



Núm. 75. Segona època  
gener-març 2003

**3 Europa com a missió**  
*Editorial*

**4 Civisme i Democràcia**  
*Jordi Galí*

**10 L'esperit militar i  
la civilització europea**  
*Manfred Díaz*

**27 ENTREVISTA**  
**Ramon Parés**  
*Ramon Tremosa*

**31 De prop i de lluny.**  
**En Jaume Lorés**  
*Josep M. Ballarín*

**32 L'ampliació de  
la Unió Europea**  
*Valentí Popescu*

**33 De la interpretació  
musical en grup**  
*Josep Margarit*

**37 Commemoració del  
60 aniversari de la  
mort de Màrius  
Torres (1910-1942)**  
*Ramon Tremosa*

**38 Incansable i lúcid**  
*Albert Balcells*

**39 NOTÍCIES DE CINEMA  
I LLIBRES**

Núm.

**75**



## Revista Relleu

c/ Aragó 287, 3r, 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 Relleu

C/ Aragó 287, 3r., 2a.b

08009 Barcelona

Nom .....

Cognoms .....

Adreça .....

Telèfon ..... Població .....

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 Relleu.

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

# EUROPA COM A MISSIÓ

Editorial

Hom parla sense massa precisió de valors europeus sobretot per tal de lluir d'un nivell o plantejar exigències. Un columnista referia la democràcia, la seguretat, i la qualitat de vida com a valors europeus. Podríem trobar d'altres enumeracions en que hi figurin la ciència, la tecnologia, la llibertat, els drets humans, el progrés, la solidaritat, el laïcisme, les vanguardes artístiques, la creativitat, etc. Totes elles presenten ultra una abstracció cultural poc determinada, una cofoia satisfacció en un estadi de desenvolupament del qual es gaudeix.

Què exigeix Europa als europeus? Obrir aquesta qüestió és tan difícil com urgent. No ens referim a les possibles exigències que d'una manera o un'altra les institucions de la Unió Europea demanin dels seus estats membres. Ens referim evidentment als deures que tots els ciutadans europeus tenen per tal de poder gaudir de la seva ciutadania i dels drets corresponents. Però ens volem referir, sobretot, a un sentit de la vida com a missió a complir, de la qual convé fer-se digne mitjançant un esforç primerament de formació i després d'aportació a la comunitat d'unes realitzacions. La dificultat neix del fet que l'actual població europea ja és, i ho continuarà essent, fruit d'un creixement demogràfic negatiu i, en conseqüència, els seus membres més joves no són sentits quotidianament com una aportació a una tasca que es realitza, sinó com un signe de lluïment de la millor formació que exhibeixen. Com a tals no són convocats gairebé a res. Certament, els joves europeus mostren d'una manera creixent estar dotats de

formacions molt acabades, molt millor que en cap moment de la nostra història; però massa sovint són únicament viscudes com a prestacions individuals per tal d'aconseguir un alt standing de vida. La crisi occidental més profunda gira a l'entorn de la fecunditat del tipus d'home que ella genera. Aquest és el problema fonamental de les nostres societats avançades. La persona en no sentir-se lligada amb un passat que continua i amb un futur que espera i del qual és responsable, es sent únicament un individu que s'expansiona lliurement sense traves que l'enllacin amb qualsevol cosa que el superi. La manera actual de projectar-se individualment en la recerca compulsiva del reconeixement en l'èxit és fonamentalment una actitud narcisista. Allò nuclear, però, és cercar el moviment de l'amor en la història.

La CECA –la Comunitat Europea del Carbó i de l'Acer– fou creada per uns homes que afrontaren el seu destí europeu com a possibilitat des d'una obra de pacificació i de posada en comú d'unes riqueses materials que en el passat s'havien disputat repetidament fins al punt de no fer viables ni la pau interna en les lluites socials dels seus estats, ni la realitat europea en la pau internacional. Realisme polític, coordinació econòmica i idealisme que ens poden inspirar avui polítiques, de formació, de joventut, d'intercanvi i cooperació a tots els nivells i, també, un esforç d'imaginació i de redreçament espiritual en el treball, l'art, l'escola, l'oci i la cooperació internacional que ens obri la difícil definició d'una missió europea com a estil de vida. ●

# CIVISME I DEMOCRÀCIA

Jordi Galí



Si alguna noció política ha resultat vencedora indiscutible dels debats ideològics del segle XX, ha estat la noció de democràcia.

La democràcia pot predicar-se i de fet es predica, almenys teòricament i de manera abstracta, per a totes les comunitats polítiques existents o possibles. La seva implantació, però, en la pràctica política de molts estats actualment reconeguts com a tals, no sembla pas possible a curt ni a mig termini. La dificulten, per no dir la impossibiliten, almenys momentàniament, d'una banda els poders fàctics que regeixen en molts d'ells, i de l'altra, les estructures socials i de pensament dominants en nombroses societats polítiques.

D'altra banda, cal tenir present que el mot "democràcia" pot ésser omplert i de fet és omplert de moltes maneres, fins a fer gairebé incompatibles entre ells règims que en porten l'etiqueta. Però malgrat aquestes diferències i malgrat els abusos de llenguatge al voltant del terme, tots els règims que es declaren o pretenen ser democràtics coincideixen en un principi teòric: el de la ciutadania universal. Ara bé, deixant a part els casos més manifestos de fraudulència de llenguatge, els dos aspectes fonamentals que permeten l'articulació de la realitat amb el principi de la ciutadania universal, els problemes de la **participació** i de la **representació**, són resolts de manera molt diferent en els règims polítics que, mínimament, podem anomenar democràtics.

Però no és de democràcia que voldria parlar avui sinó d'allò que l'ha possibilitada i que sembla ésser-ne l'única condició necessària i suficient: la ciutadania.

Ho faré a partir del concepte de "mentalitat cívica" que desenvolupa Alexandre Galí (a partir d'ara AG), en el primer volum de la introducció a la "Història de les Institucions i del moviment cultural a Catalunya, 1900-1936".

Examinarem en primer lloc el procés del que podem entendre per mentalitat cívica a Europa; després la seva manifestació i característiques a l'estat espanyol; i en tercer lloc la mentalitat cívica dels catalans.

Atès que el fil que seguiré correspon a un escrit que té ja més de mig segle, és bo fixar la mirada en el moment present i intentar escatir una mica "què ha passat" durant aquests cinquanta anys. Serà una feina que no penso pas fer jo: la deixo pel lector, a qui simplement suggereixo algunes preguntes: us sembla correcta l'apreciació d'AG sobre la mentalitat cívica dels catalans? Si no, en quins punts i per què? Quina és, comparativament, la situació actual, en cada un dels apartats que ell especifica? Quins devien ser els problemes que, a mitjan segle XX, ell no veia pas com es podien resoldre? Com s'han resolt o s'han dissolt aquests problemes i quins són els problemes nous que, a Catalunya, a Espanya i a Europa tenim plantejats?

Després, doncs, d'aquest espai en blanc que correspon al lector d'omplir, em permetré simplement, per acabar, algunes precisions, reflexions i interrogacions.

AG defineix la mentalitat cívica com la realització, "damunt la informe matèria humana, d'una immensa paradoxa"... "la salvaguarda de la llibertat en l'encaix irresistible de l'automatisme".

AG fa un ràpid recorregut històric. Abans de Grècia "l'individu polític quedava submergit en l'ésser religiós en què la comunitat es substancia-va". Grècia va crear l'individu polític "i amb ell el primer intent de democràcia, o sigui d'incorporació lliure a la col·lectivitat. Paral·lelament sorgia a

Judea un altre tipus de democràcia espiritual enfront del Déu dels exèrcits, davant del qual tots som germans i iguals”.

Roma va inclinar el pèndol una altra vegada a favor del cos col·lectiu, de l'estat, i va crear l'imperi de tipus modern. “El factor religió continuava subsistent”... “però aquest factor actuava com a subsidiari o en funció del factor polític”.

El procés vers la creació de la mentalitat cívica durant l'Edat moderna presenta uns trets fonamentals, segons AG:

- 1.- El destriament dels poders temporal i espiritual.
- 2.- El procés d'uniformització i d'igualació política.
- 3.- La creació de col·lectivitats cada vegada més tancades en elles mateixes.

AG realitza una breu però substanciosa mirada sobre aquests fets, indicant que no tracta pas de fer ni tan sols un esquema de cap procés històric sinó simplement d'assenyalar alguns punts, i al final ens dóna la definició de mentalitat cívica que he citat abans i que repeteixo:

“La paradoxa de la salvaguarda de la llibertat en l'encaix irresistible de l'automatisme”

Per AG la mentalitat cívica és un *hàbit*, l'hàbit de la no contravenció, de resistència a la contravenció envers tot allò que regula la vida comuna, tant si es tracta de la vida pública (per exemple, pagar els impostos), com de la vida privada en organismes col·lectius o en les relacions particulars (per exemple, complir els plaços de lliurament d'un treball o d'un servei, arribar a l'hora a la feina o pagar en els terminis pactats).

Aquest hàbit exigeix un desdoblament de la personalitat que, ens diu AG, només s'assoleix en fases psicològiques avançades, ja que suposa un esforç de retenció, una negativitat quant a l'espontaneïtat animal, que no té res de fàcil. Suposa, d'altra banda, una reciprocitat que tampoc no té res de fàcil. Ens serà més fàcil pagar els impostos si veiem que els serveis públics funcionen, lliurar la nostra feina si sabem que ens pagaran correctament i a temps, arribar a l'hora si veiem que els nostres superiors també “s'hi fan” amb la feina, etc. La reciprocitat en la no contravenció engendra confiança, i en darrer terme, és la confiança el que produeix els beneficis de la ciutadania.

Quan hom pot comptar, sense haver-hi de pensar, que els contractes es compliran, que el tren arribarà a l'hora i que el forn obrirà demà i hi haurà pa, és a dir, quan tot comença a engranar bé, és aleshores que l'home pot començar a sentir la llibertat. Perquè el que interessa realment l'home és el “romanent de temps”, un romanent de temps que només pot ésser propiciat per l'existència de molts automatismes provinents dels hàbits de la mentalitat cívica.

