



**Núm. 74. Segona època
octubre-desembre 2002**



3 **Densitat**
Editorial

5 **Josep M. Ballarín.**
**La transmissió de
l'Evangeli**
Ramon Tremosa

7 **Formes, figures i
formacions
straussianes**
Josep Monserrat Molas

25 **ENTREVISTA**
Enric Nosàs
Raimon Terradas
Ramon Tremosa

32 **Suspens general en
les eleccions per al
XV Parlament Federal
d'Alemanya**
Valentí Popescu

34 **Espasmòdics, energè-
tics i amants de la
veritat. La poesia**
Francesc Puig

41 **NOTÍCIES DE CINEMA,
MÚSICA I LLIBRES**

Núm.
74



Revista Rellu

c/ Aragó 287, 3er, 2a. b

Tel. 93 488 09 00

Fax. 93 215 87 68

08009 Barcelona

relleu @mentamail.net

Preu: 6 €.

Butlleta de subscripció a la revista RELLEU

Desitjo rebre periòdicament la revista RELLEU a partir del núm. ■ ■

Subscripció anual (4 núm.): 18 €

Fotocopieu i retalleu aquesta
butlleta i trameteu-la a

Revista Rellu

C/ Aragó 287, 3r., 2a.b

08009 Barcelona

Nom

Cognoms

Adreça

TelèfonPoblació

Comarca

DOMICILIACIÓ DE REBUTS EN BANC o CAIXA

Sr. Director, li prego que atengui, amb càrrec al meu compte/llibreta, els rebuts
que li presentarà la Fundació Rellu.

Nom i Cognoms del titular

Nom del Banc o Caixa

Adreça de l'agència

Població

Codi Compte Client (CCC)

Entitat Oficina Control Núm. Compte

Data.....

Signatura del titular del compte o la llibreta

DENSITAT

Editorial

“*Que Catalunya sigui per endavant reconeguda com una nacionalitat o que no ho sigui, té poca importància*”. Aquesta afirmació de Carles Cardó a la seva *Meditació Catalana* (1953) pot sorprendre’ns, pot escandalitzar-nos, a tots els que ja tenim el costum de proclamar-nos nacionalistes quan convé i, massa sovint, també, quan no convé. Hom pot esperar que el seu context ens pugui orientar. El canonge vallenc segueix: “*per a un poble, ser una nacionalitat és tenir un grau superior a la simple existència, és ésser més*”. *Que un país sigui, sigui de debò, i es riurà de les denominacions externes, o les aplicarà ell mateix, car llavors serà, viurà, sentirà, entendrà, serà lliure, tindrà personalitat entre els pobles, serà una nacionalitat indiscutida. Éssent intensament ho serà més que afirmant-ho entusiastament amb les forces físiques i morals capolades*”. El que neguitejava a Cardó i pot avui neguitejar-nos a nosaltres, és la desproporció entre els entusiasmes de les afirmacions i la minsa densitat de l’esforç que les sustenta. Sovint tot passa com si la força se’ns escapés per la boca. En funció d’això l’autor de la *Nit Transparent* recorda l’any 1953 el que Prat deia quan la *Solidaritat Catalana* (1906) “*Prat de la Riba tenia més raó de la que es pensava quan escrivia que la nostra qüestió era ésser o no ésser*” i quan, en temps de l’*efervescència de la Solidaritat*, deia a Josep Pijoan, segons ens conta ell mateix: *siguem forts i després ja veurem*”. Un joc d’entusiasmes i efervescències repartit en intensitats desiguals i arbitràries, sobretot quan són únicament de paraula, i lligat, no sempre amb claredat i elegància, al dia a dia de les diferències naturals de la vida catalana és un clima que ens afebleix. La feblesa serà constant si persistim en l’hàbit de fer de la causa nacional i les modalitats possibles de concreció de les nostres aspiracions

un motiu de debat intern constant. El mateix Prat ho advertia l’any 1907: “*El caràcter integral de la causa catalana ha de ser el leif-motiv de la nostra acció. Cal reaccionar, fins a anul·lar-la, contra la tendència dels qui no hi veuen més que un problema polític i tot ho redueixen a una qüestió d’autonomia, concretada en formes definitives un segle per endavant. Al catalanisme suïcida amb què catalanistes polítics, literats, artistes, productors, pagesos, s’aïllen els uns els altres, com enemics en peu de guerra, en comptes de ser germans en comunitats d’interessos, cal oposar sempre la solidaritat entre totes les activitats, entre totes les energies catalanes. Que tots són seccions vives del cos viu de la pàtria catalana i a tots danya o aprofita el que en dany o profit de cada u d’ells es va esdevenir*”. La rotunditat de la qualificació de Prat és ben contundent i senzilla: parla de catalanisme suïcida perquè quan el que hauria d’unir-nos ens divideix s’està maltractant el que es diu defensar. Quan entusiasmes i efervescències serveixen gairebé únicament per tal de reclamar i assaltar protagonismes i llocs de preeminència en una lluita pel poder intern del que hauria de ser una comunitat viva i densa, alguna cosa de molt fonamental no està ben endreçada en la nostra vida col·lectiva.

L’elecció dels carrecs públics de regidors i parlamentaris mitjançant el sufragi universal és una bona cosa. Discoursejar sense parar no és una bona cosa. Fer fantasies diverses sobre models polítics futurs i barallar-se sobre elles és una cosa pessima.

És un tic ja universal de totes les retòriques que patim afanyar-se a proclamar junt amb la catalanitat, la modernitat de la manera de veure que es postula. Amb la qual cosa val de cada slogan i de la seva conjunció el que el filòsof americà Stanley Rosen diu de la modernitat: “*La*

gran dificultat de residir a l'època moderna ha culminat paradoxalment en la trivialitat que res no podria ser més fàcil". La trivialitat de les retòriques acostumades toparà, àdhuc en els seus actors millor intencionats, amb una clima de desconfiança general que juxtaposarà a la trivialitat el malhumor més o menys motivat. Ho deia fa poc l'economista Josep M. Muntaner i Pascual: *Hi ha crisi de confiança general*. Crisi respecte de l'honestedat de les grans empreses, pels seus endeutaments forassenyats i les seves operacions finaceres fantasma. Tothom pensa que els Bancs han pervertit la seva tasca assessora habitual d'una manera que els costarà de restablir. En conjunt, hi ha una crisi sobre la crisi. Aquestes coses fan climes sempre exagerats. Caricaturitzant enormement els trets de la situació real, si abans l'euforia era injustificada (nova economia, comptabilitat creadora) ara també ho serà la reacció catastrofista.

En les anteriors enumerades circumstàncies, que són les nostres ara, la frase de Prat de la Riba repetida per Josep Pijoan i transmesa per Carles Cardó ens pot orientar "*siguem forts i després ja veurem*".

"*Siguem forts i després ja veurem*" vol dir que allò que es contempla sempre primerament és la nostra responsabilitat i que és al nostre abast.

De tant circumstanciar la nostra situació constantment correm el risc d'aigualir-nos i esdevinir un poble sense densitat.

"*Siguem forts i després ja veurem*" vol dir, per exemple, que el Barça és un club de futbol, que el futbol és un joc i que ben jugat distreu. Que el Barça és una entitat important que cal que sigui administrada amb dignitat i eficàcia. Del que passi de més potser comença a convenir no fer-ne tanta història... després ja veurem.

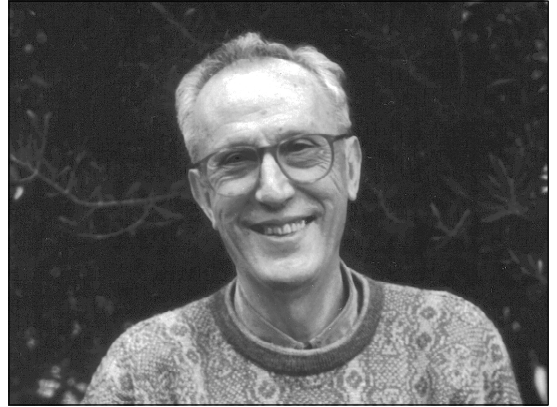
"*Siguem forts i després ja veurem*" vol dir, com un altre exemple, que l'església catalana té una missió constant i que és a les mans de tots els seus components accomplir-la.

"*Siguem forts i després ja veurem*" vol dir creure que els climes personals i els dels grups són la densitat possible de la nostra força com a responsabilitat indefugible en el present. En el present d'un silenci feiner prou desacomplexat de les cridòries mediàtiques que l'envolten; sigui en un sentit, sigui en un altre sentit cal trobar la força que podrà orientar-nos.

"*Siguem forts i després ja veurem*" vol dir *valorar bé* allò que la vida ens posa a les mans cada dia, a cada moment, creure que és aquest el combat decisiu perquè ho és. Ho és tant que en ell ens juguem la nostra densitat... l'ésser de debò que volia Carles Cardó. ●

JOSEP MARIA BALLARÍN. LA TRANSMISSIÓ DE L'EVANGELI

Ramon Tremosa



Començaré parlant de Gaudí. De Gaudí hi ha dues coses oblidades: primera, que a les seves cases s'hi viu molt bé i segona, que és inexplicable sense la seva dimensió religiosa (de la mateixa manera que Verdaguer és inexplicable sense considerar la seva condició de mossèn).

Gaudí i Verdaguer són la nostra Renaixença. Compareu Gaudí i Domènec i Montaner, compareu el Palau de la Música (o el "Círculo del Liceo") i la Pedrera. El Modernisme és una senyoreta feble que es desmaia entre coixins i li han de portar les sals per a recuperar-la, mentre que la Pedrera és una pagesa, de físic abundant i robust, que ven els seus productes a plaça.

Gaudí i Verdaguer tenen també una empenya que avui s'ha perdut. Així, en Salvador Espriu ens parla de la seva "pobra, bruta, trista i dissortada pàtria", referint-se a la Catalunya oprimida sota el franquisme, i així no es fa un país. Però quan algú a pagès o a ciutat canta la Santa Espina, així sí que es fa un país.

Max Scheler era un filòsof que m'ha ajudat molt, quan defineix tres formes de saber ("sapere"): el saber vulgar, el saber científic i el saber de salvació. Així, un exemple del primer tipus de saber seria el pagès que mira les papallones com a potencial perill per a la seva collita i les persegueix amb insecticides; un exemple del segon seria el savi que classifica totes les papallones que troba, tot clavant-les amb una agulla dins d'una vitrina; i un exemple del tercer és contemplar la papallona quan vola. Es pot concloure, per tant, que els dos primers tipus de saber no toquen la realitat de la papallona: la papallona és ella quan vola.

Jo em vaig fer capellà per a transmetre l'evangeli i, en principi, hauria de saber com es transmet l'evangeli, però precisament per això no sé com s'ha de transmetre. Ara bé, hi puc dir unes quantes coses: en primer terme cal que l'evangeli sigui un saber de salvació. Així, el millor predicador que he conegut és el meu rector a Gósol perquè es creu el que diu, i aquesta seria la primera condició, per a transmetre l'evangeli un se l'ha de creure. I després, modestament, mirar d'acomplir-lo, sabent que per la nostra condició pecadora patim les nostres degeneracions humanes.

Avui tenim una deformació de la idea de llibertat, que ve dels escolàstics de Salamanca dels segles XVI i XVII. Aquests autors diuen que "quan tens tot allò que cal per a actuar, llavors ets lliure per actuar o no actuar", que fàcilment llisca perillosament cap a la idea de que la llibertat "és fer allò que em dóna la gana". Per a Sant Agustí, en canvi, la llibertat és la possibilitat de realitzar-se com a persona, i aquesta realització és més plena quan estimes, i com més estimes més lliure ets. Així, ser capellà és fer com Juli Cèsar o Hernán Cortés quan van cremar les naus: els romans i els conqueridors castellans havien perdut la llibertat d'anar endarrera, però havien guanyat la llibertat d'anar endavant. Cal, per tant, descobrir la tremenda llibertat que suposa estar lligat.

Una segona condició per a transmetre l'evangeli és que la pau comença per un mateix i dintre de cadascú. La pau és allò que queda quan no tens res, és allò que es troba en l'últim racó de l'ànima quan sembla que no hi queda res. La

pau és, per tant, el repòs últim de l'ànima, perquè l'home és un animal essencialment contemplatiu. Parèntesi: acabada la guerra, a l'exili vaig estar en un camp de concentració, dels de debò, i puc desmentir Freud quan diu que l'últim instint o desig de l'home és sexual; us puc dir que amb la gana que teníem, si se'ns apareix Eva completament despallada amb una poma, tots ens hauríem tirat... sobre la poma.

Tanmateix, per a transmetre l'evangeli cal tenir també la gràcia de saber tornar a començar, quan sembla que ja no tens res ni et queda res. Així, un es fa persona quan se sent lligat sense remei a allò que un estima i per sempre; i quan conserva un últim racó de l'ànima amb pau i quietud, on no hi entren el coratge ni el ressentiment.

Segons que es desprèn de les cartes de Sant Pau, l'evangeli es pot resumir amb aquesta frase: "l'home va voler ser com Déu i es va perdre, però ens hem redimit perquè Déu ha volgut ser com l'home".

Per a mi, l'evangeli és com arribar a casa després d'un dia de feina feixuga, treure's les sabates i posar-se les sabatilles. A més a més, les benaurances ens donen un esquema de vida cristiana: així, la pobresa vol dir no posseir-se i sentir-se posseït pels altres, i la puresa de cor et fa veure que dins de cada persona hi ha un últim racó de bondat (mentre el psiquiatra busca dins de la consciència per allà on ets boig, el capellà quan confessa busca dins de l'ànima per allà on ets salvat: el primer pinta amb color negre i el segon amb color blanc). I la puresa de cor s'ha de buscar fins i tot en el general Franco: quan va morir, mentre altra gent brindava amb cava, jo li vaig resar un parenostre (que per cert, bona falta que li feia).

L'evangeli és també aquella frase del parenostre, la que costa més: el perdó de les culpes als altres. Cal perdonar segons l'evangeli i descuidar-se'n de cor, no pot ser que vint anys després d'haver patit una malifeta d'altri encara estiguem ressentits dins nostre i encara criem mala bava.

A l'Església jo li agraeixo dues coses: primera, haver-ne rebut el parenostre (ha fet de corretja de transmissió). I segona, ha estat l'única multinacional capaç d'aguantar-me, perquè en ella no hi ha "despido libre". Per cert, l'Església és més un conjunt de petites botigues del Sr. Esteve (les parròquies) que no pas una gran multinacional.

L'Església és més comprensiva que no sembla, però cal tenir present que en ella s'hi compleix una llei de la física, la llei de l'entropia, segons la qual l'energia mística degenera. Us en donaré un exemple semblant referit al comunisme: Marx era jueu i alemany i el seu llibre "El Capital" és un totxo del qual tothom en parla però que molt pocs han llegit, però el seu Manifest és un clam contra la injustícia social que pateixen els treballadors europeus del moment. Lenin és un asceta encara més llauna que Marx, fins al punt d'arribar a dir que "val més equivocar-se amb el partit que encertarla sol" (i això ni els jesuïtes havien arribat a dir-ho): va començar a posar així les bases de l'obediència cega al partit. I Stalin, com a bon ex-seminarista que era, va portar més enllà aquesta degeneració de l'energia mística del comunisme, fins al punt de dur aquesta obediència al partit als pitjors extrems imaginables, arribant a assassinar els discrepans de la "línia" per milions.

L'Església amb dos mil anys ha passat totes les entropies, i jo penso que l'Església ha fet el seu paper. Ha patit totes les flaqueses humanes (totes!!) i per això és l'església dels pecadors. Però ha sabut també transmetre el fonament de l'esperança: "sabem que a l'ideal evangèlic no hi arribarem mai però que maldarem sempre per tornar a començar".

Cal llegir l'evangeli amb els ulls i amb l'esperit de la infantesa, no caient gaire en els detalls dels crítics i dels exegetes, d'aquesta manera l'entendrem con un tot. I per a transmetre l'evangeli la millor manera de fer-ho és "callant" i predicant amb la vida, sense avergonyir-se de viure'l i mirant d'acceptar tothom. I que Déu hi faci més que nosaltres. ●

FORMES, FIGURES I FORMACIONS STRAUSSIANES

[“STRAUSSIANISCHE BILDUNGEN”]

A PROPÒSIT DE *RAVELSTEIN*, DE SAUL BELLOW I

PLATONISCHE KULTURKRITIK IN AMERIKA DE TILL KINZEL

Josep Monserrat Molas

1. *De les intencions implícites*. Aquest treball pretén, en primer lloc, donar compte de la darrera novel·la de Saul Bellow, *Ravelstein*, i de l'estudi de Till Kinzel *Platonische Kulturkritik in Amerika*. Procediré, després de la introducció (1), a l'anàlisi consecutiva de l'assaig d'Allan Bloom *El tancament de la ment americana* (2), de la novel·la de Saul Bellow, *Ravelstein* (3), i de l'estudi sobre Bloom de Till Kinzel, *La crítica platònica de la cultura a Amèrica* (4), per tal d'acabar amb unes consideracions sobre *eros* (5) i sobre la conferència d'Strauss dedicada a l'*educació liberal* (6). Per tal que quedi clar que allò que mou aquesta recerca és el que *en el fons* hi ha, i no pas el que pot haver del seguidisme del que és *moda*, començo extemporàniament amb una citació de Joan Crexells que em sembla que pot servir d'entrada i presentació. Deia el nostre pensador el 1924:

“Contra el cant de sirena del ‘progrés’, s’ha de sostenir que no hi ha cap situació política portada simplement pel temps, ni cap situació política defensada només pel temps. El temps, en les batalles polítiques,

és neutral. Jo sóc partidari de la democràcia, perquè la democràcia apel·la en mi un cert sentit de la justícia que és superior a tots els avantatges que poden tenir altres organitzacions de govern, però estic molt lluny de creure que en el segle xx [...] no sigui possible una altra organització política. La democràcia s’ha d’obtenir, ara i en tots els temps, amb un esforç dels seus partidaris; i quan s’ha obtingut una organització democràtica, no s’ha de pensar a desenrotllar una ‘visió històrica’, bo i esperant el que durà l’etapa superior del progrés, sinó que s’ha de defensar. S’ha de defensar, perquè les forces reaccionàries són tan vives i tan potents com en qualsevol altre moment de la història. La lectura dels clàssics i la reflexió sobre l’època clàssica porta, crec, no per cap raonament explícit, sinó per suggestió, a aquestes conclusions. En elles es veu com juguen forces que no són avui eliminades, sinó que són com sempre presents i actuen en el desenrotllament de les situacions polítiques”.

Cal advertir, tanmateix, que allò que *hi ha* no se’ns dona primerament *en el fons* sinó en la *superfície*, i aquestes notes de recerca poden compartir un cert caràcter de *superficialitat*².

¹ Joan CREXELLS, “Els clàssics i la política”, en Joan CREXELLS, *Obra Completa*, Barcelona: La Magrana, 1996, vol. I, pp. 530-534; contra el fet que les esquerres són contràries i les dretes favorables als clàssics, Crexells argumenta que “a Grècia, en l’època clàssica, operaven forces democràtiques i reaccionàries, comunistes i individualistes, igual que en l’època actual i més o menys que en totes les èpoques”.

² En el sentit del que comenta Stanley ROSEN, “The Golden Apple”, en S. ROSEN, *Metaphysics in ordinary Language*, New Haven/London: Yale UP, pp. 62-80, especialment pp. 64-66.

2. *El tancament de la ment americana*. Allan Bloom, un dels més famosos deixebles de Leo Strauss³, però no pas per això necessàriament el millor, va morir el 7 d'octubre de 1992. Bona part de la premsa d'aleshores va fer-se ressò del fet, com potser ho faran ara en el desè aniversari si és que la "indústria" cultural té un producte seu per vendre. La imatge pública que es projectà aleshores no serví gaire per a fer-se una idea del seu pensament, malgrat que s'havia editat en castellà la seva exitosa obra *The Closing of American Mind* (1988)⁴. La nostra intel·lectualitat va ignorar aquest text, que en diferents països va encendre un interessant debat, i ni tan sols en fousensible, malgrat alguna notable excepció⁵. La reflexió de Bloom incidia sobretot en la qüestió universitària. Una atenció a les seves tesis, no dic un seguidisme,

hauria demostrat que la universitat era una qüestió que preocupava de veritat la nostra societat i els seus legítims representants. El silenci, que demostrava sobretot ignorància i mandra, fou el senyal que ja estàvem en la via que ens ha dut precisament a una universitat que està donant símptomes evidents d'una profunda crisi d'identitat, per dir-ho finament. En el llibre de Bloom s'intentava desfer el nus d'aquesta mena de comportament que avicia l'exercici de la intel·ligència fins a fer-la irrecognoscible. El subtítol de l'obra original, que no es va traduir al castellà, "*How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*", donava la pista, amb el seu to il·lustrat, dels camins per on transitar per parlar amb claredat racional de certs problemes importants. Com deia Salvador

³ Cf. Walter NIGORSKI, "Allan Bloom: Strauss, Socrates and Liberal Education" (en K. L. DEUTSCH & J. A. MURLEY, *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield, 1999), p. 205: "Without doubt the most widely known and most controversial student of Leo Strauss has been Allan Bloom".

⁴ Allan BLOOM, *The Closing of American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York: Simon & Schuster, 1987 (traducció castellana: *El cierre de la mente moderna*, Barcelona: Plaza & Janés, 1989). Després, amb l'èxit, construí a base d'escrits anteriors, A. BLOOM, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, New York: Simon & Schuster, 1990 (trad. cast. *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*, Buenos Aires: Gedisa, 1991); amb posterioritat a la seva mort es publicà A. BLOOM, *Love and Friendship*, New York: Simon & Schuster, 1993, i també A. BLOOM, *Shakespeare on Love and Friendship*, Chicago: University of Chicago Press, 2000. Tenim notícia d'una dissertació encara no publicada: A. BLOOM, *The Political Philosophy of Isocrates*, Chicago 1955, i també de nombrosos articles que poden consultar-se, per exemple, en la bibliografia del llibre del Dr. Till KINZEL, *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms "The Closing of American Mind"*, Berlin: Duncker & Humblot, 2002, pp. 243 ss. Com editor o curador d'obres col·lectives cal citar A. BLOOM (ed), *Confronting the Constitution: The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and The Federalists from Unitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism,...*, Washington D.C: AEI Press, 1990; A. BLOOM / H.V. JAFFA (ed), *Shakespeare Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1986. Com a traductor i editor d'obres clàssiques destaquem: *The Republic of Plato. Translated with notes and an interpretative essay by Allan Bloom*, New York: Basic Books, 1991 (2a ed); J.J. ROUSSEAU, *Emile or On Education*, introduction, translation and notes by Allan Bloom, London: Penguin, 1991; J.J. ROUSSEAU, *Politics and the Arts. Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, translated with notes and introduction, Ithaca: Cornell UP, 1968. Cal afegir encara un comentari al *Convit* platònic que acompanya a una traducció recent de S. Benardete, *Plato's "symposium"*, Chicago/London: Chicago UP, 2001.

⁵ Cal advertir d'una notable excepció, la del professor Salvador Giner, autor de la presentació en l'edició castellana del llibre d'en Bloom (Salvador GINER, "Dignidad y desazón de la educación liberal. En torno a los argumentos humanistas de Allan Bloom", en *ob. cit.*, pp. i-vii) i d'un article a "La Vanguardia" en ocasió de la seva mort ("Un enemigo del relativismo cultural", 13.10.1992). Ja vàrem dedicar fa deu anys certs esforços a la comprensió del llibre de Bloom en un seminari del Cd'ECC: vegeu Josep MONSERRAT MOLAS, "Dues obres d'Allan Bloom", en *Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó. Llibertats i liberalismes*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1994, pp. 125-134. Compartiem amb Salvador Giner (que havia estat doctorand i *fellow* del Comitè de Pensament Social de la Universitat de Chicago, i per tant deixeble i posteriorment company de Hannah Arendt, Mircea Eliade, Friedrich von Hayek, Edward Shile, i, on conegué també Allan Bloom i Saul Bellow), la distància crítica que calia mantenir amb la posició política de Bloom i a la vegada el respecte i consideració dels seus arguments més seriosos. Recentment, Jordi Sales ha analitzat críticament la interpretació que Bloom realitzà de l'Ió de Plató en el treball J. SALES, "L'ofici i la follia: la qüestió sobre la *tekhné* i la força poètica en l'Ió", en J. MONSERRAT MOLAS (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, pp. 27-61.

Giner en el pròleg a la versió castellana, Allan Bloom “empra el mateix llenguatge humanístic, racional i ponderat sobre el qual descansa la tradició que, amb vertadera pietat i devoció religioses, s’esforça a mantenir. Això allibera el seu discurs de les habituals bajanades a què ens té acostumats la literatura en boga que ens subministren les vedets de l’anomenat postmodernisme, ofegada en un llenguatge petulant, críptic i, al capdavant, insuls” (p. iv). Avui comptem a més amb la publicació d’un llibre recent dedicat íntegrament a l’estudi d’aquesta obra, em refereixo a la tesi del Dr. Till Kinzel⁶, que comentarem més endavant.

En la primera part del llibre de Bloom, titulada “Els estudiants”, se’ns presenta una semblança de la universitat. M’estalvio ara de comentar aquestes planes escrites a mena de descripció de vegades còmica, de vegades punyent, però que reflectia una situació que ens va arribar a nosaltres amb uns anys de retard i que va derivar fins a la situació actual. Només apuntar que caldria completar-ho avui amb el capítol primer (“La Universitat Indiscreta”) del llibre de Bénétton, *La igualtat per defecte*⁷. En la segona part del llibre de Bloom, “Nihilisme a l’estil americà”, Bloom planteja la hipòtesi que explicaria com una nació amb empena i amb un projecte polític liberal per a tot el món ha caigut en el desencoratjament i el nihilisme. Aquesta hipòtesi se centraria en el que ell anomena “la connexió alemanya”, o sigui, en la transferència del món cultural de la República de Weimar als Estats Units, uns Estats Units d’Amèrica que, fonamentats (no prou sòlidament) en principis liberals, no serien capaços de resisitir ideològicament la força decadent de la cultura europea del segle

vint. Bloom reforça la seva hipòtesi amb l’anàlisi, en una mena de glossari o diccionari, dels conceptes que han passat del món cultural elitista alemany d’entreguerres al món popular americà. Les concepcions del “jo”, de “creativitat”, de “cultura”, de “valors”, han quedat tenyides per una cultura escèptica i relativista de tal manera que han debilitat d’arrel la mateixa afirmació liberal dels drets humans i de la democràcia, fins al punt que l’expansió d’aitals concepcions explicaria l’aparició de fenòmens oposats, que ens semblen propers en ocasions al moviment reaccionari. L’historicisme, el sociologisme, la psicoanàlisi, l’existencialisme i el desconstructivisme postmodernista, s’han apoderat successivament de les universitats americanes –la qual cosa vol dir, per a Bloom, de l’ànima de la democràcia mateixa d’Amèrica. Sigui dit entre parèntesis, i anunciant d’alguna manera el cor de la meua crítica, les universitats no poden ser l’ànima a no ser que es tingui per ànima, com em penso que és el cas en Bloom, un concepte restrictiu que la faci equivalent a intel·ligència o gust-sensibilitat⁸.

