉVY-BRUHL, L. (1936) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 375, 23 abril, p. 1.
- LEYVRAZ, R. (1935) «L'Europa que es recerca», *El Matí*, 20 agost, p. 6.
- MALÉ, J. (2003) «L'humanisme ribià com a principi educatiu i de construcció nacional», dins R. Cabré, M. Jufresa i J. Malé (ed.), *Polis i nació. Política i literatura (1900-1939)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, p. 143-163.

- MARGARIT, F. (1936) «Després del veredict de Trenton: Qui és B. R. Hauptmann», *Mirador*, 359, 2 gener, p. 3.
- MARTÍ MONTERDE, A. (2011) *Un somni europeu: Història intel·lectual de la Literatura Comparada*, València, Publicacions de la Universitat de València.
- MAUROIS, A. (1936) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 360, 9 gener, p. 3.
- MOLLA, G. (2015) *Ramon Esquerra, geografia crítica d'un esperit comparatista*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (2018) «Ramon Esquerra, comparatista pioner», dins A. Martí Monterde i T. Rosell Nicolás (ed.), *Comparatistes sense comparatisme. La Literatura comparada a Catalunya*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 71-97.
- MONTOLIU, M. (1935) «Breviari crític: El volum cinquè de *La Sagrada Bíblia* (Fundació Bíblica Catalana)», *La Veu de Catalunya*, 20 octubre, p. 10.
- PÉREZ-TEROL, M. (1933) «El veritable perill del comunisme», *La Veu de Catalunya*, 10 agost, p. 11.
- (1934) «Experiència encoratjadora: Ha triomfat, encara, el mite», *La Veu de Catalunya*, 20 gener, p. 11.
- (1935) «Imperatius del nostre temps», *Després*, 31, 19 maig, p. 3.
- PLA, J. (1931) «La República: L'Esquerra i la situació econòmica», *La Veu de Catalunya*, 26 octubre, p. 1.
- (1936) «“No passa nunca nada”», *La Veu de Catalunya*, 26 març, p. 1.
- RICO, F. (1978) *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- RIQUER, M. (1935a) «Els poemes escèptics en la nostra literatura medieval», *La Publicitat*, 26 maig, p. 4.
- (1935b) «Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda, per M. Joan Avinyó», *La Publicitat*, 5 setembre, p. 4.
- (1935c) «Eiximenis i la civilitat», *La Publicitat*, 2 octubre, p. 4.
- ROIG-SANZ, D. (2020) «Specialisation and Institutionalisation: The Transnational Professionalisation of European Literary Criticism during the Interwar Period», *Cultural and Social History*. [DOI: 10.1080/14780038.2020.1723308]
- ROLLAND, R. (1936) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 359, 2 gener, p. 1.
- ROVIRA I VIRGILI, A. (1935) «La joventut intel·lectual catalana», *La Humanitat*, 7 agost, p. 4.
- RUBIÓ I BALAGUER, J. (1934) «Humanisme i decadència?», *Revista de Catalunya*, xv, 81, agost-setembre, p. 469-483.
- SCHUBIGER, H. (1930) «La salvació d'Occident», *El Matí*, 18 juliol, p.7.

GUILLEM MOLLA

¿Humanisme o humanitarisme? Fallida d'imponderables a l'entorn d'una discussió propedèutica entre Ramon Esquerra i Manuel Cruells

- SORIA, G. (1935) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 356, 12 desembre, p. 1.
- TEXTE, J. (2017) «Els estudis de literatura comparada a l'estranger i a França», dins J. Texte, A. Martí Monterde (ed.), S. Company i A. Torcal (trad.), *Escrits sobre literatura comparada*, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 26-44. [1893, 1a ed.]
- VALÉRY, P. (1935) «Una enquesta: Els intel·lectuals i Europa», *Mirador*, 357, 19 desembre, p. 3.