Per què vol l'home la seva llibertat? Segons AG per a noves col·laboracions i realitzacions. “Perquè en la veritable mentalitat cívica no es tracta de drets i deures, sinó de col·laboracions i realitzacions”.

Potser val la pena de deturar-se un moment en aquesta frase, escrita entre 1945 i 1950.

AG acabava de retornar de l'exili després d'una guerra civil que havia desembocat en un règim que havia destruït la totalitat de l'obra de la seva vida. Tenia més de seixanta anys. I ens parla “en positiu” d'una mentalitat cívica, per a ell irrenunciable, feta de col·laboracions i realitzacions. Era una actitud compartida per moltes de les persones que havien superat moralment el daltabaix, una generació (m'excuso de citar noms), que desapareix entre les dècades dels 60 i dels 70, no sense deixar, però, una certa herència.

Això quant a l'actitud. Examinem ara un moment el pensament.

De la frase de AG sembla deduir-se que la mentalitat cívica no és quelcom adquirit d'una vegada per sempre i transmissible com una herència material. És una mentalitat que es desenvoluparà si hom mira vers les col·laboracions i les realitzacions i es neulirà si hom pensa només en drets i en deures.

En els paràgrafs següents AG fa un pas més: ha estat, ens diu, a través de la moral del treball que s'ha arribat a aquest esquema mental, que “és, en darrer terme, elementalíssim”; AG el considera assolit, a nivell teòric, el 1900. De totes maneres, afegeix tot seguit, el procés històric que ha conduït a la formació d'aquesta mentalitat no ha deixat de plantejar problemes importants a les generacions del segle XX (recordem una vegada més que AG escriu tot just acabada la segona guerra mundial), “que encara no es veu com puguin ésser resolt”.

No entraré en detall en l'estudi que AG fa de la mentalitat cívica a Espanya. Arriba, encara que pugui semblar estrany, a la conclusió que Espanya s'ha anat acostant a la mentalitat cívica europea, malgrat les lluites fratricides dels segles XIX i XX i malgrat unes condicions específiques de l'espanyol, com és ara el vertigen de l'absolut i el realisme verbal, dues característiques que tracta amb una certa detenció, i que el fan molt poc propici a l'assoliment d'una mentalitat cívica. Abans de 1950, abans de la creació de SEAT, per donar una mica d'idea del moment, AG afirma que malgrat tot a Espanya hi ha una europeització real. Però, matisa tot seguit, "de la pitjor manera que un poble es pot europeïtzar: superficialment, a remolc, sense arribar a l'essència".

Seria bo reflexionar fins a quin punt aquestes tres matisacions eren vàlides el 1950 i ho segueixen essent el 2000.

Ens interessa més, però, la seva visió de la mentalitat cívica catalana. AG ens diu de bon començament: "La prova més evident d'una certa possibilitat cívica dels catalans és el seu redreçament després de llargues centúries d'una inexistència gairebé total i en contrast amb la decadència i manca de nord del cos cívic i polític de què formaven part" (és a dir, Espanya).

Hi havia, per tant, "bona pasta". AG va viure intensament aquell redreçament i el judica així: "els individus es mantenien encara capaços de virtuts cíviques; el que no tenien era l'organisme estatal on aplicar-les", i atribueix els defectes cívics evidents del moment (l' "a cavall" entre el XIX i el XX) a dues causes principals: 1.- La mala educació rebuda en el contacte i les relacions amb un estat sense estructura cívica i 2.- Les atrofies gairebé inevitables, fins en les mentalitats individuals més ben dotades, quan els manca l'òrgan col·lectiu que les estimula posant-les en funció.

Seguidament AG passa revista de les falles que li semblen més importants de la mentalitat cívica catalana:

**a) Fraudulència:** "Qui roba el comú no roba ningú", segons la dita. "Els nostres homes de negocis eren més hàbils (en el tracte amb l'administració) que no pas bons comerciants", diu AG citant l'Almirall, i remet a La febre d'or. I això però no parla de la fraudulència, sistemàtica, en la gestió dels afers públics.

**b) Ineducació:** El català, diu AG, que posseeix una cortesia innata, és socialment ineducat: quan es tracta de quelcom comú, d'alguna cosa que afecta la comunitat, la grolleria, l'humor agre, les màximes cíniques, sorgeixen de gent que individualment són d'una correcció i d'un bon tracte excep-

cionals. AG ho atribueix al fet que durant segles ha estat inexistent a casa nostra "una vida social o ciutadana de veritable contingut espiritual" i a la carència d'una escola pròpia.

**c) Manca d'aptituds i d'educació política:** "Que el poble català l'any 1900, ni més ni menys que la resta del

poble espanyol, no feia cap ús dels seus drets polítics, és cosa sabuda de tothom. I durant tot el segle transcorregut s'havia barallat a trets per aquests famosos drets! Hi havia molt de tot en aquesta absència...". No toca aquí escatir aquest "molt de tot". Saltem aquest punt i seguim amb l'exposició d'AG:

"El cos social mirava per ell mateix de suplir algunes vegades les deficiències estatals". "En el transcurs del segle el català només havia après una cosa: que els trets no curen de res...".

D'altra banda es manifestava una "incapacitat de comprendre que els negocis polítics tenen una mesura i una manera pròpia d'ésser totalment diferents dels negocis particulars", "quan es volia fer administració honrada, es feia administració escanyada, i es tractaven els afers públics amb un esperit de botigueta tant o més perniciosos que la mateixa fraudulència".

AG posa en el compte positiu del segle XIX només una acció que considera portada amb habilitat política: la defensa de la indústria catalana entorn del problema del proteccionisme, que

“  
La prova més evident  
d'una certa possibilitat cívica  
dels catalans és el seu  
redreçament després de  
llargues centúries”

“va preparar el terreny per a ulteriors represes”, referència clara al redreçament polític de les dues primeres dècades del segle XX.

**d) Anarquisme latent:** M'agradaria estudiar a fons el tema de l'anarquisme, tan relacionat amb el de la desorganització mental, en l'obra d'AG, i no he renunciat encara a fer-ho. En aquest context hi dedica unes poques línies (no arriba a una pàgina) centrades fonamentalment en l'anarquisme de “sectors, i no pas els més menyspreables, de la intel·lectualitat barcelonina”, “un anarquisme sentimental al qual es van afiliar alguns dels sectors més europeïtzants de la nostra intel·lectualitat”. De fet, en els passatges que he espigolat de l'obra d'AG, l'anarquisme que considera és d'una manera especial l' “anarquisme dels rics”, rics en cultura o en diners, i em penso que l'exemple màxim que en dona és el del baró de Viver en la seva actuació de destrucció de l'obra de la Mancomunitat. Però, repeteixo, l'estudi no el tinc encara madur.

En aquesta introducció acaba el paràgraf dient:

“Es una cosa a estudiar si la revolta intel·lectual dels nostres intel·lectuals d'avançada no era també una mena de reacció o d'evasió enfront de la impermeabilitat d'un cos tan massís i sòlid com el de la societat catalana”.

**e) Manca de resistència a l'afalac o a la suggestió:** No crec que Jaume Vicens Vives conegués aquest pròleg d'AG. Em consta que coneixia l'epíleg de l'obra, que li va ser lliurat pel mateix AG i les influències del qual són perceptibles en la Notícia de Catalunya. Que aquesta falla de la nostra mentalitat, que trobem en Vicens sota el nom d'**embadaliment**, sigui ressaltada per dos autors de pes, quasi simultàniament i independentment l'un de l'altre, em sembla d'un interès notable. AG cita especialment la suggestió de la brillantor de la llengua castellana, però podríem afegir-hi el “pensament” francès, el negativisme ibsenià de principis de segle XX... Davant tota mena de bufaruts que ens vinguin de fora, som extraordinàriament dèbils. I això ens porta al

**f) Vertigen de les altures:** Amb molt poques encara que notables excepcions, en arribar a un cert nivell en el camp que sigui, el català perd la seva catalanitat. Això és especialment cert en el món econòmic i en el món del poder polític. En

aquests dos camps, Castella actua sobre Catalunya, destruint el que podrien ésser les seves elites, només per presència.

Però el punt més feble de la nostra mentalitat cívica AG el situa en l'

**g) Amnèsia col·lectiva:** Una amnèsia que comença per la discontinuïtat en la tradició cívica familiar que impedeix la formació d'una autèntica “pàtria”. En efecte, una pàtria, una “civitas”, és un lligam de generacions. “És innegable que després de l'Edat Mitjana, diu AG no sense una certa ironia, el nostre ministeri de propaganda, tan brillant amb la figura de Ramon Muntaner, ha funcionat molt i molt malament”. Però hi ha quelcom més. Hi ha una inquietant debilitat intrínseca en els “invents del Mediterrani” que cada generació recomença. Malgrat l' “esma” d'anar sempre endavant, que ens dona “una estructura profunda d'una resistència pàtria gairebé indeformable, el comportament cívic és molt sovint d'una inconsistència astoradora”.

Val la pena, en aquest moment, de fer una petita parada i tornar a establir un paral·lisme entre AG i Jaume Vicens.

AG, en la seva obra, planteja simplement un “estat de la qüestió”, en certa manera intemporal. El moment que va escriure no presentava cap símptoma que allò de què tractava no estigués ja definitivament acabat. Per tant la seva actitud era d'estudiar un passat ja tancat que calia analitzar fredament sense cap perspectiva immediata de futur.

Vicens, en canvi, en la Notícia, mira clarament cap al futur. En els pocs anys que van del 50 al 55 les perspectives han canviat: hi ha hagut una clara “presa de consciència” que no tot era acabat i que el futur podia enllaçar amb el passat (presa de consciència que es va produir també en AG, que aquells anys va reprendre la seva acció educativa assessorant les escoles que s'anaven creant).

Faig aquesta observació perquè el concepte d'“esma” que utilitza AG correspon exactament al de “voluntat d'ésser” que utilitza Vicens. La diferència radica en el fet que AG veu, entre 45 i 50, una Catalunya que d'“esma” es defensa de l'agressió i de la dominació castellana representada pel franquisme, i a Vicens li sembla endevinar, entre el 50 i el 55, que aquesta “esma” és en realitat una més o menys conscient “voluntat d'ésser”. És un

canvi de perspectiva important per a una correcta visió històrica d'aquells anys.