L’èxit de l’assaig de Bloom descansava, en bona part, en la seva capacitat d’expressar-se en fórmules sintètiques encertades i provocatives: “el nou estil de vida americà s’ha convertit en una versió disneylandiana de la República de Weimar apta per a tota la família”; o encara: “el nihilisme sense l’abisme”. Tot i que el nihilisme i la seva desesperació no són més que un gest, o pose, pels americans, incapaços d’atènyer tot el seu sense-sentit, incapaços d’escurar l’amarga copa de l’angoixa, resulta, però, que el llenguatge derivat del nihilisme ha passat insensiblement a formar part de la seva educació i s’ha introduït

⁶ Till KINZEL, *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms “The Closing of American Mind”*, Berlin: Duncker & Humblot, 2002. Vegeu-ne una aproximació de primera mà a l'article del mateix T. KINZEL, “América, Platón y el alma del hombre bajo la democracia” a *Res Publica*, 8, 2001, pp. 197-215.

⁷ P. BÉNÉTON, *La igualtat per defecte*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 2001. He posat aquest assaig de Bénétton, que té precisament com a subtítol: “Assaig sobre el tancament de la ment moderna”, en relació de paral·lel amb *The Closing of American Mind*, a J. MONSERRAT MOLAS, “Què ens fa iguals? Notes sobre la igualtat per defecte i el tancament modern”, *Relleu*, 71, 2002, pp. 14-24.

⁸ Per tal d’emmarcar adequadament la nostra discussió: en el nostre món cultural, parlar d’ànima comporta una càrrega tal (per exemple, respecte de la seva immortalitat, severament qüestionada per Bloom), que invalida el terme per a usar-lo entre certs ambients. L’utilitzem perquè no trobem un terme millor per parlar de quelcom que no queda abastat per termes com *esperit*, *ment*, *psiquisme*, *consciència* o d’altres. Cf. al respecte, M. SWEE-NEY, “Allan Bloom and Thomas Aquinas on Eros and Immortality”, *Interpretation*, 23/3 (1996), pp. 445-456.

en les seves vides quotidianes, en la persecució de la dolça felicitat en formes determinades per aquell llenguatge⁹. No és d'estranyar, doncs, que l'angoixa o nàusea del no-res dels existencialistes, la negació dels hegelians o el silenci de les religions orientals resulti atractiu a les oïdes contemporànies -atractiu, però, en una versió apta per al *consum*. El nihilisme americà, diu Bloom, és un estat d'ànim, un estat d'ànim melancòlic, un neguitejar-se,... "un nihilisme amb *happy end*". Un estat d'ànim que es manifesta no tan en la manca de creences, com en una caòtica barreja de confiança innocent en els instints i les passions, que esdevenen protagonistes d'una representació que canvia constantment:

"L'ànima s'ha convertit en un escenari per a una companyia de repertori que canvia l'obra regularment. De vegades tragèdia, d'altres comèdia; un dia amor, l'altre política, i, finalment, religió. Ara cosmopolitisme i després lleialtat arrelada; la ciutat o el camp; individualisme o comunitat; sentimentalisme o brutalitat. No hi ha ni principis ni voluntat que puguin imposar un ordre jeràrquic en tot això. Totes les edats i llocs, totes les races i totes les cultures poden actuar en aquest escenari" (*Closing*, 156; trad. cast. p. 160).

Aquesta transformació que Bloom retrata, i que en l'essencial encara no ha variat significativament, està acompanyada de fenòmens com ara el de la "nietzscheanització de l'esquerra o viceversa": Bloom analitza com la doctrina de Nietzsche, que pretenia la creació d'una nova aristocràcia sorgida de l'experiència ingrata del

nihilisme¹⁰, ha esdevingut exitosament grata a molts teòrics esquerrans defensors de l'home igualitari¹¹. "En general, diu Bloom, el marxisme sofisticat es convertí en un criticisme cultural de la vida en les democràcies occidentals". El criticisme social ("l'intel·lectual") és un marxisme sofisticat que ha abandonat el món dels treballadors (en nom del qual lluitaven i que es van-taven "representar") perquè aquest món s'ha aburgesat. Com que no accepten que aquesta sigui la sortida *real* de la democràcia liberal, l'única sortida que els queda és la rebel·lió contra l'igualitarisme burgès, contra la simplicitat elemental i quotidiana, la qual explica una de les incoherències del món de la "cultura", búnker on s'encaua la vella guàrdia, avui intel·ligència crítica protegida pel "tercer mur", en termes de Jordi Sales. Bloom sosté que la manera de pensar de la dreta europea d'entreguerres s'ha traslladat a l'esquerra radical nord-americana, i, cal afegir que també al radicalisme europeu que en segueix les traces. Que avui, deu anys després del llibre de Bloom, la iniciativa mediàticopopular correspongui a l'atenció al *sentiment* de la gent no és sinó un altre pas del ball de disfresses on les "idees", "valors", "iniciatives", "propostes" i "programes" no són sinó llistes per afalagar, complaure, satisfer o endolcir *la sensibilitat i els sentiments* dels votants. Bloom, al meu parer, no és del tot fi en aquesta anàlisi, però, i empra massa lleugerament els termes *dreta, esquerra, feixisme, marxisme*. Precisament aquesta lleugeresa és un dels símptomes de la malaltia que ell pretén diagnosticar¹².

⁹ Per exemple: "rols, carismes, grups, dinàmiques, realitzacions intercomunicatives, expectatives, socialitzacions, teràpies, pulsions, frustracions, sublimacions,..."; un munt de termes per a no dir res: "preocupació, auto-realització, consciència en expansió,..."; res determinat, res que sigui un referent.

¹⁰ Cf. al respecte el diàleg entre Heidegger i Jünger, per citar un exemple: ERNST JÜNGER, *Über die Linie*, en *Antei-le. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1950, pp. 245-284, edició definitiva a E. JÜNGER, *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980, VII, pp. 237-280; M. HEIDEGGER, *Über "Die Linie"*, en *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, a cura d'Armin Mohler, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1955, pp. 9-45, edició definitiva, M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, en *Gesamtausgabe*, IX, *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, pp. 385-426.

¹¹ Vegeu en aquest respecte G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Bari: Laterza, 1988, i confrontar-ho amb les interpretacions des d'una posició diversa, de F. TORRALBA, *Cercles infernals. Sobre el pensament del jove Nietzsche*, Barcelona: Ed. 62, 1990; F. TORRALBA, *L'eternitat de l'instant: lectura de Nietzsche*, Lleida: Pagès, 1994; G. TURRÓ, *El laberint i la màscara. Una aproximació a Nietzsche i a la seva filosofia*, Lleida: Pagès, 2000.

¹² Vegeu, sobre el valor tàctic de la classificació dreta-esquerra, els sucosos comentaris de Jacob TAUBES, *La teologia política de Pau*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 2003.

La teràpia de Bloom consistiria a tractar d'invertir la pèrdua de contacte amb el que podríem anomenar "els clàssics"¹³. La lectura dels "grans textos" ens situa davant les possibilitats alternatives fonamentals pel que fa a l'orientació de la vida dels homes, i ens fa prendre consciència d'aquestes plurals possibilitats i de la seva graduació. Allan Bloom destaca sobretot una possibilitat d'orientació concreta: l'estudi com a forma de vida en la teoria i la filosofia. Planteja també la seva confiança que la democràcia liberal permeti d'alguna manera l'educació *liberal* que fa possible la filosofia. Ara bé, la Universitat com a lloc d'aquesta possibilitat ha estat "preocupada" i "ocupada" per altres interessos, legítims en els millors dels cassos, però que no permeten l'educació *liberal* (Després tornaré sobre l'expressió "educació liberal"). Bloom planteja la tasca necessària de crear i mantenir llocs on sigui possible la lectura dels grans llibres i de l'exercici del pensament que l'acompanya, llocs on pugui exercir-se la transmissió del saber. Fins aquí un programa que pot ser pro-pensament, pro-literatura o pro-lletraferits.

Resultaria segons aquesta anàlisi, doncs, que la pèrdua de tracte amb els clàssics hauria portat la ignorància a esdevenir insolència: Bloom és prou llest en aquest punt per reconèixer que el tracte amb els clàssics no ens resoldrà cap dels nostres problemes, però si més no, sí que serviria per adonar-nos que tenim problemes i de quina mena són¹⁴. El projecte americà posterior a la Segona Guerra Mundial va estar un poc temps tenyit per l'optimisme d'haver vençut els règims de l'eix i per l'esperança de completar el projecte democràtic. Que la *victòria* es va veure superada aviat per la consciència d'un conflicte *pendent* irresolt, i que es va considerar *irresolu-*

ble, és una de les dades a tenir en compte per entendre l'estat d'ànim de la vida americana (o de l'ànima americana, o del que es diu en altres termes, *l'opinió pública*). En aquest projecte, la psicoteràpia i les ciències socials farien feliços els homes descobrint, i resolent, els problemes que restaven ocults, i ocasionats, pels prejudicis que calia desmantellar.

Allan Bloom es va adonar que una cultura que descansa en les premisses del relativisme absolut i el multiculturalisme ens deixa absolutament indefensos davant conflictes entre "valors": com ser respectuosos amb "universos culturals" que no tenen cap respecte pels drets fonamentals? Allan Bloom no es va adonar, però, que no és que estiguem indefensos, sinó que el que està passant és que la defensa habitual ha esdevingut la renúncia a qualsevol forma de racionalització del conflicte: la reducció de la *raó* a mera comunicació, diàleg o convivència redueix implícitament la resolució de conflictes límit a la força. És cert que no es té més raó per cridar. Però quan ningú no té perquè tenir la raó, qui crida més, guanya. Bloom veia una societat francament satisfeta: l'autosatisfacció americana –que comporta que no cal aprendre res del passat com a corollari de la proposició: no cal aprendre res de res, perquè, qui m'ha d'ensenyar res a mi!– estava servida. Bloom no va advertir, però, que l'autosatisfacció esdevé insuportable per a qui no és precisament el *Self* o l'*autós* de qui es tracta: vull dir, no resulten gaire encantadors aquells que estan encantats d'haver-se conegut a si mateixos, i que, per aquest auto-encantament, no veuen res del que els envolta. El narcisisme és una figura que retrata un dels trets contemporanis que valen per a l'actitud de l'"Occident"¹⁵ –posició que pot

¹³ Sigui dit entre parèntesis, quins siguin aquests clàssics és allò que ja cal que ens digui un altre Bloom, Harold, el qual, per un preu mòdic, ens ha descobert, a nosaltres, catalans, que també tenim clàssics. Evidentment que es tracta d'una operació d'educació de masses destinada a afavorir la nostra autoestima com a poble, però es pot veure també d'una altra manera: una operació així és més barata que pensar i fer escola –dic escola i no escoles (edificis escolars). Cf. L. STRAUSS, "What is Liberal Education?", en L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca & London: Cornell UP, 1989 [1968], p. 5: "A mass culture is a culture which can be appropriated by the meanest capacities without any intellectual and moral effort whatsoever and at a very low monetary price".

¹⁴ Cf. L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2000, inici.

¹⁵ C. LASCH, *The Minimal Self*, New York: W.N. Norton, 1984. Cf. J. SALES, "Convivencialitat, narcisisme i la possibilitat de l'escriptura filosòfica i la vida acadèmica", apèndix II de J. SALES, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic*, II, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996, pp. 141 ss.

relacionar-se amb una certa altivesa o amb el sentit pejoratiu de sobergueria. Amb aquesta variació d'*eros*, el narcisisme, d'alguna manera hem arribat a la consideració d'Allan Bloom mateix. Potser en aquest punt ens ajudarà un seu amic que sap escriure molt bé: Saul Bellow.

3. *La novel·la Ravelstein de Saul Bellow*. L'assaig d'Allan Bloom *The Closing of American Mind* tenia un prefaci de Saul Bellow, premi Nobel de Literatura, professor de la universitat de Chicago i amic de l'autor. Aquest prefaci entusiasta va ajudar molt a l'èxit de vendes del llibre. Recentment, Saul Bellow ha publicat el que és, per ara, la seva darrera novel·la, *Ravelstein*¹⁶. Entre els admiradors de Bloom no ha caigut del tot bé; almenys, no hi ha unanimitat. Bellow creu que la grandesa mereix ser franc, cosa que no pensen tots els amics de Bloom. La causa del malestar rau en el fet que Bellow ha emprat la vida íntima de Bloom en la novel·la. La novel·la, s'organitza tècnicament com una sèrie interessantíssima de notes a peu de pàgina: "Sempre he tingut debilitat per les notes a peu de pàgina. Per mi, una nota a peu de pàgina intel·ligent o malvada ha salvat més d'un text". D'aquesta manera, el text salta de la vida de Ravelstein a la del narrador, i s'inicia precisament amb el moment del triomf de Ravelstein-Bloom, quan "era molt ric. Havia fet públiques les seves idees", i l'èxit del seu *best-seller* li proporciona prou diners com per no haver de manllevar-los als amics per tal de gaudir de tots els plaers.

Bellow comença la seva novel·la a l'hotel Crillon de París, on el narrador -anomenat Chick, que representa un professor de literatura americana, de la Universitat de Chicago-, està esmorçant amb el seu amic Abe Ravelstein, també professor de la mateixa Universitat, però professor de filosofia, mentre Nikki, l'amistançat del filòsof, està encara dormint a l'habitació. Amb els seus trenta-pocs anys, l'aspecte de Nikki és encara infantil. Ravelstein pot estar-se amb el seu jove amant al Crillon, un hotel que allotja Michael Jackson i xeics àrabs, perquè acaba de guanyar una fortuna amb el seu llibre, on critica la situació de la universitat americana. Ravelstein aprecia els vestits Armani, els cigars cubans, les plomes Mont Blanc, i les copes de cristall Baccarat. Amb els drets del llibre finalment pot gaudir de tots aquests plaers a cor què vols. Amb l'escriptura de la filosofia ha pogut finalment tenir a l'abast tot el que desitjava, viure envoltat de luxes, i de luxes cars. L'hedonisme vital que apareix en el seu desplegament ostentós està, però, minat per la malaltia, la sida, que el conduirà a la mort. Ravelstein, que se sap un personatge superior, demana al seu amic Chick que li escrigui la biografia. La novel·la esdevé una travessia per les emocions i les idees d'aquests dos fascinants personatges, entrellucades en les converses sobre l'amor, la història, la política, la religió, la mort i l'humor¹⁷.

No hi ha cap dubte que el material de la novel·la parteix de la realitat: el que era un Mercedes esdevé el BMW encarregat personalment per Ravelstein des de la Unitat de Cures Intensi-

¹⁶ S. BELLOW, *Ravelstein*, New York: Viking, 2000 [trad. catalana de Mercè Costa Clos: S. BELLOW, *Ravelstein*, Barcelona: Ed. 62, 2000].

¹⁷ Saul Bellow, nascut el 1915 al Canadà, és reconegut com una de les figures essencials de la narrativa anglesa actual. Destaquem, entre les seves obres, a més de les que citarem després: *The Adventures of Augie March*, *Herzog*, *The Bellarosa Connection*, *Humboldt's Gift*, *The Actual*, les quatre darreres traduïdes al català. Ha emprat sovint el que l'envoltava com a material. Des dels seus inicis amics d'infantesa i parents han esdevingut peces dels seus llibres. Fins i tot els seus contemporanis. El 1973 va publicar la vida de Delmore Schwartz (1913-1966), un poeta destruït per l'alcohol i la follia, en la novel·la *Humboldt's Gift* (traducció catalana: *El llegat Humboldt*, Barcelona: Ed. 62, 1990) i avui, si mireu Schwartz en la *Columbia Encyclopedia*, la novel·la de Bellow ocupa més espai que el que va escriure Schwartz mateix. *Him with his Foot in His Mouth* (1984) conté, entre altres històries, un retrat detallat de Harold Rosenberg, crític d'art. També conté la història d'un jove intel·lectual de Chicago que va a Nova York per esdevenir un filòsof i que comença a desfer-se ("Zetland: By a Character Witness"). L'original era Isaac Rosenfeld, un escriptor que Bellow havia conegut de jove que va morir durant els cinquanta a l'edat de 38 anys. La manera de treballar de Bellow s'il·lumina amb la dada de les més de 800 pàgines manuscrites que hi ha a la Biblioteca Regelstein de Chicago sobre Zetland-Rosenfeld: va reduir-les a vint pàgines impreses. L'any 1976 Bellow va guanyar el Nobel de Literatura.

ves, Michael Wu esdevindrà el Nikki que dorm els matins perquè ha vetllat fins tard veient pel·lícules de Kung-fu, les catifes perses esdevindran arques xineses, la porcellana Hermes i el caixmir Ultimo esdevindran vestits Armani, maletes Vuitton i cigars cubans; hi ha coses, però, que romanen idèntiques entre realitat i ficció: fumar sense aturador, els Chicago Bulls de Michael Jordan i el *Convit* de Plató¹⁸. Per cert, la plana dedicada a Michael Jordan està vertaderament a l'alçada de les referències a Plató, Rousseau, Nietzsche, Xenofont, el Dr. Johnson, Tolstoi, etc. que compareixen en el llibre¹⁹. Però el fonamental són els pressupòsits bàsics i els fonaments de la seva vocació docent. Com diu el narrador: "Si els deixés de banda al relat que faig de la seva vida, només coneixeríem les seves excentricitats i flaqueses, les adquisicions luxoses i desenraonades, els canvis de mobiliari, les vanitats, els acudits, els atacs de riure, la *marche militaire* que feia quan creuava el pati interior en aquell enorme i luxós abric de cuir folrat de pell" (p. 59).

No entraré en la qüestió literària de la novel·la –els crítics ja s'hi barallen. Només un incís. Hi ha una imatge que es va apoderant del pensament del narrador, el canibalisme, imatge que relaciona amb Ravelstein. El dol per l'amic mort esdevé més una incorporació de la seva essència que gratitud. La novel·la de Bellow vol ser aquesta assimilació canibalesca: trosseja la memòria del seu amic i acaba fent-la seva en una meditació sàvia. No és estrany que tot plegat acabi com una intoxicació per consumir peix en mal estat, que està a punt també de conduir el narrador a la mort, en el deliri provocat per la malaltia.

La mort i la memòria han estat una dels referents

de la producció de Bellow. Segons Jordi Arbonés,

"tota aquesta indagació sobre la naturalesa humana, l'individualisme, el jo i el sentiment havia de desembarcar, forçosament, en el problema de la mort. Bellow creu que un no pot comprendre la vida fins que no arriba a entendre's amb la mort. El tema de la mort apareix en tota la seva obra, però, com assenyala Chester E. Eisinger (*Contemporary Novelists*, Saint Martin's Press, NY) la temàtica pren relleu especial en quatre de les seves obres: a *Seize The Day*, Tommy Wilhelm és capaç de prendre totalment possessió de la vida –s'aferra al dia, com indica el títol–, tan sols després de confrontar la mort i de sofrir un negament simbòlic. La mort li fa reconèixer que la necessitat última del cor és l'amor; a *Henderson the Rain King*, el personatge afirma que detestem i temem la mort, però que no hi ha res que se li assembla, o sigui: tots sabem que hem de fer-li cara i és així com aprenem, talment com ell ho va aprendre en acarar-se amb el lleó, el significat de la vida; *Mr. Sammler's Planet* és la novel·la on Bellow tracta més àmpliament el tema de la mort. En primer lloc, constitueix una meditació elegíaca sobre la propera mort de la cultura occidental, causada per una nova mena de barbarisme, representat per aquells qui renunciaren als conceptes tradicionals de valor. Demés, és la història d'un home que retorna de la mort, com si diguéssim, l'autoritat del qual descansa sobre el seu coneixement de la mort: ell va cavar el que seria la seva tomba, però, per casualitat, va assolir d'eixir-ne; ell mateix havia matat un home. Haver conegut la mort és conèixer el significat de la vida, així com què significa ser un ésser humà; a *El llegat de Humboldt*, Citrine afirma constantment que Walt Whitman tenia raó quan deia que la qüestió important és la qüestió de la mort. I és aquí on neix la set de transcendència, la seva creença en la immortalitat. D'aquí ve la seva passió per la doctrina de Rudolf Steiner" (i.e. l'antroposofia)²⁰.

¹⁸ "Inevitablement, els joves que rebien la formació d'en Ravelstein el veien com l'equivalent intel·lectual de Jordan. L'home que els introduïa als poders i les subtils de Tucídides i analitzava com ningú el paper d'Alcibíades en la campanya de Sicília –un home que explicava *Les geòrgiques* al seu seminari, literalment en presència de les plantes de laminació d'acer, de les piles de cendra i de la immundícia d'un carrer de Gray, amb les barques d'orades vaiverejant per l'aigua– també es podia mantenir en l'aire, levantant exactament igual que Jordan" (p. 63).

¹⁹ El partit de la NBA vist per televisió amb els deixebles suggereix el següent al narrador: l'escalfament és interromput per notícies sobre la crisi del Golf: "Tot plegat et feia venir al cap els desplegaments de masses que organitzava i protagonitzava el director teatral de Hitler, Albert Speer: els esdeveniments esportius i les concentracions feixistes de masses compartien molts aspectes" (p. 61-62).

²⁰ J. ARBONÉS, "Presentació", en S. BELLOW, *El llegat de Humboldt*, Barcelona: Ed. 62, 1990, pp. 8-9.

Segons David Galloway, la novel·la *El llegat de Humboldt* és una mena de complicada “kaddish” (oració jueva en memòria dels morts): “Bellow-Citrine realitza una ofrena als morts, ahora que també en rep una, i d’aquí el doble sentit del títol de la novel·la”, perquè, en efecte, *gift* es pot traduir com “ofrena” o “present” i també com a “llegat”²¹. Això podria dir-se de moltes altres de les seves obres. *L'autèntica* (*The Actual*, 1997), acaba amb una proposició matrimonial feta en un enterrament²². *La connexió Bellarosa* (*The Bellarosa Connection*, 1989), que és una obra encapçalada i centrada en la memòria, comença així: “Com a membre fundador de l’Institut Mnemòsine de Filadèlfia, i després de quaranta anys en el negoci, he format molts executius, polítics i membres del sector de la defensa, i ara que estic retirat, i que l’Institut està en les mans destres del meu fill, m’agradaria *oblidar-me* de recordar”. Per acabar amb això:

“Suposem que li parlés de les arrels de la memòria en els sentiments -sobre els temes que recullen i mantenen la memòria; que li expliqués el que realment significa el record del passat. Coses com: ‘si dormir és oblidar, oblidar també és dormir, i el son és a la consciència el que la mort és a la vida. De manera que els jueus fins i tot li demanen a Déu que els recordi, *Yiskor Elohim*. Déu no oblida, però la teva pregària li demana que recordi especialment els teus morts. Però com podia influir en un noi com aquell? En lloc

d’això, vaig decidir deixar escrit tot el que recordava de la Connexió Bellarosa, i posar-ho tot amb una rúbrica Mnemòsine”²³.

Potser n’hi ha prou amb aquestes citacions, però no ens n’estarem d’afegir aquesta, per posar una mica de distància amb l’anterior reflexió, no fos cas que el lector es pensés que ens trobem davant de tractats de les *darrereries*. La citació és de la novel·la *Herzog*, que fou guardonada amb el Premi Internacional de Literatura de 1965: el protagonista escriu, en la seva escriptura compulsiva: “*Benvolgut Doktor-Professor Heidegger: M’agradaria saber què voleu dir amb l’expressió ‘la caiguda en el quotidià’. Quan va tenir lloc aquesta caiguda? On ens trobàvem nosaltres quan va succeir?*”²⁴ La interrogació manté l’escriptura de Bellow en la disposició irònica de la recerca.

La crítica ha suggerit, amb raó, que *Ravelstein* és la història de dues morts, la del filòsof i la del novel·lista, des de la memòria d’un sol guia, però. Per molt que Bellow es complagués amb la companyia de Bloom, tenien profundes diferències sobre com viure i com morir. L’amistat que els uneix i les diferències que els separen són el que animen la novel·la²⁵.

En la novel·la hi apareix clarament un dels aspectes que més ha molestat els seus detractors. En la seva “arqueologia de l’ànima americana”, es critica el paper exercit per la música rock en l’ànima de la joventut. El diagnòstic de

²¹ La cita de D. GALLOWAY (*The Absurd Hero in American Fiction*) ens la proporciona Arbonés en la presentació citada en la nota anterior, p. 10.

²² S. BELLOW, *L'autèntica*, Barcelona: Ed. 62, 1998, p. 115-116.

²³ S. BELLOW, *La connexió Bellarosa*, Barcelona: Ed. 62, 2001, pp. 11 i 126.

²⁴ S. BELLOW, *Herzog*, Barcelona: Ed. 62-Destino, 1987, p. 61.

²⁵ És notable que mai no havia estat argument notori cap referència a l’homosexualitat de Bloom, ni en la publicitat del seu *Closing*, ni en les necrològiques, ni en el seu llibre pòstum *Love and Friendship*. Molts ho sabien, molts ho ignoraven, però ningú no deia res en públic (evidentment sí en privat: recordo al professor Bénéton assegut al menjador del Sant Gregori parlar-nos de la persona de Bloom a uns joves estudiants quan pensàvem, il·lusos, convidar el professor americà a Barcelona després d’haver estudiat el seu llibre). Recordo, també, el bitllet que va aparèixer a “La Vanguardia” (13.12.1992); acabava així: “se mantuvo soltero”. La “privacy” de Bloom era tan respectada que quan *Love and Friendship* va aparèixer, l’editorial del *National Catholic Reporter* el va lloar per atacar “en nom del sagrat, el sentit cínic, mecanicista, amoral i massa fàcil del sexe en aquesta societat”, i comparava Bloom amb l’encíclica de Pau VI *Humanae Vitae*. És tot això important? Rotundament, no. És la novel·la de Bellow, xafarderia? No ho és pas: d’alguna manera Bellow posa inconscientment sobre la taula quelcom que només difícilment podia intuir-se. *És la peculiar relació entre el bell i el bo en el mestratge de l’elit universitària americana que Bloom representa (una mescla atrabiliària entre estètica i ètica)*.

Bloom s'afaiçona amb el dels grans pensadors que prestaren atenció a la música (Plató, Aristòtil, Rousseau i Nietzsche, per exemple) i a la seva relació amb l'ànima i el règim polític. El paper que la música va tenir en la formació de Bloom, a diferència de la d'Strauss²⁶, li va fer ser especialment sensible en aquesta qüestió: la crítica de Bloom al poder que té la música de dominar l'ànima es dirigeix contra determinades menes de música, sobretot la música rock, i no tant per denunciar el capitalisme del negoci que s'hi construeix com pel seu efecte en l'educació dels joves, ja que el domini d'aquesta música sobre les ànimes, lligat a les primeres experiències de la sensibilitat fan difícil desplegar un sentiment de noblesa i bellesa. Ara bé, aquesta qüestió, que queda perfectament reflectida en la novel·la, no deixa de contrastar amb la devoció de Ravelstein-Bloom pels Chicago Bulls. Per què en el Chicago de Bloom-Ravelstein es pot estimar els Chicago Bulls però no els Beatles²⁷?

Sobre aquest contrast cal pensar-hi perquè pot resultar l'índex d'una incongruència de la formació del ciutadà proposada per Allan Bloom. Perquè Bloom era un educador:

“En Ravelstein havia produït (adoctrinat) tres o quatre generacions de licenciatos. A més a més, els seus seguidors estaven bojors per ell. No es limitaven a les doctrines, a les interpretacions, sinó que imitaven les maneres i miraven de caminar i de parlar igual que ell -d'una manera lliure, furiosa, mordaç, amb un esclat tan semblant al d'ell com podien. Els més joves de tots, aquells que se'n podien permetre els preus,

també es compraven la mateixa roba que ell a Lanvin o a Hermès, es feien les camises a Jeremyn Street, a Turnbull & Asser (...). Fumaven amb els mateixos gestos erràtics que Ravelstein. Posaven els mateixos discos compactes. Ell els guariria del seu gust pel rock i ara escoltaven Mozart, Rossini o, encara més enrere, Albinoni i Frescobaldi ('amb els instruments originals'). Es van vendre les col·leccions que tenien dels Beatles i dels Grateful Dead i, en canvi, escoltaven Maria Callas cantant *La Traviata*” (pp. 64-65).

Bloom, a la seva manera diferent, competia amb els seus rivals per tal d'esdevenir l'objecte del desig de l'eròtica dels potencials deixebles. Bellow diu el següent de Ravelstein:

“No es volia guanyar els alumnes amb xerradetes, ni provava d'escandalitzar-los -entretenir-los, de fet, tal com fan els professors histriònics- cridant 'merda!' o 'collons!'. No tenia absolutament cap tret d'home salvatge del campus. Les seves flaqueses eren visibles. (...) Atria alumnes dotats. Tenia sempre la classe plena” (pp. 25-26).

Una posició ben socràtica, és clar, però que cal contrastar amb els mots d'Alcibíades ebri al *Convit* respecte a l'eròtica socràtica. Amb el mestratge de Bloom, i amb el d'Strauss, passa també que es reproduïen en el discipulat les còpies o icones, naturalment degradades quan són meres còpies, de les diferents facetes del mestre, quan són incapaces d'assolir categoria pròpia. En aquest sentit, no podem deixar de mencionar la lluita establerta per Plató respecte de les variades escoles socràtiques rivals²⁸.

²⁶ Cf. W. DANNHAUSER, “Allan Bloom: A Reminiscence”, en *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in the Memory of Allan Bloom*, ed. by M. Palmer and T. L. Pangle, Lanham: Rowman & Littlefield, 1995, p. 6, citat per T. Kinzel, p. 204.

²⁷ Nota sobre el rock a *El tancament de la ment americana*. Aquestes planes feien les delícies de la dreta conservadora americana i de la “majoria moral” que va donar suport a R. Reagan. Ravelstein-Bloom es complau en la música barroca “amb instruments originals”, àries d'òpera, etc. D'altra banda, el comentari de Chick-Bellow a l'espectacle dels prolegòmens d'un partit de la NBA interromput per notícies sobre la primera guerra del Golf és frapant (vegeu p. 61, text citat abans, n.19).

²⁸ Aquesta polèmica amb les escoles socràtiques l'han emfasitzada amb raó Jordi SALES, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996, cap. 1, pel que fa al *Convit* i Xavier IBÁÑEZ, “L'escena inicial del *Teetet*: el filtre megàric en la transmissió del diàleg”, en J. MONSERRAT MOLAS (ed), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, pp. 133-166. La més recent i atinada reflexió sobre *philia* i *eros* platònics, en Antoni BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat en el "Lysis" de Plató*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2003.

4. *La crítica platònica de la cultura a Amèrica*²⁹. L'obra recent de Till Kinzel procura donar a Bloom el que li correspondria, més enllà de la superficial atribució al conservadorisme del seu mestre, Leo Strauss, i la també superficial caracterització de *The Closing of American Mind* com una reescriptura de l'obra de Strauss *Natural Right and History* (1953). El seu estudi està realitzat no només sobre una acurada coneixença de les publicacions d'ambdós, sinó també dels papers de Bloom conservats a la Universitat de Chicago. Comença mostrant astorament davant la diversitat de la recepció del treball de Bloom i responent a la qüestió de per què caldria llegir-lo, a saber, com a contrapès de les modes intel·lectuals com ara el feminisme, el multiculturalisme i el relativisme (cap. 1: "Einleitung: Warum Allan Bloom lesen?"). Kinzel procura anar més al fons de les categoritzacions polèmiques que fan de Bloom tant un defensor de la tradició a la mena del reaganisme reaccionari com un nihilista més o menys emmascarat. La manera com Kinzel justifica anar més enllà de situar Bloom en l'"straussianisme"³⁰, o sigui, com una reacció conservadora de crítica de la cultura davant les modes fruit de la revolta dels seixanta que han anat a parar al postmodernisme (cap. 2: "Das andere Erbe der Sixties: Leo Strauss, Allan Bloom, die Straussianer und die Universität im postmodernen Zeitalter"), resulta de l'aplicació de la contrastació dels principis hermenèutics desplegats per Strauss en la interpretació de la filosofia política (cap. 3: "Was ist Politische Philosophie? Die Quellen der Bloomschen Kulturkritik bei Leo Strauss", i cap. 4: "Strauss und die Hermeneutik: Wie soll ein Philosoph gelesen werden?") amb la retòrica de Bloom (cap. 5). S'ha suggerit que la dificultat de llegir Bloom procedeix del fet que ell emprava el mètode hermenèutic straussià: segons Strauss, els filòsofs del passat vivien en societats no-liberals,

on no estava pas garantida la llibertat de pensament ni la d'expressió, i, per tant, desenvoluparen una retòrica que distingia els ensenyaments esotèrics dels exotèrics per tal d'escapar, amb aquesta mena d'expedients, de la persecució. Kinzel demostra convinentment que no es pot fer una lectura *straussiana* de Bloom: tot i que hi ha motius per emprar l'esotericisme filosòfic en societats liberals, Bloom no en faria cabal perquè té una filosofia de l'educació de caire platònic, en el sentit de conduir els joves potencials filòsofs a través de la lectura dels grans llibres cap a la filosofia (cap. 5: "A Gentle Art of Deception? Rhetoric und Intention bei Allan Bloom") –que aquesta filosofia de l'educació sigui "platònica" o "socràtica" és quelcom que comentarem després, però sens dubte arrela en els comentaris i percepcions de Bloom mateix: considera la *Republica* de Plató com "the book on education" i l'*Emili* de Rousseau com el "greatest modern book on education"³¹.

Amb aquestes armes interpretatives, Bloom sostenia que era possible atènyer l'ensenyament dels pensadors més enllà de les limitacions de temps i espai, o sigui, més enllà de l'historicisme propi de la història de la cultura. Kinzel entén per "lectura platònica" dels grans llibres (per exemple, de Shakespeare, Montaigne, Rousseau i també Austin, Stendhal, Flaubert, Tolstoi o Thomas Mann) aquella lectura caracteritzada per la qüestió socràtica: quina és la bona vida (cap. 6: "Allan Blooms Platonische Shakespeare-Lektüre: Lesen in Zeiten der Kulturkriege"). Kinzel sosté que les lectures "alliberadores" dels grans llibres descansen de manera decisiva en el propi art de lectura de Bloom, un art inspirat per Plató. Només si s'aconsegueix determinar correctament la intenció de l'autor de l'obra és possible prendre consciència de l'art de la vida de cada autor, en lloc d'adoctrinar respecte del seu punt de vista particular³².

²⁹ T. KINZEL, *Platonische Kulturkritik in Amerika*. Citats *supra*. Vegeu, també, el seu "América, Plató y el alma del hombre bajo la democracia", en *Res Publica*, 8, 2001, pp. 197-215.

³⁰ Sobre l'estrassianisme, vegeu K. L. DEUTSCH & J. A. MURLEY (ed.), *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield, 1999.

³¹ Vegeu les edicions que Bloom va fer d'aquestes dues obres i les constants referències en la resta de la seva producció.

Platònica resulta també la psicologia profunda de l'ànima humana segons Bloom (cap. 7: "Die Seele des Menschen unter der Demokratie: Zu Allan Blooms *Archäologie der amerikanischen Seele*"; cf. cap. 10: "Philosophische Erotik als Paradigma der Bildung: Allan Blooms philosophische Politik der Freundschaft"). Ara bé, la condició descrita per Plató amb el símil de la caverna, segons la qual caldria partir de l'alliberament respecte de l'opinió comuna per tal d'assolir la via que condueix a la veritat, no coincideix amb la nostra situació actual. Tal i com Bloom aprendria del seu mestre Strauss, la nostra situació està complicada encara per una "segona caverna" que consisteix en la presència constant de la cristal·lització i disseminació dels termes propis de la tradició en una crosta de nocions pseudo-filosòfiques³². En resulta, doncs, la necessitat d'un altre alliberament que renovi la possibilitat de l'alliberament plantejat per Plató. Aquest primer alliberament té a veure amb la preocupació política de Bloom, afectada per la seva condició americana: denuncia que teories com el deconstruccionisme sapen la república americana perquè sotmetrien els textos fonamentals del constitucionalisme americà i dels drets humans a una anàlisi de conseqüències perilloses. En la vida americana la interpretació d'aitals textos i del pensament dels pares fundadors és crucial per

a la pròpia comprensió i per a la seva pràctica política i judicial actual. Nord-Amèrica descansa en una *escriptura* constitucional: el debat sobre les condicions del llegir i l'escriure és un debat on es juga la naturalesa del projecte nord-americà³⁴. Que Bloom no compleixi una profunda interpretació sobre tals temes legitima crítiques a la seva posició (cap. 8: "Deconstruction oder Rekonstruktion Amerikas? Allan Bloom und das Selbstverständnis Amerikas"). L'aposta de Bloom és que és possible una lectura dels clàssics que assoleixi el seu ensenyament propi i per això cal apostar per la transcendència respecte de les condicions actuals dels estudiants, la qual només pot plantejar-se a partir d'una interpretació clàssica de la naturalesa de l'ànima centrada en *eros*, que resultarà la clau que condueix a la veritat. La psicologia platònica de Bloom relliga l'educació superior i el règim polític dels Estats Units, car els estudiants sobre els quals parla, l'elit de l'educació, influiran decisivament en el seu món. Per a Bloom, la crítica de Plató a la democràcia i a la seva corresponent mena d'ànima aporta un coneixement inestimable sobre els demòcrates (*Giants and Dwarfs*, p. 15), semblant al que neix de confrontar-se amb les crítiques de Tocqueville a l'experiment americà. L'ànima, i la mateixa Amèrica (*Closing*, p. 97, cf. p. 172), és l'escenari d'un repertori variat de represen-

³² Cf. KINZEL, p. 238. I continua: "Die Gefahr der Belehrung des Autors statt des Interpretieren sieht Bloom im Zeitalter der politischen Korrektheit vor allem in feministisch politisierten Lektüren. Diese sein durch ihre theoretischen Grundannahmen davor bewahrt, etwas von den Klassikern etwa über das Verhältniss von Männern und Frauen zu lernen, das sie nicht ohnehin schon 'wusten'." (pp. 238-239).

³³ L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, hrsg. Von H. Meier, Stuttgart: Metzler, 1997, pp. 14, 389, 439, 456, 462; *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, pp. 155ss. Cf. la carta a Gerhard Krüger i la resposta.

³⁴ Resulta indispensable, per tal d'obrir una finestra d'aire fresc entre tantes cavernes, la lectura de l'article d'Antonio LASTRA, "Constitución y arte de escribir", en *Res Publica*, 8, 2001, pp. 217-233, on aconseguix, en un distanciament crític dels seus treballs anteriors, veure-hi clar en la qüestió de la llibertat d'expressió: "La libertad de expresión de los modernos ya no estaría amenazada por la censura ni por la persecución, sino por el silencio de la filosofía y la literatura en el lenguaje público, que dejaría a los hombres a merced de las autoridades públicas" (p. 232). Davant d'això, planteja una possibilitat i una responsabilitat a exercir. Vegeu, al respecte, la seva darrera publicació, que inclou també el text citat, A. LASTRA MELIÀ, *La constitución americana y el arte de escribir*, València: Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans-Universitat de València, 2002. Till Kinzel en això manté la següent postura, quan cita, al final del seu llibre el següent fragment de Bloom: "the study of the problem of Socrates is the one thing most needful (*Closing*, p. 310)". I afegeix que l'èxit de la crítica cultural de Bloom es podria mesurar si s'entengués aquest missatge: "Angesichts der Bedrohungen der politischen und geistigen Freiheit des Menschen, die sich überall auf der Welt zeigen, dürfe diese Botschaft so schnell ihre Gültigkeit nicht verlieren. *Philosophari necesse est*". Encara d'una altra manera, vegeu properament J. SALES CODERCH - J. MONSERRAT MOLAS, *Leo Strauss i el problema de Sòcrates*, en preparació.

tacions. Des de la seva peculiar concepció d'*eros*, Bloom disposaria de la base per criticar una filosofia de la cultura que la defineix com indepassable i indefugible per als seus membres (cap. 9: "Die Kritik der Kultur und die Möglichkeit der Philosophie: Zu Allan Blooms Kulturtheorie"). Per a Kinzel, Bloom ofereix una interpretació del "*American exceptionalism*" (o sigui, que Amèrica tindria una missió històrica d'abast mundial respecte de la defensa de la llibertat) amb la seva empremta específica, i no es redueix als elements anticulturals de les tradicions americanes, sinó que la seva interpretació posaria l'accent en diversos aspectes de cada tradició, intentant evitar la seva deconstrucció i eleva les conclusions de Bloom a filosofia³⁵.

En conclusió, Kinzel sosté que Bloom és un *platònic* (atípic pel que fa a certes doctrines, com ara la immortalitat de l'ànima) perquè defensaria la vida teòrica, una vida que s'exemplificaria en la lectura dels grans textos per tal de corregir la deriva de les modes acadèmiques i de l'utilitarisme econòmic que s'han apoderat de les universitats -de l'ànima d'Amèrica.

Ja hem suggerit d'alguna manera el nostre dubte sobre la bondat de l'expressió "platonisme" i la seva connexió "aprobemàtica" amb "Sòcrates". Kinzel, per exemple, diu que Bloom entreveu el camí per a superar el nihilisme diagnosticat per ell mateix "en les qüestions socràtiques relatives a la bona vida i la seva corresponent resposta, és a dir, l'actitud sincera envers el bé i no pas una buida pretensió d'autenticitat" (p. 239). I després, contra la consideració de *The Closing of American Mind* com una "Jeremiada americana", diu que és "ein Kulturkritiker aus dem Geist der klassischen Philosophie Platons" (p. 240)³⁶. El problema és Sòcrates o Plató? La pregunta més aviat se'ns desplaça cap a: què en fem de Plató?

L'obra de Kinzel presenta la major *profunditat* de l'obra de Bloom: resituant-lo en la tradició de les grans qüestions de la filosofia que aprengué dels seus mestres (Strauss i Kojève,

tot i que l'obra de Kinzel fa més èmfasi en el primer) Kinzel aconsegueix alliberar Bloom d'una lectura superficial i rendir justícia a la densitat del seu plantejament. Que s'escapi alguna cosa de Bloom està justificat perquè el llibre tracta de la crítica platònica de la cultura a Amèrica, i es focalitza com un estudi sobre *The Closing of American Mind*. En contrapunt, la novel·la de Bellow parteix de la *superficialitat* aparent de l'anècdota, però aconsegueix presentar la profunda veritat del personatge. Mentre que Kinzel ens parla sobretot del *què*, Bellow ens diu del *qui*. Tornem a tenir ara altra vegada presents els diàlegs de Plató, recreacions, més enllà de l'assaig i la novel·la, més enllà de la filosofia i la literatura, de *quis que es demanen pels quès*.

5. "*There are no acceptable modern terms for the discussion of friendship*". ¿On descansa la crítica bloomiana de la cultura americana, tal com l'hem vist exposada diligentment per Kinzel? La fa descansar, al meu entendre, en una determinada concepció de la naturalesa humana centrada en *eros*. On apunta, doncs, l'*eròtica* bloomiana? D'alguna manera ens sembla llegir els comentaris de Lucreci sobre els deficiis de Venus en el llibre V del *De Rerum Natura*. En el punt següent tractarem de veure que l'accent de Bloom està més en el *kalós* que en l'*agathós* del terme de l'*eròtica*, però abans d'una consideració *innerakademish*, cal que ens ajudem del comentari següent que apareix en la novel·la de Bellow: "Sovint parlava bé de la Rosamund. Deia que era formal i treballadora i que tenia un bon cap. Era una noia bonica i alegre. Les noies, deia ell, duïen la càrrega del que ell anomenava 'conservació de la gràcia'. La natura, a més a més, els donava el desig de tenir criatures i, en conseqüència, de casar-se, pel requisit d'estabilitat de la vida familiar. I tot això, juntament amb una pila d'altres coses, les incapacitava per a la filosofia" (p. 144). Aquesta opinió de Ravelstein cal contrastar-la amb aquesta del narrador, Chick, parlant també de la seva dona: "Rosa-

³⁵ T. KINZEL, *ob. cit.*, pp. 237 i 241.

³⁶ Kinzel fa aquí una referència a un estudi crític sobre Bloom: C. LEATHERMAN, "10 Years After Bloom's Jeremiad, Scholars Weight Its Significance", en *The Chronicle of Higher Education*, 43/19 (17.01.1997).

mund havia estudiat l'amor –l'amor romàntic rousseunià així com l'eros platònic, amb Ravelstein–, però ella en sabia molt més sobre ell que el seu mestre i el seu marit”. Com “*gestio - nar*” eros? sembla ser la qüestió que entén l'esperit americà i a la qual Bloom dóna una resposta d'alta cultura que no resisteix, però, la realitat tossuda de la feminitat³⁷.

Bloom afirma que Locke i Rousseau foren els escenògrafs que pensaren el que estava en joc en les revolucions americana i francesa (*Closing*, 162)³⁸. Si fos certa la tesi de Bloom sobre la posterior influència determinant de les idees de Locke i Rousseau en les revolucions del segle XVIII, s'entendria, doncs, per què Bloom, en la seva crítica de la cultura, proposa aquesta connexió entre una *fenomenologia* –les seves descripcions dels estudiants i les seves ànimes– i una *arqueologia* –el seu diccionari crític cultu-

ral– de l'ànima americana. Així, l'explicació crítico-cultural sobre la procedència d'aquestes idees és un primer pas per a la superació del nihilisme que Bloom diagnostica³⁹.

El diagnòstic crític de l'ànima humana sota la democràcia emfasitza la seva “superficialitat”, és a dir, l'absència de desitjos eròtics purs, sense aquella sensibilitat necessària per a l'impuls autocrític cap a la vida bona. Till Kinzel sosté que Bloom havia reconegut, precisament en la base de la seva comprensió eròtica de la filosofia, un punt d'atac, en connexió amb Rousseau, a la filosofia dels pares fundadors. La filosofia que estava en els fonaments de les idees polítiques dels pares fundadors, patí, segons Bloom, d'una greu mancança que l'afeblí per enfrontar-se al nihilisme. Aital mancança consistia, segons Bloom –a diferència d'Strauss⁴⁰–, que no es disposà d'un lloc apropiat per eros i la sexualitat en

³⁷ Des de la perspectiva d'una anàlisi de la política des de la “psicologia” platònica de Bloom més les anàlisis de Kojève sobre el final de la història caldria entendre l'assaig de F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992 [trad. castellana a Barcelona: Planeta].

³⁸ Vegeu en aquest respecte, TH. L. PANGLE, *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 1988.

³⁹ Segons l'anàlisi de Till Kinzel a *Res Publica*, “el desorden del alma americana invadida por el nihilismo, tal y como es dibujado por Bloom, es reconociblemente deudora de la descripción que da el Sócrates platónico en el Libro VIII de la *República*. Los estudiantes observados por Bloom son para él ‘versiones exageradas de la descripción platónica de la juventud en democracia’ (*Closing* 87). En su discusión del alma del hombre, que aspira a la emancipación, siendo así el tipo del hombre democrático, Sócrates detalla que este hombre llevará su vida en consonancia con un determinado tipo de igualdad de los placeres, de manera que se abandonará al dominio de todos los placeres que se presenten, como sucede de hecho, hasta que el placer haya sido satisfecho, abrigando de la misma manera todos los placeres sin distinguir los perjuicios (561b). Si alguien le advirtiera a este hombre que es necesario practicar y honrar sólo los placeres buenos y bellos, y controlar y reprimir los demás, el (joven) demócrata lo rechazaría. Diría que todos los placeres tienen que ser estimados de igual manera porque son semejantes (561c)”. La traducció catalana de Manuel Balasch d'aquest passatge de *La república* diu: “Doncs així viu cada dia satisfent el plaer que li escaigui, de vegades s'emborratxa i toca la flauta, de vegades beu aigua i s'aprima, de vegades es dedica a la gimnàstica. Arriba que fa el gandul i no té cura de res; altres vegades gasta el seu temps en la filosofia. Sovint es dedica a la política, puja a la tribuna i diu i fa el que li passa pel cap. Adés enveja els militars i s'adreça a la milícia, adés es glateix pels homes de negocis i es dedica al comerç. I en la seva vida no hi ha cap ordre ni obligació, sinó que anomena aquesta vida dolça, lliure i benaurada, i la fa per damunt de tot”. “Has recorregut de cap a cap –diu Glaucó– la vida d'un amic de la igualtat”.

⁴⁰ Kinzel dóna com a referències sobre les possibles diferències entre Bloom i Strauss: F. G. LAWRENCE, “Leo Strauss and the Fourth Wave of Modernity”, en *Leo Strauss and Judaism*, p. 138 ss.; W. NICKORSKI, “Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education”, pp. 205, 209, 218 n. 22; S. ORR, *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 9-12; M. PLATT, “Souls Without Longing”, en *Interpretation*, 18/3 (1991), p. 439. Afegim el que diu Strauss sobre el *Self*: “The ‘self’ is obviously a descendant of the soul; that is, it is not the soul. The soul may be responsible for its being good or bad, but it is not responsible for its being a soul; of the self, on the other hand, it is not certain whether it is not a self by virtue of its own effort. The soul is a part of an order which does not originate in the self. Surely, the self as understood by the people in question is sovereign or does not defer to anything higher than itself; yet it is no longer exhilarated by the sense of its sovereignty, but rather oppressed by it, not to say in a state of despair. One may say that the self putting its trust in itself and therefore man is cursed (Jer. 17: 5-8 [Això diu el Senyor:

el pensament dels pares fundador. L'antropologia subjacent dels pares fundadors, la filosofia moderna, no hauria estat justa amb l'aspecte eròtic de l'ésser humà⁴¹. Aquesta presència en el pensament sobre els fonaments americans de què la por és més poderosa que l'amor, seria més aviat d'origen hobbesià. Hobbes, a l'igual que Locke, que havia modificat, segons Bloom, només lleugerament les concepcions del primer, no van tenir, com Rousseau o Plató, cap teoria sobre l'eros.

Segons Bloom, els drets fonamentals de la llibertat i la igualtat s'haurien aplicat a la vida privada en dues onades, el principi de llibertat en l'anomenada revolució sexual, el principi d'igualtat en el feminisme. Els drets fonamentals de la vida, la llibertat i l'aspiració a la intimitat se supliren per l'aspiració al sexe⁴². La sexualitat passà de ser una activitat a esdevenir una *causa*, tot un *estil de vida*, fins i tot una *moralitat*: "El que comença amb una recerca, si no precisament de plaer egoista (...), sí al menys d'evitació i alliberament del sofriment o el malestar, transformada en un estil de vida i un *dret*, es converteix en fonament de la superioritat moral. La vida confortable i lliure de coercions és moralitat"⁴³. No és, però, Bloom, un defensor de la *moral*, no ens equivoquéssim: el paràgraf següent deixa ben clar que tot plegat descansa

en el principi de benestar de la classe mitjana, la principal beneficiada per la política d'alliberament. Si de les propostes que aquest alliberament implica se seguissin qualssevol pèrdues de benestar, la classe mitjana reaccionaria amb un retorn a la moralitat tradicional. La *psicologia* de l'ànima americana segons Bloom segueix el retrat de l'home democràtic posseït pel principi d'igualtat. El discurs sobre estils de vida justifica tota forma de viure concebible, amb el resultat que no es pot distingir entre el que és important i el que no ho és si no és en l'horitzó de la subjectivitat, sense referència a estats de fet objectius⁴⁴.

Amb les reflexions precedents, doncs, queda situada la crítica insinuada per Bellow-Chick. Però, com comprendre-la? Podríem provar un primer apunt de crítica filosòfica. Bloom és massa *filo-sof*, i els filòsofs massa filòsofs acaben per formar escoles amb massa "estimacions" entre si i a l'escola a manera de sectes. La filosofia pot veure's com una certa perversió que cal acceptar pel seu efecte benèfic però que cal limitar en el seu efecte malèfic de corruptor i afebliment. Cal rellegir, en aquest sentit, el que diu Aristòfanes sobre la secta socràtica i pensar que Plató, que nosaltres anomenem filòsof, fa unes presentacions de la filosofia que no són precisament sempre afalaga-

"Maleït l'home que confia en els homes i busca qui li faci de braç dret, mentre el seu cor s'allunya del Senyor! Serà com un matoll de l'Arabà que mai no tasta la pluja; viu en un desert xardorós, en una terra salabrosa que no es pot habitar. Beneït l'home que es refia del Senyor, que posa en el Senyor la confiança. Serà com un arbre que arrela vora l'aigua, que enfonsa les arrels ran del torrent; no té por quan ve l'estiu, el seu fullatge es manté verd; no es neguiteja en anys de secada, no deixa de donar fruit"). It is an unwilling witness to the biblical faith. [...]. Deferring to nothing higher than their selves, they lack guidance. They lack thought and discipline. Instead, they have what they call sincerity. Whether sincerity as they understand it is necessary must be left open until one knows whether sincerity is inseparable from shamelessness; sincerity is surely not sufficient; it is fulfilled itself completely in shrill and ugly screams, and such screams are not works of art. 'Life is a tale told by an idiot' is a part of a work of art, for life is such a tale only for him who has violated the law of life, that law to which the life is subject. It is true that the message of the writers in question [sc., la novel·la americana moderna posterior a la segona guerra mundial] is not that of Macbeth. They scream that life is gutter. But one cannot sense that life is gutter if one has not sensed purity in the first place, and of this which is by nature sensed first, they say nothing, they convey nothing. The self which is not deferential is an absurdity."

⁴¹ "It should be noted, that sex is a theme hardly mentioned in the thought underlying the American founding. There it is all preservation, not procreation, because fear is more powerful than love, and men prefer their lives to their pleasures" (*Closing* 187).

⁴² *Closing*, 233, trad. cast. 244.

⁴³ *Closing*, 234-235, trad. cast. 245.