Continuem:

L'alliberament d'aquesta amnèsia col·lectiva (AG fa constar repetidament que ell i en general la gent dels inicis del XX no sabien res del XIX i a més el menystenien. Podríem donar més exemples...), és, a judici d'AG un dels problemes més arduos que es plantegen a Catalunya. I aquí torna a insistir que "sense una escola *pròpia* (subratllo jo) és molt difícil que el poble català és faci càrrec de la imprescindible necessitat de refer la línia de les generacions".

Seria ara el moment de fer un balanç del valor d'aquestes apreciacions i sobre la seva validesa o la seva evolució en els darrers cinquanta anys, d'acord amb els interrogants que he formulat més amunt i els que el lector pugui afegir-hi. Ja he indicat que jo no el faria.

Partiré, per a les meves reflexions finals, d'una hipòtesi doble. a) sense un mínim de mentalitat cívica, tal com la defineix AG, cap col·lectivitat política pot perdurar. b) la democràcia exigeix, per a existir, no solament una dosi molt

considerable de civisme, sinó un esforç constant per a mantenir-lo i augmentar-lo.

Em sembla doncs simplement una monstruositat que un sociòleg de moda afirmi que tallar carreteres cremant neumàtics, fer vagues salvatges, destroçar mobiliari urbà o pintar parets sigui una mostra de "vitalitat democràtica".

Em sembla una monstruositat que un ministre, també de moda per a alguns, afirmi que rebre l'impacte de tomàquets passats o ous podrits "formi part" de la seva funció ministerial.

Fent ús del meu "dret a la diferència" presento doncs una "proposta alternativa" que és, evidentment, "no convencional" (com podeu veure, he captat bé l'argot "antisistema". I si l'antisistema formés part del sistema?... deixem-ho córrer de moment, que el tema es presta a massa consideracions...)

Una democràcia, al meu entendre, és un règim on una persona, *encara que pertanyi al més execrable i roï dels estaments socials, és a dir, a l'estament polític, té dret i possibilitat real d'anar sol pel carrer sense que li tirin ous ni tomàquets podrits* (i, a fortiori, que l'assassinin).

Una democràcia és un règim on *cap persona o entitat privada té dret a interrompre o simplement dificultar un servei o un dret públicament protegit*, per protestar, *al marge dels sistemes legalment establerts*, d'una decisió de *l'autoritat legítima*, simplement perquè aquesta decisió no li plau o perquè "li dóna la gana". Hi ha moltes maneres de protestar sense interrompre el trànsit o cremar contenidors. Una d'elles és crear un partit polític. I si em dieu que la política és una qüestió de diners, us contestaré que sí, però que el "negoci" de la política (que existeix) és afavorit i potser en

darrer terme creat pel dèficit de ciutadania. Com gasten els seus diners els que diuen despectivament o cínicament que la política és qüestió de diners?

Hi ha un parell més de punts que voldria tractar. Es tracta de fenòmens sobre els quals no tinc una opinió clarament formada i que em penso que requereixen una anàlisi acurada quant a les seves causes:

Quina és la relació de fons entre la "kale borroka", el "botellón", les velles "rutes del bakalao", les agressions escolars, la violència als estadis, les curses nocturnes de motos, etc. ? Dit d'una altra manera: per què un sector tan notable de joves viu tan tens i propens a l'explosió violenta?

Ja he dit que no tinc una resposta clara a aquesta interrogació. El que sí que tinc clar és que tots aquests fenòmens, i d'altres, tenen un o uns denominadors comuns. I també tinc molt clar que són indicatius que alguna cosa molt de fons no rutlla en el nostre sistema polític, que, potser amb massa autocomplaença, anomenem democràtic.

I voldria acabar amb una darrera consideració i una altra pregunta, sobre la qual no tinc tampoc respostes suficients i prou clares: en donaré una,

“  
**Com gasten els seus diners  
els que diuen despectivament  
o cínicament que la política és  
qüestió de diners?**  
”

de resposta, que no sé de qui és (meva no, certament) que, si bé m'explica alguna cosa, no m'ho explica tot.

La pregunta és la següent: com és que societats que, a vegades durant segles i potser mil·lenis, han resistit les privacions, la pobresa, el fred, la calor, la nuesa, l'explotació, la persecució, en fi, tota mena d'adversitats, sucumbeixen en la prosperitat?

És cert que tota prosperitat és relativa i depèn sempre dels punts de comparació que prenem. És per la consideració d'aquesta realitat que va la resposta, que considero correcta, però no completa, i que, repeteixo, no sé d'on he tret. Podríem establir-la en la següent "lleï".

"Quan una societat aconsegueix una finalitat que cercava de temps ha, i per a assolir la qual ha lluitat a vegades molt durament i durant generacions, el "residu no assolit", que sempre hi és, tendeix a esdevenir intolerable".

Podem prendre exemples ben senzills: el fred o la calor. En els darrers cinquanta anys, les nostres societats han guanyat la lluita contra el fred i la calor i han progressat més en aquest punt que milers d'anys anteriors. Però els "residus no assolits", que moltes vegades no són més que el resultat de disposicions (o capricis) personals o depenen d'imponderables meteorològics o de quasi imponderables accidents o falles humanes, provoquen unes queixes i unes reivindicacions que als qui hem viscut altres temps ens resulten a la vegada tristes i grotesques.

El fet adquireix, però, més profunditat quan l'apliquem a les llibertats fonamentals, a la seguretat exigible (quina és?) davant la malaltia o les xacres de la vellesa...

La "lleï del residu" és correcta i explica moltes coses. Haver de fer cua per un bitllet o estar esperant estona i estona l'autobús, ens sembla que no hauria de poder ser a l'era de la informació instantània per satèl·lit

Però no tot s'explica per aquesta "lleï". Per exemple, la desaparició del sistema de treball i de vida a què estem habituats, ens produeix una insatisfacció que no és "residual" sinó que va molt endins. Molta gent té la sensació que el món (què deu ésser això del "món"? ) ja no compta amb ells, que són simplement un "residu tolerat".

I a més, hi ha certament la por. La por i l'egois-

me, que acostument a créixer junts. Tothom sap, per exemple, que les subvencions a l'agricultura dels països que s'autoanomenen desenvolupats és un dels factors de la pobresa dels agricultors de la resta del món. I que la vida de l'agricultor europeu mitjà és actualment més pròspera i fàcil que no hagi estat mai és un fet totalment constatable. Hi ha algú, però, que s'atreveixi a atacar seriosament el problema? Potser sí..., però en tot cas les resistències són enormes, i l'afer és, en ell mateix, complex, molt complex. Ara bé, podem parlar decentment de drets humans i de la democràcia com a ideal universal, en aquesta situació? On s'estableix el límit dels deures ciutadans? A la professió, a la comarca, al país, al món? I, en aquest afer, és tan fàcil fer o fer-se trampa...!

Evidentment, aquí no es tracta de "residus no assolits". Es tracta d'una por real de "perdre allò assolit", d'un retrocés.

I no parlem ja de la reivindicació sistemàtica, de tot allò que creiem que ens correspon i de què (algú, els dolents de torn, perquè sempre hi ha uns dolents) ens defrauda...

Podríem anar encara més a fons perquè amb tota seguretat hi ha coses més pregones. En vaig parlar en la meva exposició en el darrer curs del GEN, i no penso repetir aquí el que el lector pot trobar en el número anterior de RELLEU, sobre les dues cultures: la cultura de la queixa i la cultura de l'acció de gràcies.

Hauríem d'estar contents i no n'estem: globalment, com a societat.

I tot això, potser pensareu, què té a veure amb la ciutadania? Jo diria que sí que hi té a veure. La mentalitat cívica és un hàbit de no contravençió que produeix un alliberament d'energies *per a la creació i la col·laboració*. La mentalitat cívica mira cap al futur. I el futur és incert, és sempre una aventura. El tancament en els propis drets, la por d'una qualsevol regressió o les queixes d'haver-la patida o haver-la de patir, la reivindicació constant, el mal humor per no haver assolit unes determinades seguretats... tancament, por, queixa i reivindicació sistemàtica, malhumor... cal comptar-los entre els principals enemics de l'esperit cívic, més perillosos precisament perquè a vegades es revesteixen de civisme; i de retop, cal comptar-los doncs entre els principals enemics de l'ideal democràtic. ●

# L'ESPERIT MILITAR I LA CIVILITZACIÓ EUROPEA

Manfred Díez i García

Curs 2001-02.