⁴⁴ *Closing* 237, trad. cast. 247-248. Cal salvar les distàncies, i no pensar que fan i són el mateix, però cal confrontar aquesta anàlisi amb la més perspicaç i punyent de P. BÉNÉTON, *La igualtat per defecte*, ob. cit.

dores⁴⁵. Bloom resulta socràtic a la manera retratada per Aristòfanes. No sé si Kinzel estaria d'acord que la crítica de Bloom a la societat americana és més socràtica que platònica. Un text del sobri Xenofont –un text estimat per Strauss i per Bloom– ens pot ajudar a explicar-nos. Hi parlaria Sòcrates:

“Així com altres es complauen amb un bon cavall, gos o ocell, jo mateix [Sòcrates] em complac en un grau més elevat amb bons amics, i si res sé de bo, els ho ensenyo, i els poso en relació amb altres que penso que els han d'ésser profitosos per aconseguir la virtut. Els tresors que els antics savis han deixat escrits en els seus llibres, jo els desenrotllo i els recorro en companyia dels meus amics; i si trobem alguna cosa de bo, ho recollim; i considerem com un gran guany de fer-nos amics els uns dels altres”⁴⁶.

Xenofont comenta aquests mots: “A mi, sentint aquestes paraules, em semblava que Sòcrates era feliç ell mateix, i que conduïa els seus oients a la virtut (*kalokagathía*)”. Però Bloom també és massa poc filòsof⁴⁷. La bona literatura té una funció benèfica i indispensable en qualsevol pro-

posta educativa que vulgui formar ciutadans lliures –perquè mostra diferents possibilitats excel·lents d'orientació, i només el que sobresurt pot orientar. Però també tenen una funció benèfica la matemàtica i les ciències: precisament perquè mostren que no totes les orientacions són congruents, que no tots els camins ens són viables, que no totes les velocitats ens són segures, que no totes les substàncies ens són saludables. En qualsevol cas, no es tracta d'un problema entre lletres (o *humanitats*) i ciències, sinó sobre què és el que cal fer amb els adolescents que esdevindran ciutadans –si és que cal fer alguna cosa i no, simplement, entretenir-los– i si la *filosofia* hi pot jugar un paper salubre⁴⁸. I, amb tot, en la proposta de Bloom reviu un dels inevitables resultats de l'educació: el seu caràcter aristocratitzant. La postura d'Allan Bloom s'acomoda a gratient amb la manera com Josep Batalla ha traduït *kalokagathía* al català: *sobergueria*⁴⁹.

6. *La conferència de Leo Strauss sobre l'educació liberal*. A *Ravelstein* hi ha unes paraules per al mestre del protagonista, o sigui per al mestre d'Allan Bloom. Cito: “La manera de fer d'en Ra-

⁴⁵ Vegeu en la citació de *La república* 561c que hem consignat en la nota 39 com la filosofia forma part del repertori alcohol/música-aigua/estar prim-filosofia i gimnàstica sense que signifiqui la seva presència cap modificació substantiva de l'ànima igualitària. Cf. l'oposició entre el filogimnasta i el filòsof en el platònic *Els rivals d'amor*, tal com la veiem en J. MONSERRAT MOLAS, *Rivals o amants: Rivals d'amor. Comentari al platònic "Anterastai"*, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2000: Sòcrates s'interposa entre ambdós, entre el gimnasta i el filòsof. Que la filosofia sigui, doncs, un referent clar, no ho és pas gens.

⁴⁶ XENOFONT, *Records de Sòcrates*, I, 6.14, traducció de Carles Riba. Cf. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 6. A. Bloom empra aquest mateix text en l'inici del seu llibre *Giants and Dwarfs*, tot relacionant-lo amb Rousseau que recorda un elogi de Xenofont als morts per una traïció: “Moriren de manera irreprotxable en la guerra i l'amistat”. Cf. amb el primer dels textos de Xenofont la següent citació de Bloom: “These essays are a partial record of a life wich began with Freud and ended with Plato in a search for self-understanding. The decisive moment of that life was the encounter with Leo Strauss. I was nineteen years old [...]. But I finally learned from that great man that self-actualization depended on seeing what the human possibilities are and that they live in flesh and blood in old books. Since then the path of self-knowledge has been for me the interpretation of the books which teach about the philosophic way of live and which tend to be discrete mixtures of philosophy and poetry”, en “Preface” a A. BLOOM, *Giants and Dwarfs*, p. 11-12 [trad. castellana, p. 13]. L'exemple suprem d'aquest art, diu, són els diàlegs platònics.

⁴⁷ D'una altra manera és el que diu també T. Kinzel, que l'obra de Bloom no és una obra de filosofia, sinó una defensa política de la vida teòrica: “Blooms Werk ist jedoch –bei Anwendung eines von ihm selbst geteilten engen Philosophiebegriffs, der den Klassikern und Leo Strauss entlehnt ist– selbst nicht Philosophie. Blooms Verteidigung der theoretischen Lebens ist eine vorwiegend politische Verteidigung der Philosophie als Lebensweise” (p. 240). Els Straussians resulten més polítics que filòsofs.

⁴⁸ Vegeu, en aquest respecte, Salvi TURRÓ, “Per què filosofia al batxillerat?”, en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IV, 1990-1991, pp. 7-11.

⁴⁹ Cf. ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea*, 1124a, 1179b. ‘Soberg’ es allò ‘que excel·leix pel seu poder, alçària, tossa, bellesa, etc.’ En un sentit mallejat, ‘que es capté altivament, tirànicament’. En el primer sentit recull bé la conjunció entre *kalós* i *agathós* del grec, i la seva consideració de virtut, excel·lent i aristocràtica.

velstein no era pas aquesta [la dels professors que es deien revolucionaris], no era cap que es pogués imitar fàcilment. No es podia començar a ser com ell sense estudiar, sense aprendre, sense representar les esotèriques tasques d'interpretació que havia estudiat amb el seu antic mestre, el famós, el controvertit Felix Davarr". I encara, "de totes maneres, en Ravelstein sabia el valor d'un cercle [d'amistats, de deixebles]. Ell mateix en tenia un. Els membres del seu cercle eren estudiants que ell havia format en la filosofia política, i amics de feia temps. La majoria havien estat formats com el mateix Ravelstein, amb el professor Davarr, i feien servir el seu vocabulari esotèric. Alguns dels alumnes més antics d'en Ravelstein ara ocupaven llocs d'importància...". El professor Davarr (en hebreu, "Paraula"), el "gran Davarr" és Leo Strauss.

Si Saul Bellow havia posat un prefaci al llibre d'Allan Bloom sobre l'educació, resulta que, l'any anterior, Allan Bloom havia posat el prefaci a un recull de textos de Leo Strauss⁵⁰. El recull tenia per títol *Liberalism Ancient and Modern*. El llibre està significativament encapçalat pel text d'una conferència, "What is liberal education?", que era una intervenció pronunciada el 6 de juny de 1959 en l'University College de la Universitat de Chicago amb motiu de la desena graduació anual del Programa d'Educació Liberal per Adults⁵¹. Juntament amb el capítol segon ("Liberal Education and Responsibility") constitueix algunes de les planes de Leo Strauss més atentes a la situació contemporània del problema de l'ensenyament –el problema de l'educació en general, i de l'educació *filosòfica* en particular és una de les qüestions que travessen la totalitat de l'obra straussiana.

El prefaci d'Allan Bloom (escrit, recordem-ho, el novembre de 1988, un any abans de publicar *The Closing of American Mind*, i on ja s'hi trasllueix la tesi fonamental del llibre) sembla escrit des de la mateixa postura que hem comentat abans, una posició de seriositat *estètica*; acaba amb els següents mots:

"This book is now a classic the more necessary for our times inasmuch as the world has moved so much further in the directions which he analyzed and against which he warns. In it you see the mind of a philosopher at work. Strauss shows that the deepest seriousness, with no popularity, is the one thing most needful".

Bloom destaca dues qüestions en el llibre, la qüestió de l'origen del liberalisme –i la seva relació amb el "liberalisme clàssic" – i la qüestió de l'educació. De la qüestió de l'educació en fa el següent comentari (que no ens resulta a hores d'ara sorprenent):

"Strauss's discussion of liberal education in the first two chapters speaks powerfully to our renewed debate. We would do well listen to his powerful plea for the urgency of reading the Great Books, which also enables us to appreciate the difficulties and limitations of that approach".

Sobre la primera qüestió, la de l'origen del liberalisme, qüestió fonamental en el conjunt del llibre (un llibre estrany, per cert, des de la mateixa disposició dels seus continguts)⁵², Bloom comenta com Strauss reflexiona sobre la diferència entre el liberalisme antic, amb la seva orientació cap a l'*excel·lència* humana, i el libe-

⁵⁰ En general aquesta qüestió ha estat menystinguda; vegeu, per exemple, que no en fa cap referència Walter NICGORSKI, "Allan Bloom: Strauss, Socrates and Liberal Education" (en K. L. DEUTSCH & J. A. MURLEY, *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield, 1999, pp. 205-219).

⁵¹ Va ser publicada per la Universitat de Chicago i reimpressa en C. SCOTT FLETCHER (ed.), *Education for Social Responsibility* (New York: Norton, 1961, pp. 43-51); i, finalment, va constituir el capítol primer de Leo STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968 [reimpresa amb un prefaci d'Allan Bloom a la Cornell University Press el 1989, pp. 3-8, d'on citem].

⁵² El llibre és un recull de materials ben diversos: els tres primers articles són sobre el liberalisme (educació liberal, responsabilitat, liberalisme clàssic), els següents són comentaris al platònic *Minos*, notes sobre Lucreci, com iniciar l'estudi de la *Guia dels perplexos* de Maimònides, de Marsili de Pàdua, un epíleg a un llibre sobre ciència política, el prefaci de la traducció anglesa del llibre de Strauss sobre Spinoza i un reportatge sobre el Col·loqui judeo-protestant: "Perspectives sobre la *Good Society*".

ralisme modern, amb la seva orientació cap a la *llibertat* universal. Aquest tractament, però, no ho és entre dos pols oposats, o entre antagonistes a mort, sinó que, pel contrari, ens recorda que l'aspiració dels liberals contemporanis té les seves arrels en la tradició occidental (p. vii) i que hi ha una connexió directa entre la noció dels antics del règim mixt i el republicanisme modern⁵³. No és ara el moment d'entrar en la qüestió, però cal que diguem per a evitar malentesos que cal prendre amb cura els mots *liberalisme*, *democràcia* i *republicanisme*.

El que estarà en joc en els dos primers capítols és, sobretot, el paper de l'educació en la constitució de la societat liberal. Strauss mostra en el llibre com la democràcia liberal té un suport poderós en el pensament premodern de la tradició occidental⁵⁴. Els primers liberals moderns buscaven un electorat responsable a través de l'educació religiosa del poble basada en la Bíblia. Els liberals moderns com Locke, els autors de *The Federalist*, i Mill cercaven la representació popular a través de l'educació basada en els clàssics (pp. 15-19). Strauss ens recorda la complexitat de pros i contres respecte a la democràcia liberal (p. 23), però sap que no podem tornar a les aristocràcies tradicionals, la hipocresia de les quals provava d'amagar que es tractaven més aviat d'oligarquies que d'aristocràcies, i que els seus governants no eren per naturalesa superiors als governats (pp. 5, 11, 19). Strauss reprèn la comprensió originària dels fundadors de la democràcia moderna (com Spinoza, Montesquieu, Rousseau i Jefferson) que la democràcia, amb la seva orientació cap a la llibertat universal, no significa altra cosa que un règim de virtut i fins i tot "una aristocràcia

que s'ha ampliat en una aristocràcia universal" (pp. 4-5). Per a Bloom, Strauss és, per tant, un amic de fet de la democràcia liberal quan convoca els vertaders liberals a combatre el liberalisme pervers que oblidava la qualitat, l'excel·lència o la virtut (p. 64). Notem, però, a la manera straussiana, que ser amic o aliat de la democràcia liberal no vol dir ser demòcrata liberal. L'estratègia d'Strauss és clara, com també ho és la seva posició:

"while we are not permitted no remain silent on the dangers to which democracy exposes itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence" (p. 24)

Dit amb totes les lletres, Strauss és partidari del partit de l'excel·lència⁵⁵.

Cal, abans d'acabar, que provem d'aclarir una mica la noció de *liberal* en Strauss. Strauss utilitza el terme *liberal* en l'expressió *educació liberal* en el seu sentit 'premodern' -que és diferent del sentit actual del terme que el fa oposat a 'conservador'. Bloom diu el següent:

"Liberal education is not the opposite of conservative education, but of illiberal education. To be liberal in the original sense means to practice the virtue of liberality. If it is true that all virtues in their perfection are inseparable from one another, the genuinely liberal man is identical with the genuine virtuous man. According to the now prevailing usage, to be liberal means not to be conservative. Hence it is no longer assumed that being liberal is the same as being virtuous or even that being liberal has anything to do with being virtuous" (pp. ix-x)⁵⁶.

⁵³ A. BLOOM, "Preface", a L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 15. Cf. el tractament que fa de la qüestió P. BÉNÉTON, *Els règims polítics*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1998 [ed. or. francesa, 1996], i, anteriorment, a *Introduction a la politique moderne. Démocratie libérale et totalitarisme*, Paris: Hachette, 1987, pp. 111-147, on comenta Strauss i Voegelin, especialment en els apartats anteriors, i se situa críticament respecte d'ells.

⁵⁴ Cf. p. 98 de "The Three Waves of Modernity", ara a L. STRAUSS, *An introduction to Political Philosophy. Ten Essays by L.S.*, editat amb una introducció per H. Gildin, Detroit: Wayne State U.P., 1989, pp. 81-98. Cf. *Ravels-tein*: Bloom-Ravelstein educava els seus alumnes, fruits de la "quarta onada de modernitat" (p. 65).

⁵⁵ Cf. la seva anàlisi del *partit d'Aristòtil* en L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2000, pp. 77-81 de la traducció catalana. Ho hem comentat en J. MONSERRAT MOLAS, "Notas a *La ciudad y el hombre* de Leo Strauss", en *Res Publica*, 8, 2001, pp. 55-70, especialment 62-69.

⁵⁶ "El término 'liberal', que es un concepto de uso en la obra de Strauss desde su polémica con Carl Schmitt y los estudios sobre Spinoza y Hobbes de los años treinta, es tal vez inadecuado para entender o definir a la sociedad constitucional americana. En el seno de la obra de Strauss, la ambivalencia de significado -epistemológica,

7. *Cloenda*. Leo Strauss és citat només en una ocasió, de passada, en *The Closing of American Mind* Superficialment, doncs, sembla absent. De fons, però, hi és de manera indefugible. La tesi de Kinzel així ho certifica, també. Strauss acabava la conferència sobre l'educació liberal dient que aquesta educació ens proporciona una experiència de les coses belles, en contrast amb el terme grec per a vulgaritat, *apeirokalía*, manca de coses belles⁵⁷. Allan Bloom potser s'agafaria precisament aquí, en la consideració de les coses "belles", deixant de banda que Strauss es referia al que en grec era un mot compost,

kalóskagathos, "bell i bo", però que pot traduir-se per 'sobergueria'. Restringint-se al bell, la consideració *pràctica* de la bondat resta en nota al marge. Stanley Rosen, un altre dels alumnes *formats* per Leo Strauss, va confessar en una ocasió a un seu jove "deixeble" o estudiós gracienc que ell pretenia ser una "icona del bé"⁵⁸. Podríem pensar que Bloom preferiria ser una "icona del bell"? Qui era el mestre d'aquest parell? Doncs precisament, el controvertit i famós "Davarr"-Strauss. Les formacions o formes i figures (*Bildungen*) straussianes proporcionen quelcom que cal pensar unit en la seva dificultat. ●

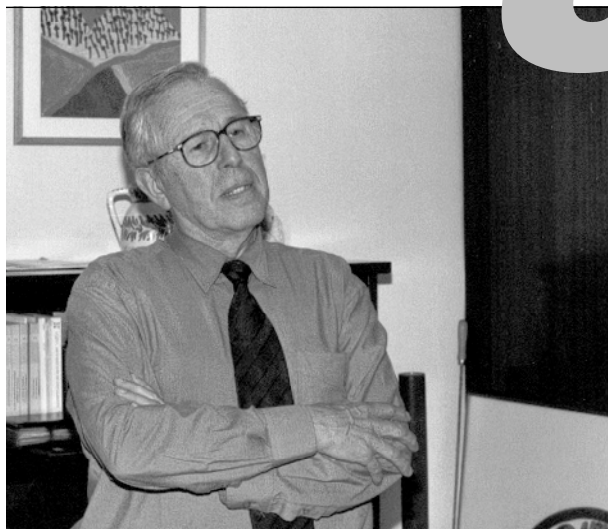
religiosa y política – del concepto 'liberal' esconde, en mi opinión, una profunda desaprobación de la modernidad; pero esta censura se convierte en incomprensión, o se manifiesta así, en América. Creo que esta incomprensión es el flanco débil que presenta la obra de Strauss para ser entendida en la actualidad o para cobrar un valor de lectura, más allá de su condición de documento de una época". Amb aquestes paraules el professor Antonio Lastra ens indicava, en la seva conferència a Barcelona, una de les claus més interessants per valorar adequadament el pensament straussià i de l' Straussianisme. Ell mateix s'ha apartat del pensament de Strauss amb un projecte reconciliat amb la possibilitat humana de la vida en comunitat: vegeu al respecte l'escrit que tanca la *Straussiana* del número 8 de la revista *Res Publica*, que de fet és una veritable *obertura* A. LASTRA, "Constitución y arte de escribir", *Res Publica*, 8, 2001, pp. 217-233 (i el conjunt d'assaigs que ha publicat a A. LASTRA, *La constitución americana y el arte de escribir*, València: Universitat de València, 2002). Confrontem-ho, encara, amb aquesta cita de Leo Strauss, que també ens il·luminarà el que hem dit sobre *eros* i l'ànima moderna segons Bloom: "Si és cert que l'autoconsciència final del liberalisme és la filosofia de la cultura, aleshores podem concloure el següent: el liberalisme, incrustat en un món de cultura i incapaç de veure-hi més enllà d'ell, oblida la fonamentació de la cultura, l'estat de naturalesa, és a dir, la naturalesa humana com a perillosa i en perill" (*Apuntacions sobre el concepte del polític de Carl Schmitt*). Sobre la relació Schmitt-Strauss, és indispensable H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und 'Der Begriff des Politischen'. Zu einem Dialog Unter Abwesen*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1988, i més proper, A. LASTRA, "Modernidad y conservadurismo (Carl Schmitt y Leo Strauss)", en *Daimon*, 13, 1996, pp. 115-127, i A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia: Leserwelt, 2000.

⁵⁷ "Liberal education supplies us with experience in things beautiful" (L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, p. 8).

⁵⁸ Xavier IBÁÑEZ, *Stanley Rosen: Una proposta modesta de repensar la Il·lustració*, Barcelona: Universitat de Barcelona, tesi de llicenciatura [inèdit], 1992. S. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992, especialment el capítol central.

Raimon Terradas
Ramon Tremosa

e ntrevista



Enric *Nosàs*

Ens reunim amb Enric Nosàs,
el 8 de novembre del 2002.

**Empresari barceloní de 70 anys,
casat i pare de quatre fills.
Practicant en actiu de l'alta muntanya i
de l'esquí de muntanya.
És membre del Centre Excursionista
de Catalunya des del 1953.
Des del 1998 n'és el president**

El CEC va ser fundat fa 126 anys com a resultat de la fusió de dues entitats. Quins objectius i interessos tenien?

L'Associació Catalanista d'Excursions Científiques sorgeix l'any 1876, en un moment en què els catalans comencen a recuperar la consciència de país, en plena Renaixença. Tanmateix, aquesta gent de l'Associació no feien altra cosa que seguir els corrents romàntics europeus del moment. Ara bé, el fet que es generalitzés el diumenge com a dia festiu per a tothom, i també que aparegués el ferrocarril, va permetre d'arribar molt ràpidament a molts indrets (cal tenir present que les comunicacions abans del ferrocarril eren primitives!). I això convidava molta gent a fer-hi passejades i excursions.

Al cap de poc temps de sorgir l'Associació ja es va crear el dilema entre esport i cultura. I hi va començar a haver socis que volien donar més importància a l'excursionisme que a la cul-

tura. Perquè l'excursionisme s'entenia com un mitjà per conèixer, més que no pas com un fi en sí mateix. Cito una frase textual de mossèn Cinto Verdaguer, soci del CEC, que demostra això: "Som gent que ens guanyem la cultura amb les cames tant com amb el cervell, anant a veure els objectes d'estudi allà on es troben emplaçats i respirant la seva atmosfera.". Però malgrat aquesta visió, l'excursionisme es va anar entenent com a finalitat en ella mateixa i, d'una escisió de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques en va sorgir l'Associació Catalana d'Excursions. Finalment, l'any 1893, i de comú acord, totes dues entitats van crear el CEC en fusionar-se (si bé nosaltres considerem que l'antiguitat de la nostra fundació ve de l'any 1876).

La gent que va crear el CEC era gent jove, de 23, 25 o 27 anys, tot i que la moda del moment fes que el jovent de l'època volgué semblar més gran (no pas com ara, que la gent gran vol semblar jove), i d'aquí els mostatxos i les vestimentes que veiem en les fotografies.

La dilatada història del CEC fa que el centre hagi viscut i patit diferents règims polítics: dues dictadures, una república, una guerra. Com s'han anat vivint tots aquests canvis des de dins de la institució?

Podem dir que hi ha un paral·lelisme entre la història del CEC i la història de Catalunya, per tal com la història de Catalunya és el sumatori de la història de les persones i de les entitats que la formem a cada moment. Així, el centre ha viscut i compartit les èpoques de gran esperança nacional, com ara la de Prat de la Riba o de la recuperació de l'autonomia. Puig i Cadafalch, per exemple, era membre del CEC, i el nostre centre va ser un dels promotors de les bases de Manresa. Tanmateix, l'Institut d'Estudis Catalans va ser creat a la nostra sala d'actes i Pompeu Fabra, que era soci nostre, va presentar en el CEC la seva proposta d'ortografia i de gramàtica per al català a principis del segle passat.

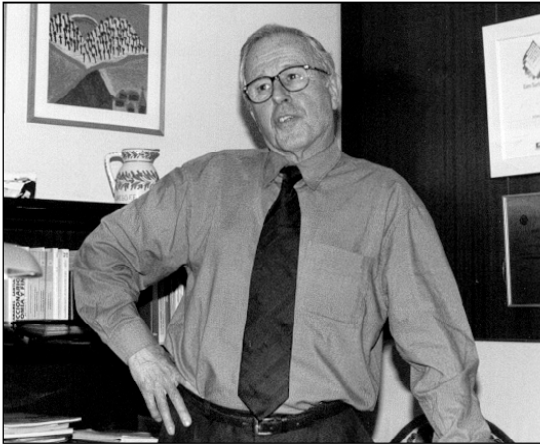
El CEC era format per una àmplia capa de la petita i mitjana burgesia catalana, la majoria dels quals eren menestrals evolucionats i enriquits en tots els sentits, i aquest fet el va fer molt

adaptable a les vicissituds històriques del segle passat. Així, si bé la majoria del socis simpatitzaven amb la República, també n'hi va haver que van marxar a Burgos els anys 1936 i 1937, i aquests van ser els que van impedir l'any 1939 que el CEC fos clausurat i prohibit (sort que, d'altra banda, no van tenir moltes altres entitats catalanes).

Des de sempre, però, els nostre socis han reflectit totes les tendències polítiques a Catalunya, llevat de les més explícitament antinacionalistes catalanes. Així, tot i que a partir de 1939 el castellà és la llengua dels butlletins i de les circulars, a la primera oportunitat (mitjans-finals dels anys cinquanta) el CEC passa a fer servir el català de manera exclusiva en totes les seves comunicacions escrites. Per tant, doncs, podem dir que la capacitat d'adaptació dels socis del CEC a cada moment ha permès a l'entitat d'anar-se adaptant als nous temps.

És correcte dir que el CEC ha jugat un paper de suplència en diferents moments de la seva història?

El CEC es va articular des dels seus inicis en seccions, cadascuna de les quals estava dotada d'una gran versatilitat i autonomia. Així, a principis de segle a la secció d'arquitectura Domènec i Montaner hi feia classes, en uns moments en què només una petita part del jovent tenia accés a la universitat. D'aquesta manera, el CEC va ajudar a difondre el coneixement i a crear interès pel coneixement, com deia, en uns moments en que només les elits accedien a la universitat. Tanmateix, en la dictadura franquista el CEC feia classes de llengua catalana, funció que amb la recuperació de l'autonomia i la normalització del català a l'ensenyament el centre va deixar d'exercir. De fet, i en la mesura en què Catalunya no ha tingut un Estat al darrera en els darrers segles, tot el que ha anat passant entre generacions ho han transmès entitats com ara la nostra, per tal com no hi havia institucions estatals que ho fessin. En aquest sentit, explico una anècdota que vaig sentir una vegada a la pedagoga Marta Mata: si es fa dibuixar un ramat de bous a nens catalans i castellans, els primers no hi dibuixen un pastor mentre que els segons



sí que l'hi dibuixen. I aquesta manca de referència de qui dirigeix el grup és molt pròpia dels catalans, resultat entre altres coses de no haver tingut un Estat al darrera (amb les seves autoritats, etc.), com deia abans.

Com s'han notat al CEC els vint-i-cinc anys de democràcia?

En normalitzar-se la vida política a Catalunya, tal com deia, el CEC ha passat a ser més un centre d'excursionisme que no pas abans, on molta altra gent hi venia per altres motius (com és el cas abans esmentat de les classes de català, per exemple). Així, el CEC ha notat, com tantes altres entitats, una certa desmobilització amb el pas dels anys, en haver-se desarticulat a la societat civil catalana el que jo anomenava "el cos de resistència". De fet, havia de ser així, de la mateixa manera que amb la legalització dels partits polítics es va trencar la unitat d'acció que havien mantingut al voltant de l'Assemblea de Catalunya en els darrers anys del franquisme.

Els diners són un problema i una limitació, o bé acaben sempre sortint?

La situació ideal és que les quotes dels socis cobreixin el cost de funcionament de l'entitat. D'aquesta manera, l'entitat té la capacitat de supervivència molt més assegurada, i de fet aquesta ha estat històricament el fonament de la gran capacitat de resistència de la societat civil a Catalunya en les èpoques més dures d'opressió cultural i nacional. Hi ha qui sosté avui

que les Administracions també han de vetllar pel sosteniment econòmic de les entitats i associacions, però a mi no m'acaba d'agradar que la dependència de les subvencions sigui molt alta. De fet, una entitat té més capacitat de resistència i de sobreviure si és capaç d'organitzar-se i de finançar-se al marge de les subvencions públiques. Perquè la vinculació que s'estableix entre el receptor i el donant, de vegades crea una situació de debilitat, per part del receptor. I la consciència de societat civil, de grup, de dir plantem-nos, i allà on haguem de dir que no, sigui qui sigui qui mani, diguem no, potser l'hem perdut. I això s'ha de recuperar.

I, és clar, s'han aprimat una mica les...

Força, s'han aprimat. Hi ha una queixa que la societat civil... Un exemple, el Fòrum 2004. No hi ha hagut cap plantada de la societat civil per demanar explicacions sobre què és exactament aquest fòrum. Està engegat, hi ha inversions importantíssimes, el Govern central hi ha posat la grapa pactant condicions que nosaltres desconeixem, etcètera. El que està clar és que aquest fòrum no es pot explicar, només, pel desenvolupament urbanístic que en resultarà. Jo no dic que això no sigui bo. Ara, si la societat civil cultural no es preocupa d'alguna cosa més, malament. Vull dir que si l'administració no s'explica, som nosaltres els qui li ho hem de reclamar. I crec que en aquest cas hi ha una certa abdicació de la societat civil en relació amb els interessos generals. I en aquests moments, la presència en els mitjans de les diferents entitats que conformen aquesta societat (el CEC, l'Orfeó Català, l'Ateneu Barcelonès, els grans clubs esportius, etcètera) és inexistent. I això és culpa nostra. Cal reconèixer que si ens moguéssim una mica, el que representem hauria de ser tingut en compte.

Potser les administracions...

Si a les administracions no els interessa la nostra participació, malament per elles. Si és que realment els interessa i som nosaltres els que hem fallat, malament per nosaltres. Per tant, meitat i meitat. I aquí, qui hi surt perdent és Catalunya.

Potser després de 40 anys de dictadura hi ha hagut un cert relaxament, en el sentit que ara ja està, hem aguantat, i potser no som prou conscients que ara ens enfrontem a moments tant difícils com els que hem passat, més subreptíciament, potser.

És que hem de comptar amb què el concepte d'Espanya no s'ha modificat. El concepte d'Espanya des de Castella no s'ha modificat. És a dir, la radical diferència des de Felip V, fins i tot des d'abans del 1714, en la concepció de l'hegemonia castellana en relació amb el conjunt de les espanyes no ha canviat. I el que va ser el 1714, una pifiada dels catalans, aprofitada des de Castella per anul·lar-nos institucionalment s'ha anat reproduint sempre que hi ha hagut alguna oportunitat. Primo de Rivera va poder, i en Franco no cal ni dir-ho. Però ara ho està fent el PP. A la mínima, a la que deixem espais buits, al moment que les iniciatives d'aquí no funcionen en la direcció correcta, ells sí que punxen, i en saben molt, i nosaltres hem d'estar contínuament a la defensiva. Crec que hauríem de passar a tenir un paper més actiu un determinades coses.

Si li sembla, podríem parlar del CEC actual: organització, seccions, número de socis, el perfil d'aquests... Una visió general, vaja.

Bé, de manera molt resumida. El centre manté els dos components cultural i esportiu i per tant nosaltres tenim unes seccions culturals i unes seccions esportives. Pel que fa a les activitats, en tenim per a veterans, per a joves, etcètera, fet que fa que tinguem una població, en quant a socis, molt equilibrada. En aquest sentit, potser anem mancats de la franja del mig, entre els 30 i els 50 anys. I, vist això, precisament ara ens estem plantejant quins serveis i

quines activitats podem oferir a aquesta franja de població. Per altra banda, el CEC és una entitat molt dinàmica, amb un promig de 70 activitats mensuals.

Perquè, els serveis quins són exactament, refugis...

Doncs tot el servei que dóna el nostre patrimoni històric, que és l'arxiu fotogràfic, la biblioteca, la cartoteca, l'arxiu de La Masia, o sigui, l'accessibilitat a tota aquesta base de documentació de l'entitat que és molt important. I la seva conservació. Ara estem digitalitzant tot l'arxiu fotogràfic, i amb Enciclopèdia Catalana estem tancant un acord per aconseguir que a través d'internet es pugui accedir a aquest arxiu

fotogràfic, que conté material únic. Hi ha altres serveis, però, com ara són les assegurances, el viatges, les subscripcions a revistes, la publicació de la nostra revista Muntanya, el manteniment d'una pàgina web... Tenim també sis refugis i dos xalets de muntanya, amb tot el que això comporta de despeses de manteniment

i d'esforç organitzador. Podríem dir, per tant, que som una empresa de serveis, molt variats entre ells, i amb unes exigències de gestió ben diferenciades. Hi ha un aspecte, però, que és molt important per a nosaltres, el de la formació. Tenir joves vol dir formar-los, a part d'assumir les responsabilitats legals, que impliquen tenir uns monitors preparats, validats i titulats. En aquest sentit nosaltres tenim una de les poques escoles de muntanya que hi ha a Catalunya, i estem fent feina però encara hem d'avançar molt. També és molt important el tema de la seguretat. Formació i seguretat van lligats. No només es tracta de tenir nanos. Procurem tenir nens, que són el futur de la nostra entitat, però a més els hem de donar la formació adequada, amb la corresponent presència

**“ A la mínima,
a la que deixem espais buits,
al moment que les iniciatives
d'aquí no funcionen
en la direcció correcta,
ells sí que punxen,
en en saben molt ”**

de monitors preparats que això comporta. El CEC no és un centre de lleure. Les seves activitats van més enllà.

I per als adults?

La formació dels adults en les tècniques de muntanya és també una altra de les nostres tasques. Es tracta, a més, d'anar creant el que seria una escola de muntanya de veritat, que a Catalunya ens fa falta. I això també apunta cap a les professions reglades, i és que hi ha nois i noies que es volen dedicar professionalment a la muntanya.

Quina és la funció bàsica del president?

La funció bàsica del president és ser responsable. La legislació espanyola fa recaure la responsabilitat d'aquest tipus d'associacions, culturals, esportives, sobre el president. Després, té una clara funció de representació. A nivell de funcionament, es crea un equip al voltant del president que es reparteix la feina.

I com està organitzat el Centre.

Estem organitzats, des de l'origen de l'entitat, en seccions. Cada secció té la seva pròpia junta directiva i organitza les seves pròpies activitats i genera les seves pròpies iniciatives. Per tant, el que tenim és un president i una junta directiva. La junta té uns membres nats i uns membres electes. Els nats, segons l'estatut, són els presidents de les diferents seccions.

Com són les relacions amb les altres entitats?

Bé, bones, són fluïdes. Per altra banda, hi ha la Federació d'Entitats Excursionistes de Catalunya, que té una doble funció: una de baix cap a dalt, que és la que ha de ser, i una altra de dalt cap a baix, que és la simplificació que l'administració ha trobat per entendre's amb els clubs sense tenir massa feina, i aquesta és una crítica que li fem, perquè aquest funcionament crea tensions.

I amb l'administració?

En el cas del CEC i de qualsevol club gran, jo diria que amb l'administració hi tenim un dià-

leg, hi ha sintonia. El que passa és que, en el cas de l'excursionisme, com que és la Secretaria General de l'Esport la que canalitza els recursos del Departament de Cultura en la matèria, i aquesta Secretaria té com a directriu, sobretot, la potenciació dels esports de competició i, dintre d'aquests, els que donen prestigi al país, doncs l'excursionisme no té la força que hauria de tenir. Accedir, per tant, a l'atenció, no només econòmica, de la Conselleria de Cultura, a través de la Secretaria, ens és difícil. Perquè és en el món cultural i no estrictament esportiu on hauríem de tenir més presència. I costa. Osigui: costa que Cultura tingui present que hi ha un patrimoni històric, cultural, molt important dins del món excursionista, i en el cas del CEC molt especialment, que cal tenir en compte. I, de vegades, ens trobem amb greuges comparatius de molt gruix quan veiem que Cultura té prioritats que no entenem o que no són les que haurien de ser. Prioritats que d'alguna manera obeeixen a una manera d'entendre com ha d'avançar el país, i que són, en tot cas, discutibles.

Perquè, què aporta el CEC, a part dels serveis als socis, a la societat en general?

Aquí, el que comentava abans. Hi ha dues maneres d'entendre una entitat com aquesta. Que treballi bé el dia a dia en la seva feina, i això és una aportació de l'entitat als socis. I la petita irradiació que pugui tenir com a entitat reconeguda. Però hi ha una altra funció: com a membre de la societat civil s'ha de posicionar davant de l'Administració. I crec que no tenim consciència, o si la tenim no sabem com fer-ho, per pesar més en les grans decisions que es prenen en el país. Crec que aquest paper no l'estem fent bé. No només el CEC, sinó el conjunt d'entitats, gairebé totes centenàries, que configuren aquesta franja de consciència, de poble, de cultura i de país i que, se'ns faria cas si féssim les coses ben fetes.

Que vol dir això, que han perdut vitalitat, o potser orientació?

Hem perdut consciència que tenim una força. I que aquesta força l'hem d'utilitzar. Per tant hem perdut sentit de la responsabilitat fins a

cert punt, perquè si fóssim responsables del que hem heretat, la nostra actuació davant de determinades coses (ja he comentat el cas del Fòrum) fóra molt més contundent, i no n'és. I això ho dic i me n'acuso. És duríssim: estem renunciant a una responsabilitat històrica, que és la d'estar presents en les grans decisions que afecten Catalunya. I ho hem de fer. Jo diria que hi ha una certa presa de consciència d'això, però una cosa és que en prenguem consciència i l'altre que fem coses. Potser ens hem de començar a mobilitzar de veritat.

Vostè és empresari. Parli'm de l'empresariat català. Continua essent tant actiu i emprenedor com tradicionalment se l'ha vist? Té consciència de pertànyer a una societat determinada?

La consciència... a veure. La ruptura de la cadena familiar a les empreses, que és evident, ha deixat una mica penjada la concepció de grup empresarial unit per uns noms que dirigeixen. I amb una manera d'entendre el país, també, de fer. Però tampoc no ens enganym: la vessant empresarial catalana i la seva puixança a partir del XIX van sortir de les ganes de fer diners, de tenir beneficis. Però fer diners tenint un nom et limita. No ho pots fer tot. Ara, des del moment en què delegates, qui ve a suplir-te per dirigir, buscant uns objectius, s'oblida d'altres coses que, si tu no les hi recordes, no tindrà en compte. També està clar que tirar endavant una empresa de vegades no lliga amb la consecució de determinats ideals. I aquesta dicotomia s'està plantejant a nivell pràctic. Per tant jo diria que el món empresarial català, amb la ruptura de les cadenes familiars ha perdut el pes que tenia dins de la cultura, dins de... Això s'ha anat perdent. Hi ha famílies molt respectables, encara, però són minoria. Per altra banda, crec que el món empresarial català està en un

atzucac produït per la presència d'una potència emergent, financera i política, que és Madrid. Això és evident de deu anys ençà. N'han sabut i en saben, mal que ens pesi. I la pela és la pela, i el món empresarial català té dubtes metafísics molt forts, en aquests moments. I a més davant d'unes eleccions... Però vull ser optimista, i en sóc, en el sentit que no ens vendrem per un plat de lleties.

Què és el que no es vendran?

Doncs tota una manera d'entendre Catalunya. El que passa, és que la manera d'entendre Catalunya del món empresarial és diferent de la que té el món cultural, de la que té el món més ampli. I potser es pot donar la contradicció que des de l'empresa la vegem d'una manera i a casa,

amb els amics, d'una altra. No deixa de ser una contradicció. Bé, doncs, en la solució d'aquesta contradicció hi ha el futur del món empresarial català.

Fa un moment ha sortit Madrid.

Bé, crec que en aquests moments ens podem trobar davant d'una fugida... perquè,

de fet, els joves que volen tirar endavant en el món econòmic i financer, sobretot en el món dels serveis, i que són ambiciosos de veritat, se'n van a Madrid. I això és el que ha sabut crear l'esperit de domini castellà. Ha sabut crear un àmbit privilegiat a Madrid i aquí un àmbit minusvalorat, amb les possibilitats cada cop més retallades. Això està passant. El futur? No ho sé. Però aquí si que diria que és on la política juga un paper importantíssim. I mai com ara els partits polítics catalans tenen una responsabilitat tant gran davant d'aquest traspàs d'iniciativa fora de Catalunya. Perquè si saben entusiasmar i saben fer que l'autoestima dels empresaris catalans no baixi, ens mantindrem, aguantarem bé. El món empresarial és molt poruc, i necessita confiança. Això crec que s'ha de tenir pre-

“Crec que el món empresarial català està en un atzucac produït per la presència d'una potència emergent, financera i política, que és Madrid”

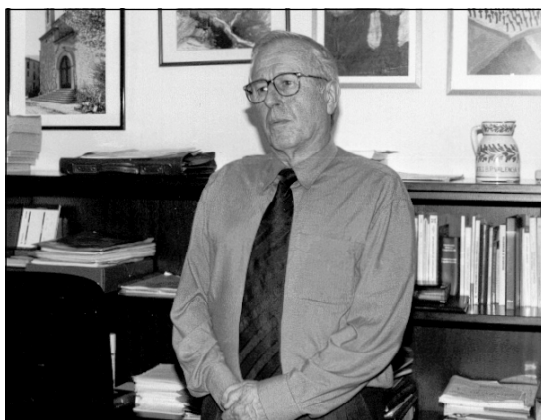
sent. I els que hem tingut una certa experiència política sabem molt bé que el missatge que estan donant avui els partits polítics catalans és un missatge que no crea confiança en el futur, a nivell de quedar-nos aquí i fer la feina que ens toca fer. Evidentment amb tota la projecció exterior que calgui, però des d'aquí.

I el dinamisme.

El dinamisme hi és. Ara bé, ha de trobar les condicions per arrelar aquí. Però si les condicions que hi ha aquí no són les que hi ha en un altre lloc, la gent ambiciosa, amb ganes de tirar endavant, se n'anirà a aquest altre lloc, tal com ja he dit. Vejam. Sempre hi haurà qui es quedarà malgrat tot. I sempre hi haurà qui farà el contrari. Es tracta de la mitjana, però. D'estudis d'això no n'hi ha i jo no puc aportar res d'objectiu. Però la impressió que tinc és aquesta. És que s'han comès errors molt greus, eh? I això no és el fonamental. Tothom en comet, d'errors. El fonamental és que després aquests errors no es reconeixin i no s'intenti parlar-ne i corregir-los. Hi ha errors que entre els catalans els podem arreglar. Entre els partits catalans es poden resoldre, o entre les entitats. Però hi ha errors que si es cometen davant d'un poder real i abassegador com és Madrid no es perdonen. I això és el que hem de tenir present. No ens hem d'equivocar amb Castella, perquè els errors es paguen. Jo crec que en aquests moments ens passen factura d'una sèrie d'equivocacions que des d'aquí estant s'han comès, fonamentalment polítiques.

Vostè va estar al Reagrupament amb en Pallach.

Sí. En Pallach ho tenia claríssim, i quant jo vaig estar amb ell al Reagrupament es va crear, contra l'ambient imperant en aquell moment, el Consell de Forces Polítiques, que era format ni més ni menys que per partits de disciplina cata-



lana. Bé, primer hi va haver l'Assemblea de Catalunya, un moviment popular extraordinari i que va tenir el seu paper, però en Pallach va ser, a continuació, el promotor del Consell de Forces Polítiques de Catalunya. En aquell moment a Madrid es va crear la Platajunta, la plataforma de partits espanyols. I, en relació amb aquesta, hi havia dubtes sobre si calia potenciar la plataforma de partits polítics catalans. Bé, doncs, és que ara ens trobem igual. Tindria sentit promocionar una plataforma política de partits catalans? Jo crec que aquí hem d'aclarir qüestions d'aquestes, perquè la socialdemocràcia ha estat assumida plenament per tots els partits. No és, per tant, una qüestió d'ideologies. El problema és d'on estem situats dins de la franja horitzontal de més o menys fidelitat al que som com a poble. Aquesta és una qüestió evidentment política, i crec que cal assumir certs riscos que no es volen assumir. Però crec que hi ha uns dubtes raonables per part de molta gent sobre si la manca de cohesió entre els catalanistes, entre els nacionalistes catalans, ens està perjudicant seriosament. Si això està passant en el món polític, imagina't en l'empresarial.

Moltes gràcies pel seu temps. ●

SUSPENS GENERAL EN LES ELECCIONS PER AL XV PARLAMENT FEDERAL D'ALEMANYA

Valentí Popescu

*L'empat entre els dos grans partits
assenyala una desconexió entre
l'electorat i l'oferta política*

Les eleccions alemanyes per al XV Parlament Federal (Bundestag) han estat molt sorprenents amb la rivalitat entre CDU/CSU i SPD fins a altes hores de la matinada, però els resultats no han sorprès ningú. Són un fidel termòmetre de la política alemanya actual.

Una anàlisi assossegada dels resultats assenyala com a única sorpresa l'avançament dels ecologistes (Verds/Aliança 90), arrossegats per la gran popularitat del seu líder i ministre federal d'Exteriors, Joschka Fischer. Quan tothom pronosticava per a aquesta agrupació una posició d'última força parlamentària (en què se suposava que els neocomunistes no hi entrarien), les urnes els van situar com el tercer partit del Bundestag i com a autèntics salvadors de la continuïtat en el poder del Govern que havia sortit guanyador.

A l'esquerra de l'esquerra, però a la dreta del comunisme

Però fins i tot aquesta sorpresa no ho és tant si es considera que els verds són un partit amb una mica d'ecologia i amb molt de protesta sociopolítica. Sis lustres enrere, la raó del seu

naixement fou la defensa del medi ambient, però la seva saba política la constitueix l'esquerra socialista que considera massa acomodaticí el Partit Socialdemòcrata (SPD). El 1990, amb la unificació d'Alemanya, els verds federals es van fusionar amb el partit d'esquerra anticomunista de la RDA, motiu pel qual s'hi afegí el nom d'aquests, "Aliança 90". Aquesta segona branca és la menys acomodaticia ideològicament del partit, però quant al nombre va a la saga dels occidentals.

Com que el naixement dels verds federals tenia una base fortament intel·lectual i una militància majoritàriament universitària, s'esperava que el pas del temps hauria debilitat molt el partit i que ara, el 2002, com a conseqüència, el suport electoral dels verds hauria quedat darrere del Partit Liberal (FDP). Això era concretament el que les enquestes d'intenció de vot semblaven confirmar. Però els errors dels liberals, d'una banda, amb les seves dissensions internes i, d'altra banda, les manifestacions antisemites de Moellemann (vicepresident de l'FDP) i la bel·licositat de Bush van acabar donant peu als homes de Fischer.

Fischer no solament representa per al públic apolític l'Alemanya que no volia tornar a prendre les armes, sinó que també era el polític que seguia enarborant la vella bandera de "l'altra política". És a dir, el partit dels que s'havien fet elegir diputats, alcaldes i regidors i introduït en la direcció de la cosa pública per convicció i no per professió, per prosperar amb menys esforç, com ho feien –segons un sector de l'opinió pública– bona part dels altres polítics. Evidentment, això és el parer d'una part de l'opinió pública, però d'una part suficientment important perquè els verds obtinguessin el 8,6% dels vots en aquests comicis.

L'estirar més el braç que la màniga dels liberals

L'FDP ha estat el partit clau de la política alemanya fins al començament dels anys vuitanta. Van ser els liberals els qui van forçar els canvis parlamentaris de Govern en la RFA (l'únic canvi aconseguit en les urnes va ser el de Schroeder fa quatre anys) i van ser els prohoms liberals com Heuss, el comte Lambsdorff, el

periodista Flach, Genscher i altres, els qui van reaccionar davant els canvis socials, econòmics i polítics del país. D'altra banda, la seva funció de partit frontissa, que donava el poder al partit més gran amb el qual s'aliava, atreia els caps més inquietos del món empresarial i de les professions liberals a les seves files.

Però, a poc a poc, el partit va anar perdent vitalitat i sintonia amb el parer del país. La seva funció parlamentària es va deixar de percebre al carrer com alguna cosa beneficiosa per al seu país. Per a l'opinió pública, l'FDP va esdevenir la bandera d'un petit sector social... i poca cosa més. Per a grans mals liberals, la irrupció dels verds en l'escenari polític va acabar de desviar de l'FDP un important sector de la joventut universitària i idealista.

Els pronòstics de declivi dels verds en aquests comicis va acabar fent perdre els estreps al vicepresident nacional del partit i cap de l'FDP renà, Moellerman, el qual va muntar pel seu compte i desafiant el president del partit, Westerwelle, una sèrie de manobres electorals que van sortir malament. Van ser declaracions contra Sharon i la política palestina d'Israel; anuncis als quatre vents que l'FDP obtindria el 18% dels vots; i atacs visibles contra els seus col·legues de direcció del partit. El resultat va ser demolidor si se'l compara amb el 18% anunciat, però en realitat el partit continua essent on era: entre el 5% i el 6% en l'àmbit nacional i amb oscil·lacions molt més grans en parlaments estatals i ajuntaments, on en moltes ocasions queda per sota de la clàusula del 5%.

Desastre neocomunista i empat dels de "sempre"

L'únic partit que va acomplir amb les prediccions demoscòpiques va ser el neocomunista, PDS; tota la resta van deixar en evidència els analistes. Ni va guanyar el CDU/CSU, ni es va enfonsar l'SPD i dels verds i dels liberals, ja n'hem parlat.

El resultat del PDS ja es veia venir des que el nucli dels "purs" van prendre les regnes del partit. Gent nostàlgica, obcecada per la doctrina decimonònica de la lluita de classes, els

actuals dirigents no volien ni podien entendre que s'hagués relegat Marx en nom d'un patriotisme local. Perquè si el PDS, que any rere any té menys afiliats, no va ser eliminat de l'escenari polític és perquè Brie, Gisy i un grapat de dirigents van saber presentar els hereus de la dictadura com el partit dels alemanys de l'Est, d'aquest terç de la població alemanya actual que viu millor que abans, durant la dictadura comunista, però pitjor que els germanooccidentals.

Quant al PDS, va abaixar la bandera victimista i reivindicadora, la massa de votants que els assegurava el 5% dels vots se'n va anar a altres partits i els neocomunistes només van obtenir dos escons pel vot directe, un menys dels necessaris per entrar en el Bundestag per l'altra via. La llei electoral alemanya és de sistema mixt: la meitat dels diputats són elegits directament, mentre que l'altra meitat entra proporcionalment en el percentatge obtingut en cada districte per la llista dels partits en lliça. Com que l'èmfasi es posa en la votació directa, els diputats elegits d'aquesta manera entren sempre, encara que els seus partits quedin molt per sota del 5% i els candidats estiguessin molt enrera en la llista dels seus partits, fet que no els hagués permès entrar pel segon criteri. Això dóna peu al fet que molts Bundestag tinguin més escons dels previstos per la Constitució. I, finalment, si un partit en queda fora per no arribar al 5%, però obté tres escons directes, entra igualment al Parlament. Amb un diputat més d'elecció directa, el PDS hauria entrat al Bundestag amb una trentena de diputats.

L'empat inesperat de percentatge de vots entre SPD i CDU/CSU (però no d'escons, ja que els socialdemòcrates van obtenir 5 diputats supranumeraris pel vot directe), té força en comú amb l'ensopegada neocomunista: concretament, la desconexió amb l'electorat. Si els dos partits s'han aixecat amb el 38,6% dels vots és perquè Alemanya és essencialment un país bipartidista. Però el fet que per a la gent tant li fos un com l'altre es deu a la convicció de la majoria que des de fa cinc lustres cap govern federal, realment, ha intentat fer les reformes de tot tipus que el país necessita

de manera cada vegada més urgent. Fins i tot els llecs s'adonen que el benestar i desenvolupament del país està en joc si no s'agilitzen i modernitzen els sectors laboral, seguretat social, competències de les càmeres, Administració pública i món empresarial.

És una cosa que han promès tots, que salta a la vista que és necessària i que té un enorme cost d'enfrontaments socials i polítics interns per al partit que es llanci a fer-ho. I com que ningú no s'ha atrevit fins ara, l'electorat ha qualificat –jo gairebé diria: desqualificat– per un igual les dues grans agrupacions polítiques del país. Com el nostàlgic i anquilosat partit comunista! ●

ESPASMÒDICS, ENERGÈTICS I AMANTS DE LA VERITAT. LA POESIA

Francesc Puig

Els passats 3 i 4 d'octubre va tenir lloc a Vic la setena edició dels Col·loquis de Vic, dedicada a la Poesia. Els sets anys d'edat que ja tenen fan que la Societat Catalana de Filosofia, principal organitzadora de la trobada, tingui prou motius per sentir per aquell fill seu un orgull ben legítim. Ans que res, doncs: enhorabona. Pel que fa ja a aquest humil cronista, provaré novament, com els darrer tres anys, de posar una mica d'ordre a les meves notes, a veure si me'n surto de dir alguna cosa que constitueixi alguna aportació al que seran les actes d'aquesta nova edició dels Col·loquis.

Constatem, en primer lloc, que amb l'elecció del tema aquesta edició ha obert joc cap a un camp de recerca inexplorat fins ara en aquest fòrum. L'obertura cap a la temàtica de la creació poètica ha fet que enguany els advocats i juristes d'altres edicions deixessin el seu lloc a poetes i crítics literaris. Cal felicitar els organitzadors per la jugada: això ha servit, certament, per convocar a Vic gent que fins ara no s'havia sentit convocada, i l'ampliació d'uns Col·loquis que es volen interdisciplinaris a disciplines cada cop més variades no pot ser vista més que com un encert dels qui els organitzen i els promouen.

La poesia és una cosa que es fa, i també una cosa sobre la qual es pot pensar. Perquè és una cosa que es fa, els qui en fan poden parlar de

com en fan, i els qui no en fan poden parlar de com en fan els qui en fan. La lliçó que encetà el curs, «Poesia i Filosofia. L'experiència en Carles Riba», a càrrec del professor Jaume Medina, era d'aquest segon tipus. La taula rodona que va tenir lloc la tarda del segon dia entre quatre poetes –Francesc Codina, David Jou, Lluís Solà i Víctor Sunyol, moderats per Pep Paré–, era del primer tipus: els setens Col·loquis de Vic s'obrien i es tancaven, així doncs, amb dos actes acadèmics que tenien com a tema el *fer* poesia.

Un cop feta, la poesia fa coses. La paraula viva del folklore estableix un lligam de comunicació entre el qui recita i el qui escolta la poesia; la paraula viva del poeta al servei d'un ideal polític excita l'auditori i el mou a l'acció. La força il·locutiva de la poesia és el que exploren, en el vessant folklòric el primer, i en el vessant polític el segon, el professor Josep Maria Pujol i el senyor Carles Duarte –el primer en la seva lliçó «De la poesia popular al rumor», i el segon en la seva lliçó «Poesia i Ciutat».

El conjunt de les tres lliçons i el debat que emmarcaven els col·loquis s'ocupava, així doncs, del *fer* poesia i d'allò que fa sobre l'auditori la poesia ja feta. Les comunicacions –i més que les comunicacions alguns dels diàlegs entre els assistents– van coronar el diàleg sobre aquests temes amb la pregunta socràtica: *què és poesia?*

En la memòria que a continuació faig d'aquest diàleg, no respectaré l'ordre cronològic, sinó que reendrego el material recollit en les meves notes de la manera següent: després de resseguir els llocs dels Col·loquis on la pregunta «*què és poesia?*» va sortir de forma més o menys explícita, considero els diàlegs creuats en dos moments: primer, en els punts 2 i 3, m'ocupo del *fer* poesia, i només després, en el punt 4, dic alguna cosa sobre la resposta que, a fragments, vam poder sentir en els setens col·loquis de Vic sobre *què és poesia*. Avanço, doncs, de (I) la formulació de la pregunta sobre la poesia, a (II) la consideració de la poesia tal com s'exerceix de fet, per acabar amb (III) alguns bocins de resposta a la pregunta formulada.