VII curs d'història militar de Catalunya  
del Grup d'Estudis Coronel Guarner

"I és que, en el fons de la nostra ànima, estem segurs, que l'amistat amb Jesús ens obligarà a una tria definitiva. En un moment de la nostra vida –en algun "ara i ací"– haurem d'escollir, d'una manera irrevocable, entre el triomf temporal i la contradicció en forma de creu."  
(Raimon Galí, Els camins de l'estimar)

## 0. Introducció

Si es consulta el diccionari de la llengua catalana per tal d'esbrinar el significat dels conceptes que formen la locució esperit militar, ens trobem amb els significats següents:

Esperit en la seva primera accepció apareix definit com a "hàlit", més endavant s'especifica que la seva és una "substància incorpòria (per oposició a substància corpòria, matèria)"; i, encara, que constitueix l'"ànim, principi de les nostres resolucions" o l'"impuls dominant segons el qual obrem" –vegeu, Institut d'Estudis Catalans, 1995–. Per la seva banda, en relació amb l'adjectiu militar, en el mateix diccionari s'assenyala que serveix per a designar quelcom "relatiu o pertanyent a la milícia, a la guerra (per oposició a civil)". Recollint el sentit conjunt de les definicions, se'n desprenen dues idees fonamentals. Una, que allò que anomenem esperit militar és un principi d'acció, principi del qual no se'n pot tenir un coneixement objectiu, ja

que, com s'indica, la seva naturalesa és incorpòria –no s'ajusta a les dimensions d'espai i temps–. Des d'aquest punt de vista, tota investigació sobre tal cosa fora inútil, almenys per a un enteniment humà. Ara, si s'atén a la segona de les idees compreses en les definicions del diccionari, hom es troba amb què, com a principi d'activitat, aquest esperit produeix uns efectes, les resolucions o obres, que sí poden ser objecte de coneixement, en tant que comporten una materialitat, modifiquen l'estat de coses en el món, i responen, per tant, a les lleis de l'espacio-temporalitat. Això continua sense deixar conèixer què sigui l'esperit militar: tanmateix obre la possibilitat de pensar-lo amb un cert criteri, a partir de la determinació dels seus efectes –utilitzem la diferència que el filòsof alemany I. Kant establí entre els conceptes de pensar i conèixer–. Doncs bé, partint d'aquest marge obert a la investigació, l'objectiu del present treball és oferir una caracterització de l'esperit militar en funció d'alguns dels períodes de la història d'Europa, i de Catalunya, en concret, a través dels quals aquest esperit, aquest principi d'acció, es posa de manifest. Convé assenyalar que el treball establirà un doble joc dialèctic. D'una banda, en un sentit metodològic, ja que es buscarà una relació de correspondència entre el nivell lògic de desplegament dels conceptes i el de descripció dels fets, de manera que el raonament trobi els seus exemples, i aquests, al seu torn, es puguin comprendre a través d'aquell. D'una altra banda, en un sentit que en direm substantiu, perquè implicarà el fer objecte de consideració la qualitat de militar a la llum d'allò que, segons el diccionari, constitueix la seva forma oposada, la propietat de civil. Així, la caracterització de l'una suposarà la de l'altra. Aquest procediment conduirà com veurem a una situació d'antinòmia, en el més pur sentit kantianà del terme, la resolució de la qual serà abordada en la part final de l'escrit.

## 1. L'esperit civil i l'esperit militar: dret romà i dret germànic

Ben escrupolosos amb el procediment triat, començarem tractant el terme oposat. Civil designa quelcom relatiu als ciutadans, al tipus

de relació que mantenen entre si (remetem al diccionari). Allò que caracteritza l'esperit, quan es mostra sota aquest aspecte, és el respecte a unes normes, que tenen com a característica fonamental l'haver estat establertes en comú, entre individus considerats lliures i iguals. A això es refereix la noció de ciutadania. Les normes fan possible compaginar les accions de cadascú amb les dels altres, de manera que amb el seu respecte s'aconsegueix una universalització de la conducta, per la integració dels actes individuals en un tot. Aquest model de relacions humanes va tenir un moment de desenvolupament important amb la civilització romana. Els romans es consideraven a si mateixos com a civilitzats pel fet que la seva forma de vida s'organitzava mitjançant un codi de lleis escrites, compartit i elaborat entre els mateixos interessats per mitjà d'assemblees. Segons l'historiador francès Jean Gaudemet, "la ideologia política de finals de la República i el seu influx als començaments de l'Imperi varen col·locar la llibertat en el lloc més alt dels béns. Aquesta no es confon amb la llicència, que permet a cadascú d'actuar al seu arbitri. S'ajusta, per als romans apassionats de l'ordre, a certa disciplina. La llibertat es troba en les lleis, en l'acceptació voluntària de les regles establertes en comú. És incompatible, tant amb l'arbitrarietat d'un rei com amb el desordre de la demagogia." I, citant Ciceró, conclou: "els altres pobles podran suportar la servitud, la llibertat és el propi del poble romà." (1995: 43)<sup>1</sup>. No cal dir que el procés de concentració de poder en la persona de l'emperador –el Dominatus–, pel qual es caracteritza l'època del Baix Imperi, anà certament en detriment de l'ideal expressat per Ciceró –envers l'ideal que nodria la civilització romana hi hagué moments de major o menor grau d'aproximació pel que fa als mateixos romans–.

El viure sota l'observança d'un mateixes lleis produïa un doble joc de diferenciació i integració, entre l'esfera privada de les persones, en la qual eren preferents els afers relacionats amb la subsistència de la família –de la domus, d'aquí domèstics–; i una de pública, on es dirimien els problemes derivats de la convivència. Mentre, de cara a la ciutat, és a dir en relació amb les altres famílies, els caps –els patres familiae–, com a representants d'aquestes, es regien per les lleis que de mutu acord s'havien donat en les esmentades assemblees, al si de cadascuna de les famílies prevalia la seva autoritat moral, fet que comportava un ordre jeràrquic<sup>2</sup>. La mateixa divisió es posava de manifest pel que fa als déus: no eren els mateixos els que protegien la ciutat que els que vetllaven pel benestar de la llar –els déus lares, manes i penates–. En contraposició amb aquesta manera de fer, els romans hi van situar la pròpia dels pobles bàrbars. Allò pel qual destacaven aquests pobles, en contraposició amb els civilitzats romans, era el seu nomadisme i forma d'organització: establerta, precisament, sense l'existència d'un codi de lleis escrites.

Els germànics, per exemple, no vivien en ciutats i no posseïen lleis escrites, de manera que barrejaven els afers públics amb els privats. Als ulls dels romans aquests pobles representaven el regne de l'arbitrari, fins i tot podríem dir de l'irracional. Sent així, però, quin era el principi que feia mantenir els individus de les tribus germàniques units i dotats d'una certa organització, d'un cert dret? Doncs, el sentiment de pertinença a un mateix grup, fet plasmat en el seguiment d'uns determinats usos i costums mantinguts per tradició oral –l'anomenat dret consuetudinari–. L'arbitrarietat amb la qual els romans consideraven la manera de viure dels germànics, no venia tant donada pel fet que els

<sup>1</sup>. D'acord amb la tesi de Fustel de Coulanges, el primer codi romà que recolliria la necessitat de ser confeccionat en comú, és a dir, que implicaria una tasca legislativa, fóra l'anomenat codi dels decemvirs o Llei de les Dotze Taules, obra realitzada, a mitjans del segle VI, en el marc de les lluites entre patricis i plebeus per aconseguir la igualtat jurídica. "En endavant, la llei té per principi l'interès dels homes, i per base el consens de la majoria." Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*; trad. cast., ed. Península, Barcelona, 1984, p. 309.

<sup>2</sup>. Fins l'any 374 dC el pater familias va tenir, per exemple, el dret de vida o mort sobre els seus fills que les lleis de les Dotze Taules li atorgaven. Aquest dret va ser abolit gràcies a la influència del cristianisme. Vegeu, per a això, Jerome Carcopino, *La vie quotidienne en Rome à l'apogée de l'empire*, chap. IV; trad. cast., Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.

seus hàbits fossin més o menys “salvatges” –certs espectacles romans potser n’eren més–, sinó perquè entre ells s’acceptava com a norma quelcom que no era el resultat d’una deliberació conscient i pública. La validesa del costum residia en la seva antiguitat. A més, dedicats a la guerra, aquests pobles solien estar menats per un cabdill, escollit, certament, per una assemblea de guerrers –comitatus– que pertanyien a les famílies més nobles. Aquest cabdill, però, governava amb un poder gairebé absolut. Les seves decisions havien de ser obeïdes, sense que es contemplés la possibilitat d’una limitació de caire racional. En la lògica guerrera dels pobles germànics, limitar la capacitat de prendre decisions del cabdill, a través de la imposició d’un codi de lleis escrites i comú, a banda de suposar un greu entrebanc degut al tipus de vida que menaven –caracteritzat per la violència i la manca d’estabilitat–, fóra interpretat com una cosa poc honorable. Com si l’individu en qui es disposa els destins de la tribu, no pogués contenir-se per ell mateix i actuar en

funció del bé comú! Aplicar lleis al cap constituïria un menyspreu vers la dignitat de la seva persona. Posades així les coses, si no eren les lleis materials, què és allò que podia garantir al poble que el governant, escollit per ell, actuaria en funció de l’interès col·lectiu i no del seu propi? Aquí hi jugava el sentit del deure envers el grup i el respecte als déus que l’havien fundat –cal recordar que els pobles germànics, a excepció dels francs, no van ser cristianitzats fins el segle IV dC–. El cap limitava la seva conducta d’acord amb l’experiència d’un element transcendent: vetllava pel benestar del poble, sota l’influx d’una forma idealitzada de la seva gent, els seus, vius i morts. En aquest sentit, cal dir que mentre el sentiment de respecte envers una realitat

superior a l’individu, constitueix la base sobre la qual s’estableix tot codi d’honor, a la idea que desperta aital sentiment remet el terme nació. Com a substantivització del verb llatí nascere –nèixer–, la nació fóra la comunitat d’individus lligats per uns mateixos ascendents. Aquesta comunitat era pels germànics sagrada, com també ho era, segons Fustel de Coulanges, pels romans del període arcaic, els quals, fundadors de Roma, haurien fonamentat el seu ordre social en la pietas –sentiment d’amor i respecte dirigit a la família, la gens–. Per aquest autor, en l’origen la ciutat romana hauria constituït una confederació de tribus al si de la qual cadascuna mantenia els seus propis cultes i el seu dret privat, de

tipus consuetudinari, com en el cas dels germànics –vegeu, Fustel de Coulanges, op. cit.–. En aquest punt, convé assenyalar que, en ocasions, el terme civil no apareix com l’oposat de militar, sinó de religiós. Sempre, però, la diferència respecte del concepte civil ve donada pel principi moral, transcendent, que inspira l’actuació dels homes quan l’ànim

“  
**Mentre el sentiment  
 de respecte envers una realitat  
 superior a l’individu  
 constitueix la base sobre  
 la qual s’estableix  
 tot codi d’honor, a la idea que  
 desperta aital sentiment  
 remet el terme nació**”

que predomina en ells és el bel·licós o bé el religiós. Així doncs, posar traves al cabdill, o al pater familias, en l’exercici del seu poder fóra una manera de limitar la influència de l’element transcendent en la presa de decisions, de les quals depenia la supervivència del conjunt de la tribu, o de la família. Vist així, la llei escrita seria un impediment per a la intervenció del sobrenatural en els afers dels homes. Aquesta forma d’entendre el govern dels homes, portada a l’extrem, eliminava la possibilitat de la crítica a l’autoritat. Això alimentava el perill de la degradació en una relació de servitud dels governats respecte del governant.