Recordo al lector, en fi, abans de començar, que aquestes ratlles que llegeixen proven només de posar una mica d'ordre a un diàleg viu: que ningú no es pensi, així doncs, que trobaré una resposta sistemàtica, a la manera d'un tractat, de la pregunta formulada. El que, en tot cas, sí que espero mostrar és la manera com la paraula viva dels Col·loquis de Vic permet obrir les qüestions, una vegada més!, a una perspectiva ben ample –una perspectiva que troba junt el que es dóna junt i que, d'aquesta manera, si bé no dóna respostes definitives, ensenya almenys a preguntar amb solta. Demanem-nos, doncs: *què és poesia?*

1. Què és poesia?

En una de les seves intervencions a continuació de la ponència del professor Antoni Bosch dedicada a «L'amant que escriu poemes: el cas d'Hipòtales (*Lisis* 204b1-206e2)», el professor Salvi Turró ens recordava el que el professor Valverde explicava en els seus cursos a la Universitat de Barcelona: que la mètrica de l'obra poètica té com a objectiu no només el *fer*-ho bonic, sinó també, almenys en principi, el permetre de recordar amb facilitat allò que es diu. El primer tipus de poesia que es va donar, explicava Turró recordant encara Valverde, és la poesia èpica, perquè es tractava ans que res de conservar en la memòria els fets més importants de la tribu, allò que dóna el sentit de la vida actual. Certament, afegia Turró, que hi ha diferents gèneres dins la poesia: és èpica si explica gestes d'un poble, lírica si expressa estats d'ànim, dramàtica si construeix una peça teatral, etc. Però, en tot cas, la «versificació» és necessària perquè puguem parlar de poesia...

La intervenció era clarament polèmica. Responia a la comunicació de Xavier Ibáñez en què (seguint Stanley Rosen) es tractava els diàlegs platònics com a obres poètiques. Per a Turró, això és un excés: si ens limitem al sentit primer de la paraula *poiesis*, que és el de «producció», aleshores tota obra literària és poètica, i deixa de tenir sentit distingir la prosa de la poesia. És significatiu que els especialistes de Plató presents a la sala, especialment el profes-

sor Antoni Bosch, ja havien respost a aquesta objecció abans que fos feta. Després que Ignasi Roviró recordés que a la *Poètica* d'Aristòtil es parla de la tragèdia com a poesia, Antoni Bosch afegí que no només a la *Poètica*, sinó també a la *Retòrica*, Aristòtil qualifica la tragèdia de poesia, i que en aquesta segona obra cita *explícitament* Plató com a poeta i els seus diàlegs com a poesia. Xavier Ibáñez ja havia afegit que és el mateix Plató, al final de *El convit*, que suggereix que els seus diàlegs són al mateix temps comèdia i tragèdia i, doncs, que la sola observació de la *Poètica* aristotèlica segons la qual la tragèdia és poesia bastaria per legitimar l'ús del terme «poesia» que ell mateix havia fet en la seva ponència.

Vista la qüestió en el seu conjunt, més que prendre partit per una de les dues posicions, ens sembla més fructífer fer notar que totes dues tenen, en part, raó. D'una banda, tractar els diàlegs com a poesia és ser fidels a la manera com els mateixos grecs els consideraven i no sembla, doncs, de cap manera, que pugui voler dir fer-los un tort. Amb tot, i si deixem de banda certs experiments contemporanis que pretenen fer poesia (és això el que fan?) tot prescindint de la sintaxi, la veritat és que per «poesia» acostumem a entendre un text construït a frases curtes segons certes regles que ens donen la mètrica de la composició i que en principi poden haver tingut una funció mnemotècnica. Mostrar que l'escriptura platònica és poètica fins i tot en el sentit que està composta segons unes certes regles mètriques, com suggereixen certs estudis recents, ens duria massa temps. Més que polemitzar amb uns o altres, diguem només això: que la polèmica mateixa ens fa prendre consciència del fet que no és del tot clar què pugui voler dir «poesia». Així doncs, què és poesia?

2. L'ofici de poeta

Potser convé començar escoltant el que diuen els mateixos poetes. La taula rodona del segon dia, dedicada al tema «L'ofici de poeta», ens dóna un bon testimoni de com l'exercici d'un mateix ofici no significa necessàriament compartir amb els teus companys d'ofici la

mateixa visió del que fas. Entre els quatre poetes presents a la taula no es pot dir, ni de lluny, que hi hagués unanimitat. No m'és possible documentar al detall això que dic. Em limitaré a recollir dues posicions diametralment enfrontades.

Per fer-me entendre, però, en el resum que a continuació apuntaré, deixeu-me prescindir, per un moment, dels Col·loquis de Vic, i remetre a una experiència viscuda en primera persona. Quan un dels meus fills era petit, devia tenir uns dos anys, una nit es va despertar plorant desconsoladament. Hi vaig anar. Quan jo li demanava, no sabia dir-me què li passava: li mancaven les paraules. Fos el que fos, el fet de no tenir paraules per dir-ho feia que ell mateix no entengués el que li passava; i el fet de no entendre-ho devia fer encara més angoixant el malestar que patia. Per preparar el que diré a continuació, deixeu-m'ho dir així: *com que li faltava el significat, se li escapava el significat; com que se li escapava el significat, restava a mercè del sentiment de malestar que el feia patir* (sigui quin sigui el nom que li escaigui). La creació de significants fa aparèixer (i en aquest sentit «crea») els significats, i aquesta doble creació és sens dubte un benefici (el meu fill hauria vençut el malestar més fàcilment si hagués tingut recursos per comprendre el que li passava i enfrontar-s'hi). Dit això, escoltem primer el qui personalment em va semblar el més lúcid dels quatre poetes, el Francesc Codina.

Francesc Codina, en una de les seves intervencions, deia si fa no fa el següent. En l'ofici de fer poesia hi ha, primer de tot, una dimensió (diguem) «material»: els poemes han de *sonar*. Una obra pot ser perfecta des del punt de vista mètric i, tanmateix, no sonar; i una altra, aparentment més imperfecta, potser sona molt millor. Això remet, òbviament, als significants, als mots, a la seva sonoritat. Ara bé, aquest «sonar» també s'ha de donar a nivell semàntic: altrament, després de la seducció de la música, la lletra ens pot fer aparèixer el poema com una impostura. El poeta treballa amb el llenguatge, i ha de fer que soni a nivell formal i a nivell semàntic. De manera que,

encara que el poeta és un creador, no crea, òbviament, partint de no-res, sinó que ha de partir dels mots que rep de la tradició a què pertany -condició de possibilitat de la sonoritat «material»- i també de la comprensió de la realitat que tracta de penetrar i de pensar -condició de possibilitat de la «sonoritat» semàntica. Segons Codina, doncs, hi ha una herència, els mots, creada per la paraula dels altres. Quan algú utilitza aquest instrument social, el que fa és parlar; ara bé, l'ús personal que fa d'aquest bé social modifica l'instrument mateix, modifica els mots. I la poesia consisteix en portar a l'extrem aquest ús enriquidor de la parla. La creació i recreació poètica consisteix en la creació de significants i significats (com en l'exemple que jo posava en el paràgraf anterior referent al meu fill) per aconseguir dir millor el que no estava prou ben dit o no estava dit encara en absolut. La poesia té, aleshores, un benefici social evident. El benefici és que posa a disposició de la comunitat aquesta creació «sínica» (de significants i significats) que permet a la gent guanyar una visió més penetrant de la seva pròpia realitat, de la seva pròpia situació. Essent creació, la poesia no es deslliga de la realitat, ni la crea partint de no-res, sinó que la desvela.

A les antípodes d'aquesta posició (no sé per què, el moderador, Pep Parés, insistia en l'acord de fons entre tots quatre poetes, però suposo que passava simplement que se li escapava la qüestió de fons), Víctor Sunyol defensava alguna cosa així com (l'expressió és meua) una poesia de l'emancipació. Contra l'opressió de la realitat i de la gramàtica, Sunyol afirmava literalment que «l'únic real és el que l'artefacte crea per un moment» i que el pensament necessita un nou tipus de discurs «sense substantius ni verbs», que eviti la reificació, que s'autoafirmi més enllà de tota fixació, i que nedí en el pur medi de la relativitat -un discurs fet només d'adverbis, adjectius, preposicions i conjuncions...

Haig de fer constar en aquesta petita crònica que, afortunadament, aquest al·legat encès contra la sintaxi, que el poeta va plantejar com un repte als filòsofs que es trobaven a la sala,

es va fer tot fent gala d'una sintaxi perfecta... Afortunadament, dic: altrament, aquest pobre cronista no hauria pogut entendre res de res, i ara aquesta crònica hauria de renunciar a aquests dos darrers paràgrafs...

Què és, doncs, l'ofici de poeta? La creació de significants que (re)crea significats i ens permet comprendre millor el lloc on som i la nostra pròpia vida? O la creació pura que s'afirma ella mateixa més enllà de tot significat i de tot significant? Alliberament com a comprensió? O alliberament com a emancipació sense límits en absolut?

Sens dubte, la consideració de l'ofici ens dona prou claus sobre què estem parlant.

3. La creativitat

El lector haurà endevinat que ja hem pres partit en l'alternativa que la gent de l'ofici ens va presentar en el seu diàleg. Fem ara un parèntesi pedagògic. En el decurs de la seva intervenció, Francesc Codina va posar un exemple de creació poètica: la invenció del neologisme «desésser» per part Verdagner a *l'Atlàntida*. Codina feia notar que aquest mot només pot ser construït en català (i potser en italià), però no en francès, ni en anglès ni en castellà (en francès i en anglès perquè la construcció és impossible, en castellà perquè «no sona»). És, doncs, un bon exemple de com l'herència de significants de què disposa una llengua condiciona les possibilitats de creació. Però Codina ens féu notar encara una altra cosa digna de remarcar: el mot en qüestió, «desésser», el trobem en l'hemistiqui d'un hexàmetre, en un punt on el poeta *no pot* fer servir el verb «morir» perquè necessita una paraula plana i no aguda. Notem bé el fet: *la creació del mot té lloc per les enormes limitacions que la mètrica imposa al poeta, que fan que no tingui més remei que inventar.*

Vet aquí la moral del fet. Contra una visió ingènua de les coses, allò que fa que la gent sigui creativa no és la llibertat de creació, sinó, precisament, els límits estrets de la reglamentació. La lliure creativitat és poc creativa perquè no s'enfronta a dificultats. Això és veritat més enllà de la poesia. En el seu llibre sobre el

Renaixement, Paul Johnson explica que mentre hi va haver abundància d'esclaus la tècnica va avançar molt poc, però que quan, arran de la crisi demogràfica provocada entre altres coses per les epidèmies de pesta, Europa es va despoblar, la gent va haver d'espavilar-se per fer el mateix treball sense disposar de la força física de què abans disposava. Resultat: les condicions desfavorables de l'època van estimular la creativitat, i en pocs segles –del XII endavant– la tècnica va progressar més que en els darrers mil dos-cents anys.

Per tornar a la poesia i la pedagogia, la tesi que defensem –contra Sunyol i amb Codina– és que la formació de la creativitat demana disciplinar-se sota regles molt estrictes. El debat a l'entorn de la reforma educativa sobre la llibertat i la creativitat ens sembla, doncs, estúpid: sense pautes no hi ha creativitat possible. Per dir-ho amb un exemple senzill: l'alumne que hagi de fer una redacció «lliure» sobre qualsevol tema no té cap resistència a guanyar i, doncs, no té massa a crear; però si aquest mateix alumne es veu forçat a escriure una redacció que acabi amb la frase «de manera que els més ràpids van arribar els últims», la restricció imposada per l'exercici el durà a un esforç d'imaginació i a una creativitat considerables.

En relació a l'alternativa que hem trobat en l'apartat anterior, ara fins i tot la consideració de la poesia com a mera creació ens convida a pensar que la poesia és més que mera creació. Sense una resistència a vèncer –la realitat a comprendre, la llengua heretada a preservar i enriquir– no hi ha poesia. O, en tot cas, no hi ha criteri per distingir la creació poètica de la pura i simple xerrameca.

4. Els espasmòdics, els energètics, els amants de la veritat i la vella querella entre filosofia i poesia.

Amb tot, potser hem volgut córrer massa. L'alternativa entre comprensió de la realitat (Codina) i creació pura en el buit contra tota fixació substantiva (Sunyol), enclou totes les opcions possibles?

La lliçó del professor Pujol ens parlava de la força il·locutiva de la paraula poètica en el fol-

klor. Fent ús de la distinció d'Austin entre l'ús constatatiu i l'ús performatiu del llenguatge, el professor Pujol feia notar que podem parlar de folklore només quan estem davant d'una paraula performativa. Això demana: algú que parla, algú que l'escolta i que es troba cara a cara amb qui parla, i el fet que la paraula emesa provoca alguna reacció en qui l'escolta. Notem que aquesta caracterització implica que els reculls de folklore, precisament perquè recullen tradicions mortes, ja no són folklore. En tot cas, en relació a la línia argumentativa que he volgut donar a la meua memòria dels col·loquis, el que m'interessa destacar ara és això: la poesia és sens dubte paraula il·locutiva, que vol provocar alguna cosa en qui l'escolta.

Des d'aquest punt de vista, potser la poesia no és, ni la pura creació emancipadora (i, segons el nostre parer, una mica autista) de Sunyol, ni la creació comprensiva de Codina, sinó un acte comunitari o (si se'm permet el terme) polític.

No passarà, doncs, que la poesia no té cap objecte per si mateixa, sinó que es troba al servei del poder per a l'ús dels governants en la mobilització o en el domini dels governats? És que la poesia no té, al capdavant, sinó una funció merament retòrica?

Al llarg dels col·loquis, aquesta idea va sortir de dues maneres diferents. La primera vegada, en ocasió d'un diàleg filosòfic entre Jordi Sales i Salvi Turró. La segona, en el discurs polític que Carles Duarte ens va proferir a mode de lliçó.

El diàleg filosòfic va ser provocat per la crítica de Turró a la comunicació de Xavier Ibáñez. Ibáñez havia distingit entre quatre sentits filosòfics de ficció: l'engany al servei del poder (Maquiavel); el mite fundador (iusnaturalisme); la ficció de la identitat dels casos nous respecte a casos jutjats en el passat (costumisme); i les figures del pensament al servei de la veritat (el geni maligne de Descartes, la casa sòlida de Kant, etc.). La seva comunicació explorava quants d'aquests sentits es troben en Plató; destacava sobretot aquests dos fets: tot diàleg platònic refà ficticiament el passat per comprendre el present; i tot diàleg platònic és un poema que tracta d'aclarir la veritat.

Si Plató ha de fer ús de la poesia, acabava dient la comunicació, és perquè la filosofia pensa el Tot, i el tot de la vida humana no és reductible a matemàtica: cal un tipus de discurs que ens *faci veure* allò que no pot ser expressat segons relacions i proporcions matemàtiques. La poesia en Plató és una dimensió necessària de l'accés a la veritat.

Doncs bé: Turró no negava la possibilitat que la poesia pugui ser imprescindible per accedir a la veritat. Només deia que parlar de poesia en Plató és excessiu. I oferia com a contraexemple una altra empresa poeticofilosòfica, aquella que dóna naixement al que va proposar d'anomenar «poesia metafísica», que neix amb Goethe, Novalis, Schiller i Hölderlin. Segons Turró, aquí sí que hi ha un projecte filosòfic explícit que dóna lloc a un gènere literari nou, el projecte de Fichte. El problema de fons seria, com en el Plató d'Ibáñez, el del joc entre el finit i l'infinit...

No vull entretenir-me a explicar totes les claus filosòfiques per fer entenedors els dos darrers paràgrafs, que jo mateix veig que són difícils. Prefereixo explicar cap on ens va portar la discussió. En la seva presentació dels fets, Turró va assenyalar, explícitament «contra Sales», que la poesia moderna no és lírica (Sales ho havia dit per fer notar que la comprensió del diàleg platònic com a poesia demana no caure en el prejudici romàntic, lligat a la poesia lírica, segons el qual la poesia és expressió de la intimitat humana); aquesta poesia, deia Turró, és metafísica. Responent a l'objecció, Sales va reconèixer que la poesia romàntica no és lírica, però va afegir que «metafísica» era un adjectiu que tampoc no li agradava, pel simple fet que la poesia del romanticisme «posava» el text sobre el qual es fundava una consciència nacional, això és, la fundació de nacions que són històriques i no pas «metafísiques»...

Remeto el lector a les actes dels setens col·loquis per resseguir la discussió en tota la seva riquesa. Pels meus propòsits actuals, prefereixo destacar només això. Més enllà de creació pura emancipadora o paraula d'accés a la veritat, la poesia ha estat, i segurament encara és, paraula fundadora de comunitats. La cons-

ciència nacional dels grecs antics es fundava sobre la poesia d'Homer, i, tal com diu Sales, les nacions modernes s'han fundat sovint sobre un text poètic fundacional (podríem pensar, per exemple, en Dant com a creador de l'italià modern)... Des d'aquest punt de vista, la poesia té una funció entre mítica i política. També pot tenir una funció demagògica...

La lliçó-discurs del senyor Duarte ens mostrava, en efecte, la relació entre política i poesia des d'una altra perspectiva. En una fórmula que sonava entre còmica i paradoxal, Duarte -alt càrrec de la Generalitat de Catalunya- contraposava a Plató el pensament del president Pujol. Després d'evocar el passatge de *La república* en què Sòcrates demana l'expulsió dels poetes de la ciutat, Duarte passava a evocar un discurs de Jordi Pujol en què el president feia una apologia de la poesia com a força positiva per a la ciutat. Duarte explicava que la ciutat necessita la poesia, perquè el polític pot gestionar, però només la poesia pot connectar amb el sentiment de la gent i mobilitzar en defensa del propi país. En aclariment d'aquesta tesi, Duarte recordava una frase que el president Pujol va dedicar a Miquel Martí i Pol: «vós sou mestre d'energia».

Val la pena escoltar, simplement, la resposta de Jordi Sales a la tesi defensada: «Voldria comentar una cosa així com un acús de rebut a això de "Plató i Pujol". D'entrada, constatar que tots dos noms comencem per la mateixa lletra de l'abecedari: potser és això el que pensava el ponent contraposant aquests dos autors... Però el que vull comentar és un aspecte d'aquesta alternativa, la qüestió de la veritat (...). Plató expulsa els poetes perquè diuen mentides: la categoria essencial sobre la que juga la querella entre la poesia i la filosofia és la categoria de veritat. És perquè els poetes falten a la veritat, que els expulsa. Segons l'opinió que vostè ha manifestat, el president Pujol és el bo, perquè, a diferència de Plató, reconeix als poetes la seva funció; ara bé: segons el president Pujol (i vostè mateix) la funció dels poetes no es defineix en termes de veritat, sinó en termes d'energia. Formula el paper del poeta en termes energètics, com si parlés de petroli o de benzi-

na, i ens diu; “ens calen ideals, paraules enceses que moguin la gent a l’acció... i nosaltres ja ens ho farem”. Perdoni’m la fórmula, però vostè el que ve a demanar és mà d’obra barata per a la mobilització política. Però jo em demano: cal moure la gent, a fer què? Per què cal moure’ls?... Em penso que seria millor pensar la relació entre la gent i els polítics en termes de col·laboració. Molt em temo que el vell Plató ens ho podria ensenyar molt millor...».

Així doncs, què és poesia? Potser la lluita espasmòdica constant per realitzar una emancipació sense fi en el buit? Potser la paraula energètica que posa el ciutadà sota la influència del governant o, si més no, que crida la gent a l’acció en defensa de la pàtria? O potser un tipus de paraula necessari per a l’accés a la comprensió del tot de la situació humana?

En la desfilada imaginària d’espasmòdics, energètics i amants de la veritat, la poesia se’ns presenta, al capdavant, amb aquell caràcter doblat que segons Plató és propi de les coses en el món de la *dóxa*. Un cop més, però, els Col·loquis de Vic -aquesta màquina de redescobrir i plantejar les qüestions genuïnes com a tals qüestions-, ens ha fet el do d’enfocar els problemes sota una llum que il·lumina el camí per on podríem deixar enrera la *dóxa* per guanyar alguna cosa així com la veritat. Els Col·loquis de Vic són un cop més, com sempre,

estímul i exhortació a la vida teòrica des de la confrontació lleial i l’amistat. De nou, doncs, moltes gràcies.

Acabo amb un epíleg. En el debat de fons entre espasmòdics, energètics i amants de la veritat hi ha, sens dubte, la qüestió següent: sobre què fa peu la poesia per començar a produir? Sunyol creu en la lliure creació absoluta perquè no creu en altra realitat que la que posa la creació poètica mateixa. Més assenyats, els altres tres poetes admeten que el poeta crea tot prenent de punt de partida la realitat. Quin és, doncs, *l’altre* de la poesia?

El diàleg sobre la poesia ens porta, d’aquesta manera, en el seu límit, a preguntar per l’altre de la poesia. És segurament per això que els organitzadors, amb molt bona lògica, en una decisió que ens sembla ben encertada, han decidit que els vuitens Col·loquis de Vic, que tindran lloc la primera setmana d’octubre del 2003, estiguin dedicats a «La natura».

Així doncs, ja ho sabeu. Físics, ecòlegs, responsables polítics del medi ambient, pagesos, filòsofs, historiadors...: podeu, des d’ara mateix, començar a preparar la vostra comunicació sobre aquest tema. I és que, a la primera setmana d’octubre, ens trobem a Vic. ●

Notícia de Cinema

THE FULL MONTY

Manfred Díaz i Garcia

The Full Monty -expressió que podríem traduir per "o tot o res", o la més tradicional "caixa o faixa"- constitueix l'òpera prima del director anglès Peter Cattaneo. Es tracta d'una pel·lícula desenfadada, sense grans pretensions, que, sota la forma de comèdia, tanmateix planteja una problemàtica ben seriosa: la de l'atur i les seves conseqüències sobre la població que el pateix, que en el cas de la pel·lícula és la masculina. Atenent a aquests dos aspectes, la crítica ha qualificat el film de comèdia social, o de cinema de gènere social, veient-hi trets comuns amb els treballs del ja consagrat Kent Loach o del més recent Stephen Daldry -amb *Billy Elliot*, 2001-. Cattaneo situa la problemàtica en el context de les polítiques liberals més o menys deutores del Thatcherisme.

L'argument gira al voltant d'un grup de treballadors en atur de la ciutat de Sheffield. La indústria de l'acer, que havia estat el motor econòmic d'aquesta ciutat, ha hagut de tancar, deixant un bon nombre

dels seus empleats sense feina. Allò que havia estat uns anys de prosperitat i optimisme, es torna temps de restriccions i pessimisme. La decadència després d'un període de glòria que s'ha demostrat efímer. Aquest és el context, el rerafons, sobre el qual es desenvolupa i s'estructura la trama de la pel·lícula. El director pauta les seqüències, en què s'explica les vivències dels protagonistes, amb plànols generals de la ciutat, tot remarcant-ne el seu caràcter inhòspit i fred. És, doncs, amb aquest teló de fons que els sis treballadors esmentats decideixen tirar endavant una empresa. Veient que l'oficina de desocupació de torn no els ofereix cap sortida -porten mesos a l'atur-, i assabentats dels elevats beneficis que reporten els nous espectacles d'*strepapease* d'homes, ells que, què carai!, també són homes, es proposaran fer el mateix. Només hi ha un problema: normalment els espectacles d'*strepapease* els duen a terme joves d'esplèndida figura i amb un cert do per al ball. Els nostres protagonistes, en canvi, o bé van mancats d'una cosa, o bé de l'altre, i, en el pitjor dels casos, de totes dues.

La història, que se'ns conta en la pel·lícula, es munta a par-

tir d'aquesta idea absurda. En virtut d'això, hom podria pensar que es tracta d'una *boutade*, o d'una atzagaiada sense solta ni volta. I, no obstant, la pel·lícula no hi cau. Més aviat passa a la inversa. L'estirabot de la idea dóna un to entre divertit i irònic a la història, la qual cosa facilita una aproximació equilibrada, allunyada tant de falsos triumfalismes com de visions apocalíptiques, a una realitat, humana, i, per tant, complexa: feta a base de desil·lusions, però també d'esperances. Aquesta dimensió humana queda ben recollida en la personalitat dels diferents personatges. Cap d'ells no és allò que en diríem un heroi, i malgrat tot tampoc no són uns covards. No són exemples de virtut. Tots tenen alguna cosa que amagar o de la qual se n'avergonyeixen, però tampoc són ànimes perdudes, reconeixen quan una cosa és autèntica i mereix un respecte.

Gaz (Robert Carlyle), el qui proposa la iniciativa de l'*strepapease*, és un caravel·la, un tabalot sense remei; tanmateix, s'estima el seu fill, Nathan (William Snape). Està separat de la seva dona, que viu amb un altre home; tot li va en contra, però relativitza les dificultats quan es tracta de mantenir

el lligam amb el fill, del qui n'arriba a perdre la custòdia. El seu amic Dave (Mark Addy) és gras, i se sent terriblement insegur davant la seva dona, Jean (Lesly Sharp), pel seu físic i pel fet de no tenir feina és la viva imatge del fracàs. Dave només es decidirà a despul·lar-se en públic, venent la seva vergonya, quan Jean, a l'amor de la qual no està disposat a renunciar, l'encoratgi a fer-ho. Gerald (Tom Wilkinson), antic capatàs, és un home preocupat per l'aparença i la posició. Oculta a la seva muller, addicta a la targeta de crèdit, que d'ençà a sis mesos no té feina. Quan es destapa l'engany, el fa fora de casa. Gerald veu caure tot allò que li havia donat l'aparença d'honorabilitat, però descobreix el sentit de l'amistat en el suport que li ofereix la resta del grup. Semblant és el cas de Lomper (Steve Huison). Carn de suïcidi, la seva perspectiva sobre la vida canvia en adonar-se que té amics -no molts, ni tampoc exemplars, però amics a fi de comptes-. És ben divertida la conversa que

mantenen Gaz, Dave i Lomper en un petit turó, i amb la ciutat als peus. Quan Lomper explica els motius que l'han impulsat al suïcidi, Gaz, l'insensat tabolot, l'escomet amb un contudent "t'acabem de salvar, així que no diguis que no tens amics." I el mateix es podria dir del vellet negre, Horse (Paul Barber), ballarí a l'ús antic, i de Guy (Hugo Speer), un lampista matusser, els quals acaben de completar el grup de tant "temerari" propòsit. Treballant junts, en una empresa comuna, es mostraran tal com són, despul·lats -mai més ben dit- de tota convenció i buit formalisme, cosa que els farà adonar-se d'allò que d'autèntic i veritable hi ha en les seves vides.

Cal dir que la pel·lícula va ser escollida per a competir a quatre òscars el 1998, a la millor música, al millor director, a la millor fotografia i al millor guió, dels quals aconseguí el primer. A més de l'esmentat òscar, destaquen, entre molts d'altres premis, els concedits per l'Acadèmia de Cinema Britànica el mateix any.

Fitxa tècnica:

Director: Peter Cattaneo

Productor: Uberto Pasolini

Guió: Simon Beaufoy

Fotografia: John de Borman, B.S.C.

Vestuari: Jill Taylor

Música: Anne Dudley

Repartiment: Robert Carlyle (Gaz), Tom Wilkinson (Gerald), Mark Addy (Dave), Paul Barber (Horse), Steve Huison (Lomper), Hugo Speer (Guy), Emily Woof (Mandy), Lesly Sharp (Jean) i William Snape (Nathan)

Nació: Anglaterra

Any: 1997

Duració: 83 minuts

Notícia de **m**úsica

PSICÒTIC MUSIC'HALL

Jordi Matosas Vilajoliu

Una vegada vaig anar al Cabaret Galàctic, possiblement situat entre la Bodega Bohèmia i el primer Zeleste, i fora d'hora (per tan del temps i a la vegada de l'espai), en un racó, un homenet vestit de negre feia sonar d'una manera primitiva i instintiva un piano de juguina, que amb el ressò del dring o sense era capaç de fer ballar sense voler-ho a la Consoles amb en Salvat-Papasseit. Aquella música no era més que tangos, passos-dobles, versions dels Rollings, bandes sonores per films imaginaris: música simple, enginyosa, onírica, sincera, personal, galàctica, ... i juguines. Juguines com a forma d'expressió molt contrastada amb la imatge fosca d'en Pascal Comelade, l'artista-terrorista de la Catalunya Nord, l'home-bolet (perquè els músics com ell neixen per generació espontània)*, l'inventor dels bikinis esquizofònics i els passos-triples. Si no voleu anar al Psicòtic Music' Hall, on habitualment s'hi pot veure actuar a en Pascal, i amb una mica de sort al poeta Enric Casasses, s'ha enre-

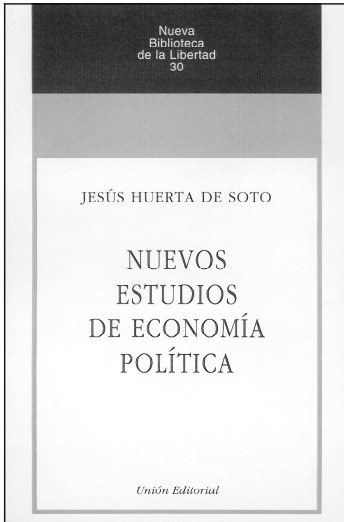


gistrat un disc amb el mateix nom on queden reflectits els seus temes més recents; Psicòtic Music' Hall és un disc que dona una imatge força genèrica de qui és Pascal Comelade però que només em serveix d'excusa per a explicar la meua primera visita al Cabaret Galàctic. Perquè Psicòtic Music' Hall diria que és un disc més entre els més de trenta discs d'en Pascal, discs com Zumzum.Ka, amb la música de l'espectacle homònim d'en Cesc Gelabert, L'argot du Bruit, amb col·laboracions de PJ Harvey, Toti Soler, Gererd Jaquet, Un tal jazz, enregistrament en directe on s'hi replantegen setze peces de ballet tradicional català o Musiques pour films, amb temes per a pel·lícules imaginàries.

Grup: Pascal Comelade
Nom del CD: *Psicòtic Music' Hall*
Virgin Records 2002
Preu aprox.: 15 Euros

*així el va batejar en Sisa

Notícia de **llibres**



Nuevos estudios de Economía Política

Jesús Huerta de Soto
Unión Editorial.
Madrid, 2002.

*Jesús Huerta del Soto és catedràtic d'Economia Política a la Universitat Rey Juan Carlos de Madrid, doctor en Ciències Econòmiques i en Dret per la Universitat Complutense i vocal del consell directiu de la Mont Pélérin Society. És considerat internacionalment com un dels exponents més representatius de la moderna Escola Austríaca d'Economia, i ha publicat nombrosos articles i treballs d'investigació (els quals poden consultar-se al seu web: [*soto.com\)* dels quals en destaca el més recent, objecte d'aquesta ressenya.](http://www.jesushuertade-</i></p>
</div>
<div data-bbox=)*

Huerta de Soto s'autoqualifica de "quintacolumnista" dins de la universitat pública, en tant que funcionari liberal que des de dins del sistema en crítica el seu intervencionisme. També es defineix com a "anarco-capitalista", per tal com defensa la propietat privada honradament guanyada i el lliure mercat, que proposa s'estenguin fins i tot als àmbits de la justícia i a la seguretat: en mans d'agències lliures en competència entre sí, afirma, aquests serveis serien més eficients que els que a hores d'ara presenten els estats a través dels seus coactius monopolis.

I per tal de mostrar fins a quin punt Huerta de Soto diu lliurement el que pensa i neda contracorrent, valguin aquestes dues mostres: a) l'autor correlaciona directament la decadència de Castella i l'inici de l'articulació de l'estatisme centralista madrileny; b) l'autor defensa com a principi liberal bàsic i irrenunciable el dret a l'autodeterminació dels pobles: "És a partir d'una constel·lació d'unitats polítiques petites (nacions, pobles i ciutats estat) eficients (la ineficiència dels Estats creix més

que proporcionalment amb la dimensió) i independents (a cada moment s'ha de poder exercir el dret efectiu a la secessió) que la propietat privada, una eficient defensa dels drets de propietat, el lliure mercat i el lliure comerç faran florir la prosperitat com mai no ha estat vista sobre la terra... i és a partir del desmembrament i de l'autodeterminació que el nacionalisme liberal introduirà el capitalisme i la llibertat" (en aquest punt l'autor es limita a resseguir el pensament de Ludwig von Mises, el qual a principis del segle XX ja recolzava les demandes basques d'autodeterminació, amb gran escàndol dels liberals espanyols del moment).

El llibre aplega diversos treballs de l'autor en els darrers set anys, i està estructurat en quatre parts. Els cinc primers capítols (aplegats en la part d'estudis de teoria econòmica) estan dedicats a l'estudi dels fonaments teòrics relacionats amb una concepció dinàmica del mercat. Així, s'hi analitza el concepte i el mètode de la ciència econòmica, tot presentant les diferències essencials entre el corrent neo-clàssic (predominant en l'ensenyament a les universitats occidentals) i el corrent austríac.

Aquesta primera part es clou amb uns articles relatius a la teoria monetària, bancària i dels cicles econòmics, els quals són força interessants en l'actual entorn de recessió econòmica.

Els vuit capítols següents de la segona part (estudis de filosofia política) repassen els principis essencials del liberalisme econòmic, tot posant l'èmfasi en el paper protagonista que el mercat assigna al lliure exercici de la funció empresarial; aquesta part es clou amb uns treballs que exposen la importància de l'ètica de cara a garantir l'eficiència dinàmica de la societat. Els deu capítols següents de la tercera part (estudis sobre la història del pensament econòmic) fan un breu repàs al voltant de les doctrines econòmiques que analitzen els orígens de l'Escola Austríaca, tot remuntant-se fins al pensament dels escolàstics del segle d'or castellà. Seguidament, l'autor realitza una breu semblança dels dos economistes austríacs més importants del segle XX (Ludwig von Mises i Friedrich August von Hayek). Aquesta part es tanca amb una extensa biografia de l'economista català Lluç Beltran i del polític, banquer i liberal valen-

cià Ignasi Villalonga. El llibre, en la seva quarta part, es clou amb la reproducció de quatre entrevistes i un debat protagonitzat per l'autor.

Al meu parer, la part més potent d'aquest llibre és la que confronta el mètode a partir del qual entenen la ciència econòmica tant l'escola austríaca com l'escola neoclàssica, fins al punt que un resum d'aquest article merescu de ser publicat l'any 1997 a la Revista de Economia Aplicada, una de les més prestigioses en l'àmbit espanyol. Així, la contraposició del paradigma austríac envers el paradigma neoclàssic (per aquest ordre de presentació) abasta entre d'altres els següents aspectes: concepció de l'economia (acció humana dinàmica versus maximització sotmesa a restriccions); metodologia (subjectivisme versus objectivisme); protagonisme dels processos socials (empresari creatiu versus l'homo economicus); concepció de la informació (dispersa i en constant canvi versus perfecta i constant); concepció del cost de producció (subjectiu versus objectiu); formalisme (lògica verbal versus formalització matemàtica); relació amb el món empíric (raonament apriorís -

tico-de-ductiu versus contras-tació empírica d'hipòtesis); i responsabilitat de la predicció (empresari versus analista econòmic-enginyer social). Finalment, hi ha també una confrontació d'autors (Rothbard, Mises, Hayek i Kirzner versus Coase, Samuelson, Buchanan, Stiglitz, Friedman i Becker).

Per als teòrics austríacs, la Ciència Econòmica es concep com una teoria de l'acció, més que no pas com una teoria de la decisió. Així, els austríacs són especialment crítics amb la definició d'economia de Robbins ("ciència que estudia com fer servir uns mitjans escassos, susceptibles d'utilitzacions alternatives, per a la satisfacció de les necessitats humanes"). Aquesta concepció suposa implícitament un coneixement dels mitjans i dels fins, essent el problema econòmic reduït a un simple problema d'assignació i optimització. Per a l'escola austríaca, en canvi, l'home més que assignar mitjans donats a fins també donats, cerca constantment nous fins i nous mitjans, tot aprenent del passat i fent servir la seva imaginació per a descobrir-ne i crear-ne de nous en el futur. Així, per exemple, les restriccions no són imposades tant pels fenò-

mens naturals (com ara les reserves limitades de petroli) com pel coneixement humà (un nou carburador, que duplicués l'eficiència dels motors, equivaldria a una duplicació de les reserves físiques del petroli mundial).

Un altra discussió interessant del text fa referència al caràcter subjectiu que els costos de producció tenen per als austríacs, en contraposició a la teoria objectiva dels neoclàssics. Per als primers, el cost és el valor subjectiu que l'actor dóna als fins als què es renuncia en decidir d'emprendre un determinat curs d'acció (podent passar desapercebudes altres possibilitats alternatives, que un cop descobertes canvien radicalment la "concepció subjectiva" del cost per a l'empresari). Són, per tant, els preus dels béns finals de consum (en tant que plasmació de valoracions subjectives en el mercat), els que determinen els costos als què s'està disposat a incórrer per a produir-los, i no a l'inrevés, com tant sovint donen a entendre els economistes neoclàssics (i ara pensem en els preus dels pisos: en intuir els preus als quals seran venuts pels constructors, això no condiciona a l'alça els venedors de terrenys?).

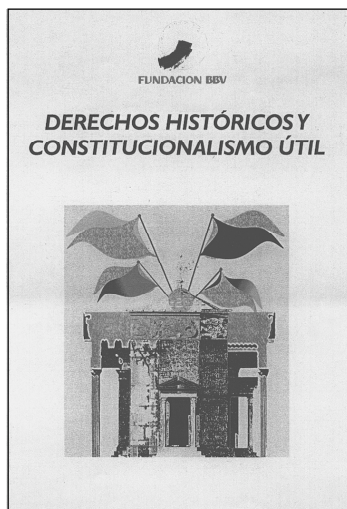
Així, l'autor jutja com a "molt negativa la influència d'Adam Smith i dels seus seguidors: entre tots van esborrar la tradició del cost subjectivista castellana i la van substituir per una teoria objectiva del valor-treball, la qual va fer-se servir posteriorment per a fonamentar i justificar el marxisme i la seva teoria de l'explotació".

Del llibre també en destaca la crítica al fracàs del socialisme real, així com de la visió "cientista" que, de manera mecanicista, ha pretès aplicar un estret criteri del caràcter de "racionalitat" (una metodologia pensada per a les ciències naturals) al camp de les interaccions socials. Així, l'autor afirma que encara no tenim prou distància històrica com per a valorar la dimensió del fracàs d'aquesta "fatal arrogància": la pròpia evolució de la ciència social ha demostrat que és impossible que una ment individual "assignadora eficient dels recursos" pugui conèixer tota la informació necessària, pel que fa als beneficis i costos de cada acció humana (i encara menys si constantment la societat està generant una quantitat ingent de nova informació). L'autor també reivindica, per tant, la reconstrucció d'uns principis ètics, per tal com aquesta re-

ducció de tota la problemàtica social a una simple qüestió d'optimització assignadora ha suposat una clara pèrdua de la seva rellevància social.

En darrer terme, i com a últim aspecte a destacar d'aquest interessant llibre, l'autor glossa els principals autors castellans de l'escola de Salamanca, tot repassant els elements més interessants de la seva teoria bancària. Aquesta teoria en el segle passat va ser actualitzada per Mises i Hayek, i feta servir per aquest darrer en la seva polèmica contra Keynes, referida a les causes monetàries del cicle econòmic (hi afegixo: l'excés actual de capacitat productiva no ha estat potser causada per un excés de liquiditat, originat per les polítiques super-expansives dels bancs centrals dels darrers anys?). Així, l'autor critica la "usurpació" que els bancs fan dels dipòsits dels clients, a partir d'una utilització indiscriminada de la reserva fraccionària, tot defensant un coeficient de reserva del 100% per als dipòsits a la vista: car, què passaria si en un mateix moment una bona part dels clients anessin a retirar els seus dipòsits al mateix temps?

Ramon Tremosa i Balcells



Derechos históricos y constitucionalismo útil

**Miguel Herrero de Miñón
y Ernest Lluch, directores
del curso**
Fundació BBV,
Bilbao, 2000.

Si algú cerca aquest llibre en alguna llibreria d'aquest país on, segons diuen, hi ha llibertat d'expressió, tinc la sensació que li costarà una mica de trobar.

És un llibre editat per la Fundació BBV l'any 2000 i que conté la segona part dels estudis que sobre el tema dels Drets Històrics recollits en la Constitució actual es varen dedicar en els Cursos d'Estiu de la Universitat del País Basc dels anys 1997 i 1998. Tinc notícies que la temàtica ha

estat represa més endavant. Quant a la primera part ("Foralismo, Derechos Históricos y Democracia"), no he tingut ocasió de conèixer-la.

Abans d'entrar breument en el contingut, voldria fer-me dues preguntes:

1.- Quina relació pot tenir la reestructuració de la cúpula del BBV amb aquests cursos d'estiu i amb la publicació d'aquests llibres?

2.- Qui o què és, realment, ETA? Qui va donar l'ordre, i per què, d'assassinar l'Ernest Lluch?

Són dues interrogacions sense resposta, o que qui podria donar-la certament no la donarà. Però no per això deixen de semblar-me preguntes pertinents, àdhuc molt pertinents.

Els estudis recollits en aquest llibre, tots ells, parteixen i conflueixen en una idea: la necessitat d'evitar l'actual "sacralització" o "alcoranització" de la Constitució cercant per camins pacífics com superar les seves evidents, congènites i radicals mancances, ambigüetats i punts obscurs, fruit de les circumstàncies històriques de la seva redacció i que exigeixen imperiosament desenvolupaments posteriors.

La temàtica és primordialment la del País Basc però

resulta en molts casos indirectament, i en d'altres directament, interessant per a la nostra situació.

Es tracta de treballs de qualitat, i alguns d'ells de gran qualitat. Toquen sobretot els aspectes jurídics de la qüestió però hi ha interessants aportacions en el camp històric, polític i econòmic. No són treballs per llegir "per sobre" i "d'una tirada", sinó per llegir, rellegir i pensar-hi.

La Introducció és de Miguel Herrero de Miñón i Ernest Lluch, i ja ens diuen, entre altres coses, que hi ha un cert tipus de pensament que fa que la "Adicional Primera" no pugui "adicionar" res, i que aquest no és el seu: més aviat s'inclinen a pensar que "el derecho es un mero utillaje para la resolución de conflictos".

Els estudis posteriors són: Jesús Astigarraga: *Economía Aplicada*. Universitat de Saragossa: "Foralismo e Ilustración en el siglo XVIII". Treball molt ben travat i molt complert.

Ernest Lluch: *Història del Pensament Econòmic*. Universitat de Barcelona: "El liberalismo fuerista en el siglo XIX: Corona de Aragón y País Vasco". En la línia dels seus darrers estudis, dona una sèrie

de pistes interessants i remarca una sèrie de fets sobre els quals cal encara explorar més.

Bartolomé Clavero: Història del Dret. Universitat de Sevilla: "Derechos humanos (individuales) y Derechos históricos (colectivos)". Toca un punt crucial i especialment sensible a través de les Declaracions i documents de la ONU, i ens planteja molt bé "l'estat de la qüestió".

Javier Caño: Dret Civil, Foral i Autonòmic. Universitat de Deusto: "Los derechos históricos en el siglo XX". Treball molt sòlid tant del punt de vista teòric com del punt de vista històric.

Juan-José López Burniol: Notari, Barcelona: "Lengua y derechos históricos". Ens parla d'una "historia irrenunciable" i d'una "realidad inocultable" a propòsit de la llengua. Amb la competència i profunditat de sempre.

Joan Rigol: President del Parlament de Catalunya: "La Disposición Adicional Primera como vía de reconocimiento de las identidades nacionales". Teball ben estructurat que ens fa veure que, més enllà de l'indispensable pensament i tecnicisme jurídic, cal considerar els aspectes polítics per a resoldre els pro-

blemes que l'actual constitució planteja.

Ignacio Zubiri: Hisenda Pública. Universitat del País Basc: "El concierto económico en el conjunto del sistema fiscal español y europeo". Treball molt tècnic alguns aspectes del qual se m'escapen. Quant a les conclusions, em sembla clar que l'autor denuncia algunes incoherències greus en la forma actual del concert, i que no considera ni conceptualment ni econòmicament desitjable la generalització dels concerts.

Eugenio Gay Montalvo: President del Consell General de l'Advocacia: "La integración europea y las nacionalidades históricas". Fa una correcta exposició del tema i ens diu que "el camino de las Regiones (en terminología europea) dentro de la nueva realidad europea no ha hecho más que empezar y no será fácil su desarrollo".

Miguel Herrero de Miñón: Reial Acadèmia de Ciències Morals i Polítiques: "Autodeterminación y derechos históricos". Repeteix les seves tesis fonamentals amb el rigor i la precisió de sempre. Per exemple: "El problema consiste en señalar los caminos mediante los cuales desarrollar, por via

de pacto, el potencial de los derechos históricos hasta convertirlos en instrumentos de autodeterminación".

Jon Arrieta: Historia del Derecho. Universitat de País Basc: "Las "imágenes" de los derechos históricos: un estado de la cuestión". Probablement l'estudi més apofundit de tots, i certament el més llarg. Dens, complet, mai repetitiu ni prolix.

Joseba Arregi: Parlamentari basc: "Derechos históricos: una aproximación contextualizada". És l'únic que ens presenta el plantejament ideològic d'ETA, i sense dir-ho, ens fa veure el seu fons totalitari i nihilista, en no fonamentar-se en cap realitat tangible: subjectivisme, esdeveniment fundador, militància, fidelitat (a qui?, a què?)... la cançó que ja hem sentit tantes vegades en el segle XX i que tanta sang ha portat... S'ho creuen els que ho diuen? O hi ha quelcom més a darrera?

Juan Cruz Alli Aranguren: Dret Administratiu. Universitat Pública de Navarra: "Paz y Fueros. Los derechos históricos como instrumentos de pacificación". Centrat molt en els processos navarresos.

El conjunt dels estudis es presta a moltes reflexions.

N'expressaré només dues:

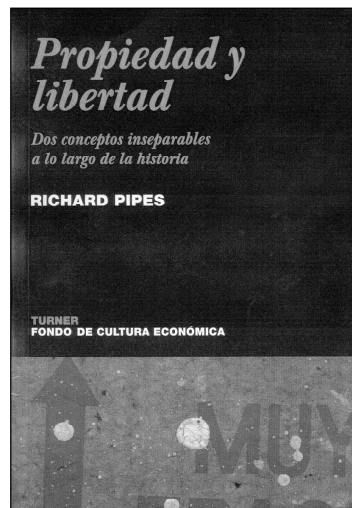
1.- Em sembla que caldrien estudis a fons sobre **què és** la Constitució. No solament com a text jurídic (hi ha molts estudis i bons, em penso, en aquest sentit) sinó com a **fet històric** les circumstàncies en què va néixer i en especial els dos atzucacs on es varen trobar les dues grans forces que la varen produir. L'atzucac "franquista": calia una constitució democràtica per poder anar a Europa. L'atzucac "anti-franquista": el poder era en mans dels franquistes. Amb la circumstància agreujant que els dos blocs no eren homogenis ni molt menys. El resultat havia de ser **per força** un pacte de mínims amb un text que deixés una enorme quantitat d'ambigüetats, indefinicions, esclertes i resquicis per on cadascú pensava tirar més endavant (com realment ha succeït), l' "aigua al seu molí". Em sembla evident que un text així només podia ser un **primer pas** (si és que realment es volia intentar resoldre les seculars problemàtiques de l'anomenat "estat espanyol"), i que potser ja fóra hora de pensar en el segon.

2.- El dret a l'autodeterminació d'un poble, i, eventualment, a la secessió, em sembla

innegable a la llum dels principis i declaracions de les Nacions Unides i de les convencions acceptades per l'estat espanyol. Ara bé, el subjecte d'aquest dret és el conjunt de ciutadans que viuen en un determinat territori: ni la història ni cap constitució pot fer més que reconèixer i amparar-lo.

El problema plantejat en aquest llibre és el problema jurídic i polític de l'estat espanyol. Però n'hi ha d'altres, de problemes. He dit abans que només els ciutadans d'un determinat moment històric poden exercir drets. I em penso que el dèficit de ciutadania és enorme: aquí rau potser el problema més pregon. Però aquesta és una altra història.

Jordi Galí



“Propiedad y Libertad”

Richard Pipes
Turner,
Fondo de Cultura Económica,
Madrid, 2002.

Richard Pipes és professor d'Història a la Universitat de Harvard i la seva especialitat és la història de Rússia, al voltant de la qual ha escrit també "Historia concisa de la revolución rusa" i "Lenin el desconocido". En aquest llibre, però, Pipes analitza dos conceptes fonamentals com són la propietat i la llibertat, i ho fa tant des d'una perspectiva històrico-econòmica com filosòfica: l'autor ens mostra així una lluita fascinant, la que l'home ha mantingut en el decurs del temps per fer valer el seu individualisme, al mateix temps

que malda per a integrar-se plenament en la societat. I com a exemples concrets i oposats, el llibre compara dues nacions que han entès de manera radicalment diferent la propietat i la llibertat, com han estat històricament Anglaterra i Rússia.

La hipòtesi de l'autor, que en el llibre es defensa amb una gran profusió d'informació i arguments, és la següent: existeix una connexió íntima entre les garanties públiques a la propietat i la llibertat individual, fins al punt que pot existir propietat sense llibertat, però que sense propietat no hi ha llibertat (la democràcia, sosté Pipes, no pot existir sense la propietat privada). Així, en el llibre es descriu com els països més rics arreu del món són els que més fermament han garantit la independència econòmica i els drets de propietat: la propietat és, per tant, condició necessària (però no suficient) de la llibertat. La història, però, també demostra que la propietat privada pot coexistir amb un règim polític arbitrari i fins i tot repressiu: hi ha països amb règims autoritaris que, havent-la respectada, han progressat econòmicament (Singapur, Hong-Kong i Taiwan). I si bé el dret de propietat no garanteix

en si mateix i per si mateix els drets i les llibertats civils, conclou Pipes, històricament ha estat el mecanisme més efectiu per tal d'assegurar totes dues coses. Així, al crear una atmosfera autònoma en què, de mutu acord ni l'Estat ni la societat poden incórrer en la seva usurpació, i en traçar una línia entre allò que és públic i allò que és privat, la propietat fa el propietari co-sobirà (fins al punt que l'autor defensa que el dret a la propietat és tant o més important que el dret al vot).

Històricament, la paraula propietat ha evocat la idea de riquesa física i financera, però en els segles XVI i XVII s'estengué a tot allò que es pot reclamar com a propi (la vida i la llibertat); en el món modern encara té un sentit més ampli, en guanyar pes els actius intangibles (crèdits, patents, drets d'autor). La paraula llibertat, en canvi, abarca quatre aspectes: polític (dret de vot), legal (dret a ser jutjat d'acord amb la llei), econòmic (dret a de disposar lliurement dels propis actius) i personal (dret a la llibertat d'acció i a l'absència de coerció).

Els dos primers capítols del llibre realitzen una revisió històrica de la idea de propie-

tat, tot començant per l'antiguitat clàssica. Així, l'autor sosté que no és cap coincidència que la propietat privada i la democràcia apareguessin plegades a l'antiga Atenes, una ciutat-Estat fundada i governada per una munió de camperols, propietaris independents, que eren la base de la seva economia i del seu exèrcit. Heròdot afirmà que el valor amb què els atenencs es defensaven dels perses era degut a que "ja no treballaven per a un amo", i Pipes en dedueix que és el sentit de la independència econòmica el que va generar la idea de llibertat. De l'antiga Grècia arrenca també el debat al voltant de la defensa de la propietat comuna (defensada per Plató, admirador de la comunitària Esparta que ha vençut la decadent Atenes) enfront de la privada (defensada per Aristòtil, que si bé reconeix en la desigual distribució de la riquesa una font de conflictes, la defensa com una força productiva inigualable).

La principal contribució dels romans a la propietat fou l'imperi de la llei, i si bé inicialment els juristes romans van tractar-la com una part del Dret de Gents (*ius gentium*), amb el pas del temps començaren a

veure-la com una part de la Llei Natural: aquest argument arrencà en Ciceró, en afirmar que el govern no pot interferir en la propietat privada, per tal com havia estat creat, precisament, per a protegir-la. Posteriorment, l'elogi de la igualtat social en l'estoïcisme va influir el cristianisme en la seva fase de formació. Així, el compromís entre l'ideal cristià i la realitat del món acordà que la propietat no derivava de la Llei Natural sinó de la Llei positiva, i com a tal havia de ser respectada. Sant Agustí veia la propietat com una responsabilitat, més que no pas com una garantia per a actuar lliurement mentre que Sant Tomàs, tot i reconèixer que “no era natural a l'home de posseir coses externes”, va argumentar aristotèlicament que la propietat comuna no promovia eficàcia ni harmonia, sinó discòrdia (i també que per a perfeccionar-se espiritualment l'home “havia de tenir una mena de seguretat que tan sols ofereix la propietat”).

La noció moderna de la llibertat i de la propietat va evolucionar a l'edat mitjana a partir d'aquestes experiències, i per a Pipes tampoc no és casualitat que moltes de les institucions més importants

de la democràcia moderna provinguin directament de les comunitats urbanes medievals: en elles el comerç i la indústria van donar lloc a una poderosa classe adinerada, que considerava les seves possessions com una aspecte essencial de la seva llibertat.

Els capítols tres i quatre repassen la història d'Anglaterra i de Rússia: els anglesos van ser els primers a desenvolupar la propietat privada, tot oferint al món un model de democràcia política. Rússia, en canvi, en haver trigat tant a acceptar la propietat privada, i havent-la acceptat de forma irregular més endavant, no va poder crear institucions capaces de protegir el poble de la dèspota autoritat del Leviatan.