George Sabine, al seu conegut llibre Història de la teoria política, observa que “els pobles

germànics que es van obrir camí per les terres de l'Imperi Romà varen portar amb ells el seu dret, el qual", subratlla, "va continuar sent atribut personal de cadascun dels seus membres." (1974: 155). La font del dret germànic, així com també la del dret romà primitiu, resideix en la consciència de grup, en el sentiment moral de formar part d'un conjunt humà, permet definir un llinatge. El fet de fonamentar el dret en una experiència subjectiva, no visible als ulls dels altres, i, per tant, privada, desplaça el lloc on es produeix l'acord que funda la comunitat. Aquest passa, de concretar-se al voltant dels principis legals, a fer-ho en l'àmbit dels fins que guien les accions individuals: hom demostra el seu compromís envers la tribu, en la mesura que determina la seva conducta d'acord amb uns objectius col·lectius, els quals poden ser fàcilment establerts donat el nombre limitat de la població. Actuar de manera diferent als altres, és a dir, sortir-se de la norma fixada per la tradició, a fi d'assolir uns fins proposats individualment, es concebria com un trencament de la unitat tribal, fet que mereixria el càstig de l'exclusió del grup<sup>3</sup>. En contraposició amb això, el dret romà, almenys, com diu Gaudemet, el que es comença a produir a partir del temps de la República i durant els primers temps de l'Imperi Romà, permet un desenvolupament que segueix un camí invers: partint de la seva elaboració pública, això és, objectivant els principis que han de regir les accions dels individus, en definitiva, posant-los per escrit, facilita el que cadascú, en l'àmbit privat, es fixi els objectius que han de guiar el seu comportament individual. D'acord amb aquesta idea, Fustel de Coulanges, assenyala que les

lleis de Les Dotze Taules –recopilació escrita de les normes de l'antic dret consuetudinari (450-452 aC)–, "consideren la propietat, no ja de la gens, sinó de l'individu, i reconeixen, d'aquesta manera, el dret a fer testament i a disposar així dels béns particulars." (1984: 310). Les Dotze Taules encara són un codi d'origen diví i, per tant, en el sentit a que fèiem referència abans, privat. Amb la seva transcripció es guanya publicitat i s'aconsegueix limitar l'arbitrarietat dels poderosos, els patres familiae; més endavant, la base del dret romà serà ja racional. Per a Gaudemet, amb aquesta evolució el dret "no pretén expressar la voluntat dels déus. Obra de legisladors humans, [...] és un dret laic, el ius, diferent del fas, que regeix les relacions dels homes i dels déus." De manera que "així s'afirma [...] l'especificitat del dret enfront de la religió." (1974: 46). És en base a aquest fet que els romans de l'Imperi estableixen la línia de divisió entre ells i els bàrbars. Els darrers, tornant al que dèiem més amunt, barregen el dret, per naturalesa públic, amb la moral i la religió, que pertanyen a l'esfera privada. Només sobre una base racional del dret, es podia concebre una organització política d'abast universal que, sense establir jerarquies, permetés incloure pobles, o nacions, amb diverses tradicions: la idea d'Imperi<sup>4</sup>. En aquest sentit, George Sabine destaca que el ius gentium –també anomenat a vegades ius naturale i que comença a adquirir importància al segle III–, implicava "principis que gaudien d'un reconeixement general i eren, en conseqüència, comuns als drets dels diferents pobles i també principis que eren en si raonables [...]." (G. Sabine, 1974: 132; el subratllat és meu).

<sup>3</sup> A això es refereix el concepte de costum sobirà amb el qual el filòsof Leo Strauss defineix l'organització política d'aquells pobles que ignoren la noció de dret natural: "No tots els membres del grup", diu, "l'observen sempre, però la major part hi remetent si hom el recorda convenientment. El costum sobirà constitueix el bon camí a seguir. La seva antiguitat és garantia de la seva justícia: hi ha una mena de prevenció contra tot allò que és nou, que procedeix d'un examen profund de la natura humana i dels afers d'ací baix; i es considera veritable l'adagi que diu: *vetustas pro lege semper habetur*. Però no és suficient amb què una cosa sigui antiga perquè sigui bona. La "Nostra" manera és la bona manera perquè és la més antiga i al mateix temps la nostra, perquè és a la vegada de casa nostra i consagrada per la prescripció." Leo Strauss, "Origins of natural Right", *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.

<sup>4</sup> Idea que va arrelar amb força en la societat romana, des del segle II aC, en part degut a la propagació de la filosofia estoica, la qual tenia com a principis bàsics la idea d'igualtat entre els homes i la de separació entre l'esfera individual i la pública.

El dret consuetudinari, propi dels pobles germànics, pressuposa l'extensió del model de relacions que s'estableix al si de la família al conjunt de la societat, i serveix d'element de cohesió del grup, tot distingint-lo dels altres<sup>5</sup>; en contrapartida, però, aquest dret suposa una greu mancança en el terreny de la llibertat individual. La personalitat jurídica esdevé estretament vinculada a la identitat ètnica o nacional: cada poble, les seves lleis, o millor, els seus costums. Per contra, el dret romà, basat en una deliberació racional, posa la llavor perquè es pugui concebre una organització d'estat, impersonal, al si de la qual els individus puguin conviure en un règim d'igualtat i llibertat.

## 2. L'esperit civil i militar i els models de vida

### 2.1. El model de vida urbà

"L'absolutisme no és grec. La idea que la veritat és objecte de revelació, en possessió d'alguns, secreta, tampoc no és grega. La veritat es recerca en comú." (Jacqueline de Romilly, *Per què Grècia?*)

La vida a la ciutat pressuposa el seguiment d'un principi d'ordre natural; en canvi el principi que impulsava la forma de govern dels pobles germànics, i la de la gens romana, era d'ordre sobrenatural. Fustel de Coulanges, tot i afirmar que la gens és la responsable de la fundació de la ciutat, diu que "en el fons es tracta de dos règims oposats" (1984: 264). El model urbà constitueix una forma d'organització la virtut de la qual resideix en el fet que afavoreix la cooperació entre els homes. El seu objectiu és assolir una més eficaç satisfacció de les necessitats materials. Segons Plató, per boca de Sòcrates, les més elementals són el nodriment, l'habitatge i el vestir: aquelles per al gaudiment de les quals és indispensable el coneixement d'algun tipus d'art –la procreació, que se satisfà naturalment,

no hi és inclosa; vegeu, Plató, *La República*, 369d–. La cooperació es produeix a través de l'intercanvi econòmic; intercanvi entre individus propietaris, els quals, especialitzats en alguna tasca, obtenen els béns que els manquen per viure del treball dels altres. La propietat, en el món antic grecorromà, era considerada una condició necessària per a la fundació d'un dret de ciutadania; tal i com explica Hannah Arendt, la possessió d'una propietat garantia tenir les necessitats cobertes i, per tant, esdevenir potencialment lliure per tal d'accedir a l'esfera pública –la filòsofa subratlla la diferència que existeix entre aquesta finalitat i la de l'acumulació de riquesa (a H. Arendt, 1998: 72)–. Ara bé, el factor d'individualització, que comporta la propietat i la divisió del treball, només resulta factible, i assoleix plenament el seu objectiu, en la mesura que, al mateix temps, es posen els mitjans necessaris per a la coordinació dels esforços i la realització dels intercanvis: a més a més, pel simple escurçament de les distàncies que suposa el fet de conviure en un mateix espai, l'adopció d'un mitjà de canvi comú –la moneda–, l'establiment d'un codi de normes compartit i, fonamentalment, un sistema de resolució de les diferències d'opinió basat en l'ús de la paraula i no de la força. Aquests mitjans, atenent a la finalitat per a la qual es desenvolupen –a saber, propiciar la integració d'activitats d'indole diferent–, forçosament havien de tendir a ser cada cop més abstractes. Així com en les transaccions econòmiques, la utilització de la moneda va venir donada pel seu valor com a mitjà de canvi, amb independència del valor dels productes concrets que es comercialitzaven; l'observança d'unes lleis comunes la va determinar l'objectiu general de la cooperació i no els de les diferents ocupacions existents<sup>6</sup>; i, per últim, l'ús de la paraula es derivà de la necessitat general de

<sup>5</sup>. Aquesta és la forma com Fustel de Coulanges explica l'articulació política de l'Imperi Romà. Per a aquest autor, els orígens de l'Imperi no es basarien en una concepció universal del dret, és a dir, en un dret natural, sinó que ho haurien fet en base al model de relacions familiars proporcionat per l'antiga gens. El fet que les ciutats conquerides admetessin estar sota la sobirania de Roma, i haguessin de rendir comptes al governador romà, contravenia les creences sobre les quals es fonamentaven llurs institucions i que pressuposaven una absoluta independència. De manera que, encara que com a ciutats aliades poguessin mantenir les seves formes de govern, aquestes restaven mancades de tota autoritat real, constituïen una mera aparença. Es tractaria de l'Imperi d'una ciutat sobre les altres. Vegeu, Fustel de Coulanges, op. cit., llibre V, "La conquesta romana".

comunicar-se, quedant en un segon terme els continguts particulars o els sentiments de cadascú. En tots els casos assenyalats les aspiracions o desigs individuals s'expressen sotmetent-se a un marc de regles generals donat d'antuvi –una mena de principis a priori, dit a la kantiana–, a través del qual aquelles aspiracions o desigs poden ser compartits amb els altres. No és estrany que en aquest context, caracteritzat per aquesta aspiració a la universalització del concret, veiés el seu naixement la política i, lligada amb aquesta, la filosofia. Hannah Arendt, referint-se a la naturalesa de les lleis que organitzen la vida a la polis grega, nota que aquestes no constitueixen “el contingut de l'acció política [...], ni un catàleg de prohibicions basat, com s'esdevé en totes les lleis modernes, en el no faràs del Decàleg. Literalment era una muralla, sense la qual hi haguera pogut haver un conjunt de cases,

una ciutat (asty), però no una comunitat política. Aquesta llei-muralla era sagrada, però només el recinte era polític. A manca d'ella, l'esfera pública hauria tingut el valor d'una propietat sense tanca circumdant; la primera incloïa la vida política, la segona protegia el procés biològic de la vida familiar.” (1998: 71). En efecte, per a Hannah Arendt, les lleis són la condició de possibilitat perquè, d'una banda, existeixi l'eco-

nomia, l'objectiu de la qual és la subsistència i el benestar de la llar –l'àmbit de la domus romana–, i, d'una altra banda, la política, com a art de resoldre els problemes que impliquen les relacions entre les famílies, mitjançant l'ús de la paraula. La filòloga francesa Jacqueline de Romilly, tot citant un passatge d'un reconegut hel·lenista –Glen Bowersock–, destaca que la cultura grega, “oferia en el llenguatge, el mite i la imatge, el mitjà d'expressar les tradicions locals de la manera més explícita i universal-

ment comprensible.”