Pel que fa a Anglaterra, s'analitza la revolució gloriosa (1688-89) i com el nou rei es comprometé a no suspendre les lleis i a no establir impostos sense el permís del Parlament (el poder havia passat irrevocablement a mans d'aquest); la Corona, tanmateix, va veure limitat rigorosament el seu poder en acordar-se que els jutges romandrien al seu lloc si mantenien un comportament correcte, marcant aquest costum l'inici de la independència del sistema

judicial (tant manipulat, per exemple, pels Estuard). En aquest sentit, Pipes afirma que un factor que va permetre el manteniment del sistema parlamentari a Anglaterra, quan a la resta d'Europa el poder dels parlaments s'anava extingint, descansava en la dimensió del territori (per cert, l'autor cita textualment el jurament que els parlamentaris catalans i aragonesos exigien als Àustries al segle XVI). Així, el millor i més òptim és que el territori on el Parlament s'estableix sigui petit: com més petit és un país i la seva població, “més fàcil resulta forjar institucions democràtiques eficients, en tant que representen comunitats amb interessos comuns més senzills de coordinar; i a l'inrevés, com més gran és el país, més gran és la seva diversitat social i territorial, i costa més d'atendre eficientment els diferents interessos regionals”. En aquest sentit, i pel fet de ser una illa i no gaire gran, Anglaterra no va patir guerres ni invasions en el seu territori, les quals van ser una de les causes de la decadència dels parlaments europeus als segles XVI-XVII. A més a més, el bescanvi de seguretat per llibertat en els països amenaçats augmentà de manera creixent

en el segle XVII amb la introducció de la pólvora, i la necessitat de finançar grans exèrcits reforçà la consolidació del poder absolutista de les monarquies.

Pel que fa a Rússia, l'absència de sentit de la propietat té una relació amb l'abundància dels recursos naturals de l'agricultura: a diferència de la resta d'Europa (on el sòl antigament era escàs i calia organitzar-ne la seva distribució) la visió que la terra i el bosc eren possessions comunes va estar arrelada en el camperol rus fins al segle XX (només els fruits de la seva explotació pertanyien a qui els obtenia). D'altra banda, les repetides invasions asiàtiques a l'edat mitjana reforçaren el poder dels militars russos enfront de la societat civil, anticipant uns segles en el temps el procés de concentració de poder absolut de les monarquies europees abans esmentat. Així, la derrota de la ciutat hanseàtica de Novgorod el 1494 (plenament europea pel que feia a drets econòmics i polítics) a mans de l'autòcrata Moscou consolidà la divergència econòmica entre Rússia i la resta d'Europa. L'experiència de Rússia fins al 1917, conclou Pipes, demostra que la lliber-

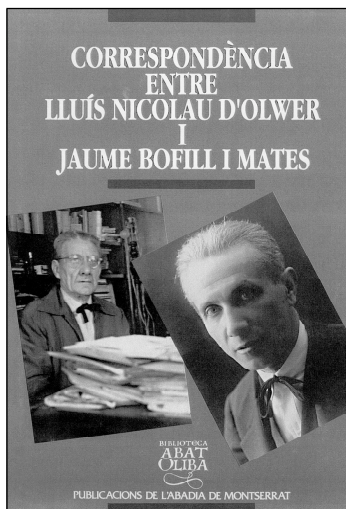
tat no pot ser legislada, sinó que ha de créixer gradualment i en estreta relació amb la propietat i la llei.

El capítol cinquè descriu com el segle XX ha estat el menys favorable per a la institució de la propietat privada. En ell s'hi descriu breument el procés "d'assalt total" de la revolució soviètica de 1917, i com l'any 1921 els soviets ja van haver de restaurar la propietat parcial de la terra als pagesos per causa de la caiguda de la producció (això si, després de milions de morts per la fam creada). Tanmateix, el feixisme i el nazisme "toleraven" la propietat privada, però reservaven a l'Estat la potestat d'intervenir i d'orientar els mitjans de producció privats sota l'amenaça de l'expropiació total (cosa que es va fer de manera creixent): així, s'estima que a l'any 1938 la despesa militar alemanya absorbia el 60% de la despesa pública total, la qual cosa equivalia a un 20% del PIB (percentatge, per cert, semblant al de la URSS l'any del col·lapse, 1991).

En darrer terme, el llibre es tanca amb una visió crítica i preocupada de l'intervencionisme creixent de l'Estat del benestar en les democràcies

occidentals de finals de segle. Pipes creu que l'Estat ha d'intervenir en l'economia: la propietat no pot servir com a pretext per a destruir el medi ambient o per a ignorar les necessitats d'aturats, malalts o ancians (el mateix Hayek, enemic implacable de la intromissió de l'Estat en l'economia, admetia que aquest "havia de garantir un mínim d'alimentació, sostre i abrigo com per a conservar la salut i la capacitat de treballar"). Però això no vol dir que l'Estat faci servir els seus poders per a interferir de manera creixent la llibertat contractual o per a redistribuir la riquesa de manera ineficient (a partir d'una discrecional assignació de serveis, contractes, franquícies i llicències). Segons l'autor, cal revisar el creixent sacrifici de la propietat privada i els seus drets per causa i en favor d'una inassolible igualtat social i d'una impossible seguretat econòmica personal: en cas contrari, afirma, la llibertat general en resultarà cada cop més amenaçada.

Ramon Tremosa i Balcells



Correspondència entre Lluís Nicolau d'Olwer i Jaume Bofill i Mates

Montserrat Vilà i Bayerri i Joan Molar i Navarra
Publicacions de l'Abadia de Montserrat,
Biblioteca Abat Oliba 221
Barcelona, 1999.

S'ha escrit molt sobre la figura de Jaume Bofill i Mates, sobre la dimensió política i literària de la seva figura humana. En el coneixement de l'autor de la rèplica a l'obra de Francesc Cambó *Per la concòrdia*, i en la figura poètica del Guerau de Liost, autor de *La muntanya d'ametistes*, hi

havia un cert buit en el que va ser la seva relació amb Lluís Nicolau d'Olwer. Aquest recull de la seva correspondència a càrrec de Montserrat Vilà i Joan Molar omple aquesta mancança. Jaume Bofill i Mates (1878-1933) i Lluís Nicolau d'Olwer (1888-1961) foren testimonis i protagonistes dels principals esdeveniments de la història de Catalunya durant els anys 20 i 30: la proclamació de la dictadura de Primo de Rivera, l'adveniment de la República, l'aprovació de l'Estatut. Conscients de la poca atenció que s'ha dedicat a aquesta relació personal els responsables d'aquesta edició presenten una primera aproximació a d'Olwer una mica més extensa que la que fan de Bofill; un tercer capítol es dedica a l'amistat personal travada des de la convergència dels anys primers en la defensa dels mateixos ideals –la llengua, la cultura, la pàtria– fins la ruptura definitiva l'any 1932. El quart apartat introdueix l'epistolari amb una aproximació als fets històrics que el condicionaren i que expliquen, al mateix temps, el seu contingut: la política municipal de la Lliga Regionalista de Catalunya; la gestació d'Acció Catalana; la celebració de la Con-

ferència Nacional Catalana els dies 4 i 5 de juny de 1922 als locals de l'Orfeó Gracienc; la dictadura de Primo de Rivera el 13 de setembre de 1923; l'activitat de l'Institut d'Estudis Catalans; el pacte de Sant Sebastià el 16 i 17 d'agost de 1930, on participà com a representant d'Acció Catalana Manuel Carrasco i Formiguera i el clima d'oposició al règim; la constitució del Partit Catalana Republicà; la reorganització del partit: Acció Catalana Republicana; el retorn de Jaume Bofill a la Lliga Catalana de Cambó. Tots aquests fets són abordats amb rigor i objectivitat, que dona el mateix treball de documentació de les 71 cartes recollides escrites entre els dos protagonistes de l'estudi. S'inclou també un apèndix de documents de l'època amb declaracions oficials dels partits i on es mostren també correspondència amb altres personatges de l'època, com: Rovira i Virgili, Josep Carner, etc. La situació de la relació que ens mostra l'epistolari s'aconsegueix així des de totes les dimensions: els fets històrics, les afinitats i diferències personals, els trets psicològics i estètics de l'època, la influència d'altres persones.

Jaume Bofill i Lluís Nicolau d'Olwer havien estat formats tots dos en el noucentisme i compartien un mateix concepte de cultura, que reposava en els pilars de l'urbanisme i la civilitat, així com en la permanent voluntat d'acostar Catalunya a Europa. Acció Catalana, com partit polític escindit de la Lliga treballà amb la triple fórmula de catalanitat, democràcia i república, com a eixos o principis bàsics d'acció. El lema "Catalunya endins" era l'altre referent que justificava la seva activitat política i la seva concepció de la ciutadania. Treballar "Catalunya endins" volia dir fertilitzar l'esperit de catalanitat en tots els estudis morals. Catalanitzar i intensificar la cultura és penetrar endins de la terra per conquerir energies i possibilitats per a l'ideal; catalanitzar la política és funció paral·lela i tan urgent com la funció cultural.

Vegem alguns fragments significatius de la correspondència:

Carta de Jaume Bofill a Lluís Nicolau d'Olwer, publicada a "La Publicitat". Dissabte 24-IX-1932.

"Senyor Lluís Nicolau d'Olwer, President del Consell Directiu del Partit Catalanista Republicà.

Caríssim,(...)

En dar-me, des d'avui, de baixa d'A.C.R. de Barcelona i del P.C.R. i pregar-vos que publiquem aquesta lletra, deixo a la vostra discreció triar el moment de fer-ho i prenc comiat de vos i dels que foren companys meus dintre el partit, sense mica d'agror política i amb la deguda emoció d'amistat. Per a vós, especialment, una abraçada del vostre constant, Jaume Bofill.

Viladrau, 14 de setembre de 1932."

Aquesta dimissió, provocada pels flancs oberts entre ell i la direcció per les diferents concepcions de la política catalanista i l'esperit liberal del partit, tingué una resposta que es recull en dues interessants cartes.

Carta de Lluís Nicolau d'Olwer a Jaume Bofill i Mates (19-IX-1932)

Senyor Jaume Bofill i Mates
Viladrau
Caríssim!

La vostra lletra, que ve a cloure un llarg decenni de col·laboració política, íntima i lleial, m'ha causat una fonda emoció.(...) El Partit Catalanista Republicà resta fidel al seu ideari formulat en constituir-se per fusió d'Acció Catalana i d'Acció Republicana a primers de l'any 1931(...) respon als principis catalanistes, liberals i republicans contin-

guts en el manifest d'Acció Catalana de 1930.

Un partit polític, però, a més d'un ideari és també una tàctica: cal obrar dins la realitat de l'hora, no pas oblidar els principis, sinó per actuar-ne aquella part immediatament possible. Avui el Consell general del P.C.R. ha entès que allò que cal urgentment a Catalunya és consolidar el que ja té - la República i la forma d'autonomia que li ha estat reconeguda; i ha entès així mateix que això només pot fer-se amb una ampla coalició de forces instauradores del règim actual i disposades a servir-lo lleialment(...)."

Carta de Lluís Nicolau d'Olwer a Jaume Bofill i Mates (19-IX-1932)

Caríssim.(...)

No per coneguda la vostra resolució, m'ha estat menys dolorosa la lletra que li dóna estat definitiu. Almenys hagués vingut en un altre moment, que en plegar vós em permetés també de plegar a mi. Es paradoxal i injust que vós i en Rovira, que sentiu la política pogueu retornar a les tasques literàries, i que jo que no l'he sentida, ni la sento, ni la sentiré mai-hagi de fer el cor fort, en una actitud que em demano si es d'heroi o de farsant! I mentrestant els estudis es rovellen i els treballs es queden sense fer...

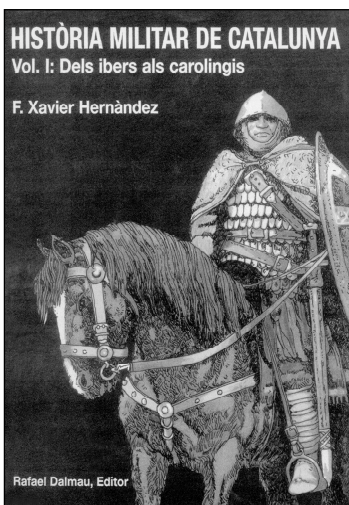
El dia que pugui signar una lletra

com la vostra, seré feliç. (...)
Vostre.LLN.

Nicolau d'Olwer retreu en aquest escrit el dilema entre política i estudis, com a activitat acadèmica i de creació literària. La disjuntiva s'estableix entre obligació i devoció, essent aquesta com es veu prioritària a la cultural.

L'edició d'aquest epistolari és doblement interessant: com a document per conèixer un episodi de la nostra història, i com aproximació als trets personals dels autors de les cartes, en els quals la fermesa d'uns ideals s'encarnen en la praxi d'una política i dins d'aquesta en la recerca de solucions viables segons els moments històrics.

Manuel Canals i Surís



Història militar de Catalunya, vol. 1: "Dels ibers als carolingis"

Francesc Xavier Hernández
Rafael Dalmau Editor,
Barcelona, 2001.

És una alegria poder fer la presentació d'una obra que, com el seu mateix autor diu, tracta de la "guerra, la geoestratègia i el control del territori en el que avui són terres catalanes". Si es dóna un cop d'ull als prestatges de llibreries i biblioteques es pot comprovar que, mentre els estudis d'història que versen sobre temes econòmics, socials, polítics o de la de la vida quotidiana, per exemple, són força conreats pels historiadors catalans ac-

tuals, pel que fa a l'aspecte militar, no succeeix el mateix. Amb el seu treball, doncs, Xavier Hernández ajuda a satisfer aquesta mancança i es situa en la línia d'altres -pocs- historiadors i pensadors catalans contemporanis, com Batista i Roca, Vicenç Guarner, Ferran Soldevila, però sobretot Raimon Galí, per als quals l'esperit militar del poble català es constitueix en una constant que permet comprendre la seva història. La coincidència amb els autors esmentats es fa més evident quan, en la introducció del primer volum, l'únic publicat de moment i que tot seguit comentarem, es llegeix que la falta d'estudis fóra en part atribuïble a "la reluctància generalitzada dels catalans envers del militarisme". Així, com Batista i Roca, Guarner i Galí, Xavier Hernández considera aquesta actitud com un defecte, puix que impedeix d'atansar-se a la veritat dels fets històrics.

El volum I de *La història militar de Catalunya*, "Dels ibers als carolingis", abasta el període de formació de la nació catalana. És una primera estació d'un llarg trajecte. Trajecte que, d'acord amb la temàtica més amunt esmentada, ha de dur el lector a revisar la histò-

ria dels pobles que han viscut al territori que actualment ocupa Catalunya, des de l'Edat Antiga fins als nostres dies. El segon i el tercer volums, sent-ne les següents estacions, aniran des de la consolidació de l'estat català durant l'Edat Mitjana fins a la seva fi, l'any 1714, d'una banda, i, des d'aquí fins a l'actualitat, d'una altra. Donada aquesta referència sobre el marc general en què es situa l'obra, cal dir que es tracta d'un llibre escrit de forma amena i entretinguda, pròdig quant a idees i reflexions noves, o potser no tan noves, però en tot cas sempre suggeridores i no exemptes de cert coratge intel·lectual. Intentant de donar una impressió que pugui resultar orientadora, em limitaré a comentar tres línies d'argumentació, que em sembla donen coherència al contingut i en permeten copsar el seu tarannà.

1. D'acord amb la consideració del territori català des del punt de vista de l'estratègia militar, l'afirmació segons la qual Empúries, Tarragona i Lleida van ser fonamentals per al desenvolupament reeixit de la conquesta romana. La primera perquè, com a colònia grega aliada, va acomplir la funció de cap de pont entre la

Península Itàlica i Hispània durant la II Guerra Púnica, i fins el segle I aC. L'autor en aquest respecte assenyala que abans d'aquest segle les rutes terrestres a través del que avui és la Provença no eren segures, raó per la qual el port d'Empúries esdevingué un punt clau. A més a més, des de la ciutadella emporitana es podia controlar els passos pirinencs del Portús, el coll de Panissars i la Massana, tots ells situats a poca distància. Pel que fa a Tarragona, fundada pels germans Escipió en aquest mateix context, Xavier Hernández diu que la seva posició la convertia en una base idònia per al control d'un dels eixos de comunicació naturals del territori català, la ruta del litoral (l'actual A-7). A això, unia unes bones opcions per a iniciar una ruta de penetració cap a l'interior peninsular, accedint a Ilerda (Lleida) per la Conca de Barberà (l'A-2), i cap el sud, sud-oest, travessant l'Ebre per Dertosa (Tortosa), en la desembocadura del riu (continuació de l'A-7), o bé per la cubeta de Móra (carretera estatal 420). Aplicant el mètode hipotèticodeductiu, Xavier Hernández suposa que la localitat de Castellet de Banyoles, Tivissa, deuria ser un punt estratègic

de primer ordre, ja que des del seu emplaçament es té a l'abast el corredor que, passant per Gandesa, condueix cap a l'Aragó, i, al mateix temps, es controla un accés a la costa per la ruta de Móra a l'Hospitalet de l'Infant. És significatiu que fos precisament en aquesta zona on es plantejà la batalla de l'Ebre, decisiva per a la sort de Catalunya durant la Guerra dels Tres Anys (1936-39), i on els musulmans hi van ubicar els castells de Miravet i Ascó. Pel que fa a Lleida, a més de constituir, com s'ha dit, una base essencial per a la penetració cap a l'interior de la península, el seu control permetia dominar la ruta del Segre, l'eix que va d'Ascó a Balaguer i que entronca amb el que l'autor anomena cicatriu ceretana, les valls i passos pirinencs de la Cerdanya (la C-1313). Fou per ací, per on dirigí les seves forces Hanníbal amb l'objectiu d'atacar Roma, i fou Ilerda el lloc on s'enfrontaren les legions de Juli Cèsar, procedents de la Gàl·lia, amb les comandades per Afrani i Petreu, lloctinents de Pompeu, en el marc de les guerres civils (segle I aC). L'anàlisi posa en evidència que l'organització del territori català durant el període romà es va produir en

dues etapes: una, la primera, en què va predominar el factor estratègic a l'hora de construir les rutes de comunicació i establir els nuclis de població; i una altra, lligada a les reformes de Cèsar August al darrer terç del segle I aC, en què va preponderar el desenvolupament de l'economia i la possibilitat de gaudir d'unes bones condicions de vida, cosa en la qual hi tenia molt a veure la facilitat de disposar de recursos hidràulics. Bàrcino (l'actual Barcelona) esdevingué l'eix d'aquesta segona forma d'estructurar el territori. Per contra, la decadència d'Empúries s'explicaria pel canvi quant al criteri d'organització territorial, donada la seva manca d'aigua corrent.

2. La segona línia d'argumentació que volem ressaltar es refereix a la defensa que l'autor fa de l'existència d'un pensament estratègic andalús, basat en l'algarada, "incursió ofensiva d'abast variable", o asseifa, "campanya d'estiu", i en la construcció d'una línia defensiva fora la resposta a l'ocupació franca de Barcelona, el 801, i la creació de la Marca Hispànica. Xavier Hernández, sostenint aquesta tesi, contradiu la interpretació tradicional

de la historiografia catalana en el sentit que tal resposta per part de l'Emirat de Còrdova no es va produir, i que els andalusins es van recloure a les ciutats de Balaguer, Lleida i Tortosa. Punt de vista que abona la idea que l'àrea entre Barcelona i Tortosa, en sentit extens, constituïa una mena de terra de ningú. Argumentant en contra d'això, l'autor assenyala el potencial aurífer del riu Segre, extrem referit en diferents fonts musulmanes, i sobretot la riquesa bladera de les planes de la depressió central, indrets que estarien ubicats en la suposada terra de ningú i que despertarien l'interès pel seu domini. A més a més, es fa notar que la realització d'algarades i asseifes fora molt difícil sense una mínima base logística constituïda a partir de nuclis de població estables. Les forces andalusines procedents en bona part de Còrdova, i elevades en nombre -de 10.000 a 30.000 homes-, d'algun lloc havien d'obtenir els subministraments quan arribaven a l'àrea de la marca superior. Aquestes paradoxes són les que condueixen l'autor a suposar -un altre cop aplicant el mètode hipotèticodeductiu- l'existència d'una xarxa castral i l'organització

del territori en la zona compresa entre aquesta xarxa i les ciutats més amunt citades: "(la) hipòtesi de treball que proposem considera la possibilitat d'una línia que arrancant del Montsec arribaria a Ponts, sempre tapant totes les valls i accessos. Tot seguint el glaci defensiu de les planes cerealístiques (que sempre han estat estratègicament importants) discorreria a l'entorn de la vall del Llobregós fins a guanyar Calaf; des d'aquest punt, ja aigües avall, la línia seguiria l'entorn de la riera Gran fins a Jorba, i des d'aquí per la dreta de l'Anoia fins al Penedès, Gelida i el Llobregat [...]" La toponímia, esmentada en les fonts andalusines i determinades troballes arqueològiques, segons l'autor, fan plausible aquesta interpretació.

3. La darrera idea que ens sembla que cal destacar -d'entre les moltes, repetim-ho, que apareixen en el llibre- segurament és la que posseeix un major poder explicatiu, en el sentit que ofereix una bona base per a entendre la lògica que originà la societat feudal. L'origen d'aquesta es trobaria relacionat amb els territoris de l'Imperi Franc, i concretament amb les zones de frontera: les marques. El caràcter militar

d'aquestes zones –entre les quals excel·liria la Marca Hispànica– les va fer propícies perquè assumissin una nova manera de plantejar l'estratègia del combat; novetat que, conferint-los una superioritat incontestable enfront de l'enemic, al mateix temps comportà una redefinició de les relacions socials i de poder. Es tracta de l'auge del cos de cavalleria. Seguint les teories de l'historiador alemany Heinrich Brunner, Xavier Hernàndez explica la revalorització del cos muntat, en detriment de la infanteria –protagonista de les lluites del període antic–, per l'adopció de l'estrep. “Els cavallers ben afermats i sense perill de caure

[gràcies als estreps] pogueren armar-se millor, amb sòlides armadures i diverses armes. [...]” “Aviat [es] van convertir en autèntics i invencibles blindats que sumaven capacitat ofensiva, defensiva i mobilitat. Els exèrcits de cavallers esdevingueren inaturables.” Ara, la preeminència d'aquesta arma va implicar dues coses importants: d'una banda, terres –l'anomenat benefici– amb les quals poder alimentar els cavalls, i, d'una altra, la necessitat d'un entrenament intens i exhaustiu per part dels cavallers per tal de manejar les armes pesades damunt del cavall amb agilitat. Aspectes ambdós que portaran a l'establiment del mode de produc-

ció feudal, basat en l'explotació agrícola i en una divisió de funcions entre camperols i militars. No cal dir-ho, l'autor veu en l'auge de la cavalleria en els dominis cristians una de les causes de la decadència en què entrà l'Al-Àndalus a partir del segle XI. Una dada a tenir en compte: explicant aquest fet, l'autor assenyala com a factor important que els cavallers fossin “d'alguna manera empresaris per compte propi que vivien per tenir cura de la seva preparació i la del seu material”, mentre que els soldats professionals andalusís ho eren a sou del califa.

Manfred Díez i Garcia

barcelonesa d'edicions

COL·LECCIÓ "EIXOS"

1. E. Colomer - J. Galí - F. Guillén, *Els fonaments*.
2. Rosa M. Terrafeta, *Andreu Xandri: mística i força*.
3. E. Lévinas, *Ètica i infinit*.
4. J. Galí, *El compromís polític dels germans Chesterton*.
5. Josep M. Ballarín, *Gent i ninots*.
6. Josep M. Bernades, *Quadern de Praga*.
7. J. Sales-J. Monserrat, *Introducció a la lectura de Leo Strauss: Jerusalem i Atenes*.
8. F. Guillén, *Obediència i llibertat*.
9. Josep M. Ballarín, *Pauses (1976-1978)*.
10. Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó, *Persona i Nació*.
11. Josep M. Capdevila, *Els principis de la civilització*.
12. Josep Sanabre, *Història i País*.
13. J. M. Ballarín - J. Galí - R. Galí - F. Guillén - E. Puig - J. Sales, *Realitats*.
14. J. M. Ballarín, *Pauses (1978-1981)*.
15. Josep M. Ametlla - L. Ferran de Pol - R. Galí - J. Sales, *Els "Quaderns de l'Exili"*.
16. Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó, *Llibertats i Liberalismes*.
17. Ferran Soldevila, *Noms propis*.
18. Hilarie Belloc, *Història i sentit. Articles a El Matí*.
19. Josep M. Ballarín, *Pauses (1981-1983)*.
20. Raimon Galí, *La ciutat. Les arrels de la democràcia*.
21. Diversos autors, *Repensar la Meditació Catalana*.
22. Ferran Soldevila - Carles Cardó, *Polèmica sobre la religiositat a Catalunya*.
23. Víctor Castells, *Caràcter i Nació. Escrits de J.M. Batista i Roca*.
24. F. Fernández, *Jan Patočka: Filosofia en temps de lluita*.
25. Josep Espar, *Moral de Victòria. Camins per a la plenitud de Catalunya*.
26. Moisei Ostrogorski, *La democràcia i els partits polítics*.
27. Raimon Galí, *La mística i la política*.
28. Jordi Galí, *La Renaixença catalana. Persones i institucions*.
29. Jaume Vicens Vives, *Textos fonamentals*.
30. Josep Hereu, *Raó i Veritats*.
31. Philippe Bénéton, *Els règims polítics*.
32. Manuel Carrasco i Formiguera, *Diari de presó (1923-1924)*.

COL·LECCIÓ "REALITATS I TENSIONS"

1. Stanley Rosen, *Hermenèutica com a política*.
2. Rémi Brague, *Europa, la via romana*.
3. Maurice Clavel, *"Déu és Déu, redéu!"*
4. Jean-Pierre Poussou, *Cromwell, la revolució d'Anglaterra i la guerra civil*.
5. Jordi Sales i Coderch, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*.
6. Y. Charles Zarka, *Hobbes i el pensament polític modern*
7. Josep Monserrat, *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*.
8. Leo Strauss, *La ciutat i l'home*.
9. Philippe Bénéton, *La igualtat per defecte*.
10. Rémi Brague, *El passat per endavant*.
11. Rémi Brague, *Europa, la via romana. (nova edició, revisada i ampliada)*.

COL·LECCIÓ "SIGNE DE CONTRADICCIÓ"

- Raimon Galí, *L'Exèrcit de Catalunya*.
R. G., *EL X Cos d'Exèrcit i la caiguda d'Aragó*.
Raimon Galí, *L'Ebre i la caiguda de Catalunya*.
Raimon Galí, *Aixecament i Revolta*.
R. G., *La Catalunya d'en Macià. L'Avantguerra*.

ALTRES TÍTOLS

- Carles Cardó, *La nit transparent*.
Francesc Cabana, *Allò que cal saber de l'economia de Catalunya*.
J. Raül Carreras, *Villaroel, Casanova, Dalmau*.
Societat Catalana de Filosofia, *Estudis Cartesians*.
Col·loquis de Vic, *La Ciutat*.
Col·loquis de Vic, *La Llei*.

ESTUDIS NACIONALISTES

- Raimon Galí, *La Catalunya d'en Prat*.
Jordi Galí, *La formació de Catalunya*.
Archimandrite Sophony, *La seva vida és la meua. Homenatge a Jaume Bofill*.

FUNDACIÓ ALEXANDRE GALÍ

- Alexandre Galí, *Escrits polítics. Escrits històrics (I)*.
Alexandre Galí, *Darrers escrits*.
Alexandre Galí, *Escrits pedagògics*.
Alexandre Galí, *Escrits històrics (II)*.

Subscripcions: **B.d'E.** Pg. de Sant Joan 73
08009 Barcelona. Telf. 93 457 40 69