El llenguatge, com a mitjà de discussió política, havia de posar de manifest aquesta tensió vers l'universal. La filòloga encara afegeix: “com sempre, [...], l'ascensió vers allò universal en l'ordre intel·lectual facilita l'obertura cap a allò universal en l'ordre de les relacions humanes.” (1997: 246). Tal i com s'ha dit més amunt, la civilització romana participaria d'aquesta

mateixa concepció, és més, en va comportar una superació en estendre-la més enllà dels límits físics d'una ciutat. Tant la cultura grega, com la romana, serien, doncs, eminentment urbanes.

Tanmateix, d'acord amb el que hem establert al principi, tota aquesta estructura sorgeix del regne de la necessitat, i, més concretament, del fet que els homes no són autosuficients. Sòcrates, al Llibre II de La República, manté l'opinió

**“ Les lleis són la condició de possibilitat, perquè, d'una banda existeixi l'harmonia, l'objectiu de la qual és la subsistència i el benestar de la llar, i de l'altra la política, art de resoldre els problemes de les relacions entre famílies ”**

<sup>6</sup> L'assassinat i el robatori, per exemple, eren considerats crims no perquè afectessin aquella o aquella altra ocupació, sinó perquè anaven en contra de la realització de l'intercanvi econòmic. Per a Emili Lledó, “el procés de liberalització cap a una forma abstracta de relació política com era el nomos es corresponia amb la forma abstracta de relació econòmica com va ser la moneda (nomisme). Ambdues abstraccions són moments d'aquest camí que desemboca en la democràcia de Pericles, sobre la qual es fonamentarà l'Atenes l'esplendor de la qual va recordar Plató [...]” E. Lledó, “Introducció General”, a Plató, *Diàlegs I*, ed. Gredos, Madrid, 1997, 63. La distinció que hem establert entre l'objectiu general de la cooperació i els relatius a les diferents ocupacions particulars porta a l'economista Friedrich A. Hayek a parlar de dos tipus de normes: formals i substantives, respectivament. Les primeres fóren les pròpies d'una economia de mercat, les segones d'una economia planificada de tipus col·lectivista. A F. A. Hayek, “La planificación y el Estado de Derecho”, a *Road of Serfdom*, Camino de servidumbre, Madrid, Alianza Editorial, 2000, 106-107.

segons la qual “la ciutat neix, [...], perquè ningú de nosaltres no és autàrquic, sinó mancat de moltes coses. [...]” I, més endavant, diu: “cada home n’agafa un altre de cara a una necessitat, i un segon de cara a una altra; mancats de moltes coses, els homes agruparan la gent en un lloc habitable per fer societat i ajudar-se; a una convivència així l’anomenarem ciutat [...]”. (369c). Sèneca atribueix el mateix origen a la República romana. Al seu entendre aquesta “és la cosa del poble; i el poble no és el conjunt de tots els homes reunits de qualsevol manera, sinó reunits per un acord comú respecte del dret i associats per causa de la utilitat” –el subratllat és meu–. Considerada, exclusivament des d’aquest angle, la ciutat té el problema de la manca de limitació, de l’excessiva prodigalitat, perquè les necessitats en elles mateixes no tenen mai fre. La col·laboració farà més eficient el treball i permetrà arribar a gaudir del temps d’oci, l’educació i la cultura, però no impedirà que, sent la seva base la naturalesa sensible de l’home, es desenvolupi el desig de luxe, a posseir propietats, no per poder formar part de l’esfera pública, com deia abans, sinó per a enriquir-se i estendre l’àmbit privat tan com sigui possible. Per aquesta raó, la principal virtut d’un ciutadà ha de ser el contrari d’allò cap a on els instints l’empenyen, a saber, la moderació, la prudència –qualitat a la qual remet el concepte grec de *sophrosyne*–. Al respecte, Jean Pierre Vernant assenyalava que “el domini de si en què consisteix la *sophrosyne* sembla implicar, si no un dualisme, sí almenys una certa tensió en l’home entre dos elements oposats: el que pertany a l’ordre del *thymós*, l’afectivitat, les emocions, les passions (temes predilectes de la poesia lírica), i el que pertany a l’ordre d’una prudència reflexiva, d’un càlcul racional [...]”. –J. P. Vernant, 1992:101-102, vegeu, també per a això, H. Arendt, op. cit.; Leo Strauss, La ciutat i l’home, “Sobre la República de Plató”–.

Molt diferent és la idea al voltant de la qual s’organitzaven els pobles de tradició nòmada, o seminòmada, com fóra el cas de les tribus germàniques. El principi que les inspirava no era fruit de la concepció de l’home com a ésser sensible i subjecte a mancaments; ben al contrari, la seva concepció era de tipus heroic: el cap, si calia, i

amb ell qualsevol guerrer, havia de morir perquè pogués continuar sobrevivint el grup –en això coincidirien amb la Grècia d’Homer i amb l’antiguitat romana–. La reunió d’homes que suposa una tribu no es produeix per l’efecte dels sentits, sinó pel deure contret amb quelcom de naturalesa espiritual. Allò que hem anomenat nació. Qui és el que donaria la vida per un altre d’acord amb els principis d’utilitat que regeixen la vida urbana? Com es pot defensar del seus adversaris un sistema polític en què allò que vincula els ciutadans són només els interessos privats?

## 2.2. El model de vida nòmada

“No m’agraden els tòpics de guerra. Els tòpics representen rudes guerrers que esclafen una llàgrima amb el dit i dissimulen l’emoció amb estirabots ferrenys. Això és fals. Els rudes guerrers no dissimulen res. Si deixen anar un estirabot, és que pensen un estirabot.” (Antoine de Saint-Exupéry, Pilot de guerra)

En un anterior escrit dedicat a analitzar alguns aspectes de la Baixa Edat Mitjana a Catalunya –Relleu nº 68-69, “La Baixa Edat Mitjana”–, tot examinant la particular personalitat dels homes que formaven les hosts d’almogàvers, ens vam referir a dues formes d’entendre la vida; formes a través de les quals es manifestaria una relació d’oposició. Assenyalava que la conducta guerrera dels almogàvers comportava un cert “menyspreu de la vida”; un “menysteniment de la lògica que regeix la vida dels homes en temps de pau a la societat civil, és a dir, la política”. L’oposició s’establí en el diferent pes atorgat als límits al si dels quals es desenvolupa l’existència de la persona: la vida i la mort. En l’escrit esmentat notava que, mentre en el cas dels almogàvers, com en el dels pobles germànics, allò que donava sentit al grup, el cohesionava i li conferia unitat venia constituït per l’experiència de la mort, és a dir, l’element transcendent, en el cas del pagès medieval era l’acceptació de la vida el que prevalia: el treball conjunt a fi de garantir-se l’aliment. Si tenim en compte els estudis de Jean Pierre Vernant, sembla que la dicotomia entre el guerrer i l’home de poble constituïria un esquema característic del pensament de les societats indoeuropees –op. cit., p. 38–.

El caràcter místic de la personalitat guerrera –ja siguin gots, almogàvers, romans o qualsevulla– esdevé poc procliu a menar una vida sedentària. Quin havia de ser el lloc que pogués acollir un poble el destí del qual es considerava deslligat de les limitacions que imposa la terra: les penes del treball? L'establiment en un determinat emplaçament es deuria viure en extrema contradicció amb l'ideal de nació. Un ideal que, al mateix temps, els dispensava de tot respecte pels pobles sotmesos o simplement estrangers. Sembla que els pobles germànics sovint feien sacrificis en massa dels vençuts, com a pràctica propiciatòria. Ammià Marcelí descriu així la seva manera de viure: “No tenen cabanes i ignoren l'ús de l'arada; pel contrari s'alimenten de carn i llet en abundància i viuen en carros que cobreixen amb baldaquins d'escorça d'arbre i es mouen sobre extensions infinites. Quan arriben a un lloc ric en herba, col·loquen els carros en cercle i s'alimenten com a bèsties ferotges, i tan aviat com el farratge s'acaba, posen les seves ciutats, com podem anomenar-les, sobre els carros i d'aquesta manera les transporten; en ells els homes tenen vida conjugal amb les dones i en ells neixen i s'eduquen els fills; els dits carros constitueixen els seus habitatges permanents i allà on van ho consideren el seu lloc natural. [...]. Tots aquells que per la seva edat o sexe estan allunyats de les tasques guerreres es mantenen agrupats al voltant dels carros, ocupats en feines senzilles; però els joves, exercitats des de la infància en l'equitació, consideren un deshonor l'anar a peu i, gràcies a un variat entrenament, són reconeguts lluitadors.”

(XXXI, 2, 18-22 a Narciso Santos Yaguas, *Textos para la historia antigua de Roma 1986*; els subratllats són meus). Encara més, el mateix Marcel·lí, referint-se als gots arribats a la costa de la Tràcia, comenta que “mentre avançaven pel territori amb cautela, alguns homes que

s'havien rendit per pròpia voluntat o que varen ser fets presoners, els mostraven les localitats més riques, sobretot aquelles que tenien fama d'estar més ben nodrides.” (XXXI, 6, 5-6, Narciso Santos Yaguas, op. cit.). A excepció del menyspreu per l'anar a peu, ja que els almogàvers constituïen precisament un cos d'infanteria, aquesta és una descripció que, a grans trets, també se'ls podria aplicar. Així, Bernat Desclot, a la seva crònica, defineix els segons com “unes gents qui no viuen sinó de les armes, e no estan en ciutats ne en viles, sinó en muntanyes e en boscs, e guerregen tots jorns ab sarrains e entren dins la terra dels sarrains una jornada o dues, enlladronint e apresent, e en traen molts

sarrains preses e molt d'altre haver. E d'aquell gasany viuen, e soferen de grans malanances que altre hom no podria sofrir; que ben estaran dos jorns sens menjar, si mester llur és, o menjaran herbes dels camps, que sol no s'ho preen res.” (Bernat Desclot, *Llibre del rei en Pere*, capítol LXXVII).

La vida dels almogàvers, com la dels pobles germànics, està presidida per les privacions que suposa habitar als boscs, per les “grans malanances que altre hom no podria sofrir”. Aquest context de manca material i de lluita constant per aconseguir sobreviure fóra la base sobre la qual s'edificaria l'ètica de tota societat aristocràtica. Es tracta d'una ètica que exalça el poderós, és a dir, aquell que demostra posseir la força –areté o virtus– suficient com per a superar les adversitats de la situació viscuda; però que, al mateix temps, menysprea el perdedor, justificant el seu sotmetiment donat que, no reeixint davant el combat de la vida, ha de dependre de la protecció d'un altre per subsistir. D'aquí el nom de pater –poderós– donat al cap de família a la Roma arcaica –vegeu, per a això l'estudi introductori d'Emili Lledó, a *Ètica Nicomaquea i Ètica Eudèmia*, ed. Gredos, Barcelona, 1993–.

**“Aquest context de manca material i de lluita constant fóra la base sobre la qual s'edificaria l'ètica de tota societat aristocràtica”**

George Sabine apunta que la manca d'un lligam estable amb la terra fora la causa que impediria que el dret adquirís un sentit territorial. Aquest, mentre dura el període de pelegrinatge, es manté de caire personal, defineix, com dèiem més amunt, la pertinença de l'individu a una determinada nació (1974:155). La transposició del sentiment nacional, que es produeix en establir-se el grup, de l'àmbit de l'experiència personal i privada, al territori habitat, és allò a què es refereix el concepte de pàtria. Aquest pas és de gran importància, ja que amb ell es propicia una major abstracció en la comprensió de les relacions humanes i de l'home amb el món: les lleis ja no tenen per què ser les definitòries de la personalitat del grup. Doncs bé, la formació dels regnes germànics –ostrogots, llombards, borgonyons, visigots i francs– durant els segles VI al VIII correspon a aquesta fase de desenvolupament del dret. Ara, entre els membres del grup i l'ideal que els uneix s'introdueix una falca, el territori, quelcom objectiu en relació

amb el qual pot donar-se un procés d'identificació. La terra és una cosa compartida per tots, obliga a la col·laboració de les nacions que hi puguin viure –per exemple, en la defensa i el treball–, i a través d'ella és possible expressar de manera simbòlica els sentiments nacionals. Aquests sentiments es mantenen igual, però, ara guanyen un mitjà d'expressió, que té la particularitat d'alliberar les persones pel que fa a la seva conducta. La seva pertinença al grup ara es determina en funció del lloc on es viu i no dels costums –vegeu, per això, G. Sabine, "El poble i la seva llei", op. cit.–.

Abans que es produís l'establiment de la població, el "lloc" on per excel·lència es posava de manifest el seu compromís, era el combat. Aquest esdevé la vertadera esfera pública del guerrer, allà on amb la seva conducta veritablement demostra la fidelitat deguda al grup. A diferència del món urbà, però, en lloc d'ésser una esfera destinada a oferir un mitjà d'integració, constitueix l'àmbit on es fan paleses les divisions irreductibles entre els homes: l'afirmació del nosaltres enfront dels altres<sup>7</sup>. Des d'aquest punt de vista, s'entén perfectament que en la vida de les comunitats guerres tot estigui impregnat d'un fort sentit de la privadesa. En elles no es concep l'element extern com una

cosa amb la qual es pugui relacionar el món de l'esperit –ja s'ha assenyalat en el primer punt que la font del dret en els pobles germànics resideix en una experiència subjectiva–. El menyspreu dels lligams amb la terra porta a establir un màxim d'igualtat en les condicions de vida material. Els individus

**“  
La transposició del sentiment  
nacional, que es produeix  
en establir-se el grup,  
de l'àmbit de l'experiència  
personal i privada, al territori  
ocupat és allò a què es  
refereix el concepte de pàtria  
”**

destaquen, es diferencien els uns dels altres, en el camp de batalla, és a dir, en relació amb l'ideal que defensen –d'aquí que s'hagi parlat del combat com a veritable esfera pública del guerrer–. Aquest constitueix l'àmbit on surt a reluir la virtut del guerrer, o del militar, la qual, en oposició a la del ciutadà, ve representada pel coratge o la valentia –andreia, d'aner: baró–. Virtut que, segons el filòsof F. Nietzsche, hauria quedat arraconada en l'àmbit de les ciutats gregues, no perquè fossin gregues, sinó perquè eren ciutats. Aquestes haurien estat dominades per la dialèc-

<sup>7</sup>. Aquesta és la descripció que fa Tàcit de l'entorn bèl·lic dels germànics: "En els assumptes públics o en els privats, res es fa sense armes. Però el costum mana que ningú prengui les armes abans que la ciutat li hagi reconegut la seva capacitat per a dur-les. Aleshores, en l'assemblea mateix, un dels caps, o el pare, o els seus més propers, confereixen al jove: l'escut i la fràmea; aquesta és la seva toga, aquests són els primers honors de la seva joventut; però abans es suposa que pertanyen a una llar, secundàriament a l'estat." Tàcit, *La Germania*, c. 13; a Jean Flori, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, trad. cast., Paidós, Barcelona, 2001, p. 23.

tica, és a dir, per l'ús de la paraula com a mitjà de resolució de les diferències, comportant un afebliment del caràcter dels seus habitants<sup>8</sup>.

El fet d'atorgar al combat la categoria d'esfera pública explica la manca de preocupació i de reconeixement dels guerrers pel que fa a la cura dels afers materials. És en aquest sentit que cal entendre l'apreciació de Marcel·lí: els joves, exercitats des de la infància en l'equitació, consideren un deshonor l'anar a peu i, gràcies a un variat entrenament, són reconeguts lluitadors. Muntar un cavall eleva, tant en un sentit simbòlic com també material. Tant és així que a l'Edat Mitjana en llengua franca per a significar l'acció de baixar del cavall s'utilitza l'expressió "fer un pas avall" (F. Xavier Hernández, 2002: 218). Dins d'aquest marc, definit de forma extremadament espiritual, no té sentit parlar de propietat privada, i difícilment es produirà un procés de divisió i especialització del treball. El repartiment de tasques entre els individus es durà a terme d'acord amb categories naturals –del tipus, home dona, nens-adults, adults-vells–, però no s'adoptaran criteris socials o culturals, la qual cosa implicaria, el reconeixement de la utilitat, en el cas de la societat o del gaudi, en el de la cultura, com a factors de diferenciació. L'economia esdevindrà fonamentalment autàrquica, fent, per tant, innecessari l'ús de la moneda i suposant el desconeixement del comerç. Lleis, com a obra d'elaboració racional, tampoc no se'n donaran. A l'hora d'acordar la conducta, com ja s'ha esmentat, s'observarà el costum i la tradició. I, pel que fa al llenguatge, aquest serà emprat no tant com a vehicle per a transmetre i comunicar idees de naturalesa diversa, sinó, més aviat, per a expressar una comunió de pensament. Aspecte pel qual es distingeix, precisament, aquella forma de dir les coses que hom qualifica com a

mítica. El mite no serveix per a reflexionar o donar comptes del món, sinó, més aviat, per a instaurar-lo. Les narracions mítiques ofereixen un punt de vista sobre la realitat de les coses, que és l'assumit per la comunitat en què s'expliquen; això impedeix que puguin ser un mitjà per a pensar i considerar aquesta realitat des de diferents perspectives –fet que voldria dir que les coses poden no ser com les diu el mite–. La seva validesa és pràctica, han de transmetre a l'oïdor aquells ideals que el predisposin a l'acció per la via del sentiment, i no a adoptar una actitud teòrica o distanciada envers les coses. Per a això segon, cal una altra mena de llenguatge, basat en la raó i deslliurat de les impressions subjectives: el logos<sup>9</sup>. Aquesta forma d'aproximar-se a la realitat, la dialèctica de Nietzsche, naixerà en els debats a la plaça pública de les ciutats, sigui l'àgora grega o el fòrum romà. El seu desenvolupament estarà vinculat amb la necessitat de fer comprendre als altres el punt de vista propi d'hom. Es tracta, no només d'exposar el parer de cadascú, sinó de dir des d'on es fa per tal que pugui ser comprès –això és el que no fan els mites, la naturalesa dels quals és anònima–. Com observa Romilly "la invenció dels arguments [per defensar una idea], per si sola, (obria) ja el camí vers la reflexió, existint entre ambdós àmbits, una estreta relació." (1997: 114).

### 2.2.1. Els mites de Parsifal i Edip

Segurament, no hi ha dins la tradició míticoliterària d'Occident una figura que millor representi els atributs de l'esperit militar que el cavaller de la taula rodona Parsifal. La interpretació que de la història d'aquest cavaller fa l'antropòleg francès Lévi-Strauss (a *Le regard éloigné*) és especialment avinent per a il·lustrar el que s'ha exposat fins aquí<sup>10</sup>. Diu la llegenda que Parsifal, abans d'esde-

<sup>8</sup>. La dialèctica fóra el recurs artificial dels dèbils per tal d'imposar-se i sotmetre als naturalment més forts. Vegeu, per a això, *Götzen-Dammerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (El crepuscle dels ídols o com es filosofa amb el martell).

<sup>9</sup>. Jean Flori explicant les dificultats que els religiosos cristians es trobaven a l'hora d'evangelitzar els gots esmenta el fet que aquests estaven mancats de termes abstractes, amb la qual cosa idees com les de caritat, pau, perdó, o amor al pròxim, per exemple, no tenien equivalent en la seva llengua. Jean Flori, op. cit., p. 30.

<sup>10</sup>. La primera versió literària coneguda és la de Christian de Troyes (1160-1190), poeta de la cort de Felip de Flandes i Maria de Xampanya i autor d'alguns dels romanços del rei Artur. Richard Wagner va basar en aquesta història la seva coneguda òpera Parsifal.

venir cavaller era un innocent, virginal, habitant del bosc. Havent aconseguit ser acceptat com a cavaller de la taula rodona del rei Artur, després de no poques marrades, la seva conducta a la cort es caracteritzarà per l'extrema fidelitat a un ideal, la recerca del grial, i per una no menys extrema castedat. És important notar que el que busca Parsifal és el calze del qual Jesucrist begué el vi –símbol de vida– durant la celebració del darrer sopar. No obstant això, l'empresa del cavaller es veurà abocada al fracàs perquè en el moment crucial, davant l'enigma que li planteja el guardià del grial, no formula la pregunta escaient, roman en silenci. El seu silenci, en el que havia de ser la culminació de la seva empresa, sumada a l'estricta castedat, fan d'aquest personatge, segons Lévi-Strauss, un exemple de manca de comunicació. La seva actitud mereixerà ser castigada amb la infecunditat de la terra. L'extremat misticisme de Parsifal nega la realitat de la vida –allò que precisament simbolitza l'objecte de la seva recerca: el grial contenint la sang de Crist–. En el cavaller tot és privat.

L'antropòleg francès interpreta el mite de Sòfocles, Edip-rei com la contrafigura de l'anterior. Edip, fill de reis, viu la seva infantesa entre una innocent família de pastors. Cercant la seva veritable família, en una cruïlla de camins assasina, sense saber-ho, el seu pare. Havent arribat a la ciutat de Tebes, resol amb enginy l'enigma de l'esfinx, que té subjugada la ciutat. Això farà que sigui coronat rei i que es casi, un altre cop sense ser-ne conscient, amb la seva mare Iocasta. A diferència de Parsifal, els actes d'Edip, el parricidi, la resolució de l'enigma i la relació incestuosa, posen de manifest una manca de contenció: constitueixen un excés de comunicació. Aquest excés no serà castigat amb l'esterilitat, com en la història del cavaller Parsifal, sinó amb la corrupció: la proliferació de plagues i de malalties que assolaran Tebas. Edip no nega la

vida, sinó el principi espiritual que li pot donar una forma; en ell tot és públic. Al respecte, Lévi-Strauss crida l'atenció sobre el significat del nom: el que té els peus inflats. Edip no pot mantenir una postura erecta, camina massa proper a la terra la qual cosa li impedeix de mirar el cel.

### 3. Aproximació a la història per a una possible síntesi dels elements

Quan els pobles de vida nòmada i guerrera, com els que hem descrit, es veuen obligats a establir-se en un lloc, és fàcil, que, si mantenen la mateixa concepció de vida, es produeixin situacions de desordre i violència a l'interior del grup. La causa d'això es trobaria en la desmesura amb què es desenvolupen les accions dels

individus en el nou context. En absència d'un perill evident per a la supervivència del conjunt, mancarà un fi que pugui ser fàcilment acceptat per tots. Cal recordar que en aquests pobles, sent la font del dret quelcom d'ordre moral i privat, allà on es posa de manifest el compro-

mís de cadascú amb el grup és en l'àmbit dels fins que guien la conducta. Desapareguda la finalitat directriu, perquè amb l'assentament en un territori la lluita amb els altres ja no esdevé tan important, però mantenint que l'acord públic s'ha de produir en aquest mateix nivell, quin serà el fi que vindrà a substituir l'anterior per tal de garantir la cohesió del grup? I per quins mitjans es garantirà el seguiment per part de tothom? El més normal és que cada família, a través del seu cap, es faci una idea pròpia sobre quin ha de ser l'objectiu que ha de menar les accions individuals. Si, a més a més, continua prevalent la idea que l'espai en què es dirimeixen les dissensions, és el combat –no pas la paraula–, el resultat més probable de tot això és un procés de divisió interna, en el qual cada família tracti d'imposar per la força el seu ideal. Aquesta fou la causa que va fer caure el règim

“  
**En absència d'un perill evident  
 per a la supervivència  
 del conjunt, mancarà un fi  
 que pugui ser fàcilment  
 acceptat per tots**”

aristocràtic de la gens a la ciutat antiga, “només concebible”, destaca Fustel de Coulanges, “mentre dura l'estat d'aïllament i no existeix cap altra societat més que ella” (1984: 264); i tal fou el problema que va patir també el poble visigot, un cop s'hagué establert a les terres de la Hispània romana. Així, l'historiador català Ramon d'Abadal, en explicar el sistema de successió al tron que varen tractar d'implantar els visigots, destaca que “malgrat que el sistema hereditari s'havia intentat repetidament i per diverses famílies, [...], trobà resistències de forces molt potents dins la noblesa dels gots, dels seniores Gothorum. La usurpació, filla d'un estat de divisió apassionada dins llur gremi, divisió alimentada per un esperit extremós de violència, arborada per l'ambició dels caps de brot, fou característica en el Regne de Toledo. Hem parlat de sis reis que ho van ser usurpant la dignitat reial, però caldria recordar que aquests foren els de l'èxit; molts d'altres pretendents s'estavellaren en l'intent: el mateix Hermenegild contra el seu pare, Froila contra Recesvint, Ilderic i Paulus contra Vamba, Sisbert contra Ègika..., sense comptar els arrians sublevats contra Recared. El partidisme violent”, segueix Ramon d'Abadal, “que divideix correntment en dos bàndols els seniores Gothorum facilitant les usurpacions, sobreviu a les depuracions més exterminadores. Recordem que Khindasvint, ell mateix un usurpador, per reprimir aquest mal –per assegurar probablement la successió hereditària familiar– feu matar dos-cents primats i cinc-cents gardings del seu poble, i el mal no fou pas guarit, per això.” (1969: 60-61). La creació d'un veritable espai lliure on es pogués debatre i intercanviar les opinions de cadascú referents al govern del tot, constituí el principal problema dels pobles germànics, una vegada aquests havien abandonat la vida seminòmada i guerrera que havien desenvolupat fins aleshores. La solució que adoptaren els visigots a Hispània fou la d'acceptar el nomenament d'un rei, sorgit de les principals famílies militars, el poder del qual, però, havia de romandre limitat, d'una banda, per la pàtria, noció lligada al sentit personal del

dret germànic (la nació) i al seu establiment a la terra; i, d'una altra banda, per la Llei, concepte propi de l'esperit pragmàtic romà. D'acord amb el concepte de prínceps, que havia inaugurat August a la fi de l'època republicana de Roma, el rei era l'encarregat de fer complir la llei sorgida de la voluntat del poble, i en benefici d'aquest, és a dir, es convertia en el garant del manteniment de l'esfera pública. D'aquesta manera, no només es podia obtenir la concòrdia al si de les famílies nobles germàniques –la noció de prínceps inter pares designa el primer entre iguals–, sinó també en les relacions entre aquestes i la major part de població hispano-romana que habitava el territori<sup>11</sup>. El fet que s'acceptés el territori habitat com a fonament del dret permeté la unificació d'ambdós pobles sota un mateix codi jurídic escrit, el Forum Iudicum, l'any 661, de manera que s'assolia l'anhelada esfera comuna que havia de permetre integrar els afers públics, aquelles activitats la realització de les quals depèn de la intervenció de l'altre, amb els afers privats, relatius al nodriment d'un mateix. Seguint la lúcida anàlisi que d'aquest període fa Ramon d'Abadal, convé assenyalar que en la introducció de la Llei, com a factor integrador, i no de separació, fou molt important l'acció de l'Església. Així, d'especial transcendència van ser, segons l'esmentat autor, els concilis III i IV celebrats a Toledo, el 589 i el 633, respectivament. En relació amb el primer, que va suposar la consagració de la conversió al catolicisme del rei Recared, l'historiador afirma que: “el problema del govern conjunt dels dos pobles, el got i l'hispano-romà es [resolgué] retenint el govern actiu pels gots, cedint la inspecció i control als hispano-romans; el primer seria exercit, continuant la tradició, pels seniores Gothorum; el segon, continuant també la tradició representativa adquirida a mesura de la desaparició de les autoritats civils imperials romanes, per les jerarquies eclesiàstiques.” (ibídem: 71). És a dir, la garantia de la defensa de la pàtria de qualsevol enemic esdevingué prerrogativa de l'elit militar visigoda; la garantia que el poder militar d'aques-

<sup>11</sup> A grans trets, es pot afirmar que la mateixa fórmula va adoptar August a fi d'acabar amb les guerres civils romanes, que enfrontaven el poder aristocràtic del senat, format bàsicament per famílies patrícies, amb el democràtic de la plebs.

ta elit no seria exercit impunement envers el poble fóra cosa de l'Església en tant que assumia la tasca de mediació entre l'estament guerrer i la societat civil. Evidentment, els concilis servien per a posar les bases teòriques sobre les quals s'havia de desenvolupar el govern; una altra cosa és, tal i com s'ha constatat més amunt, la manera com en la pràctica aquest es duia a terme, la qual cosa tenia més a veure amb l'esperit de les persones que en cada moment eren responsables d'aplicar-la, que no de la teoria en ella mateixa.

D'acord amb la tesi de Pierre Bonnassie, el primer temps d'existència dels comtats catalans integrats a la Marca Hispànica, segle IX i part del X, constituïria un període caracteritzat per l'equilibri entre la forma de procedir militar i la civil, entre l'element místic i privat i l'element temporal i públic. A la llum del que s'ha desenvolupat fins aquí, resulta veritablement interessant notar les raons que addueix el reconegut medievalista per tal de fonamentar la seva afirmació. Cal tenir en compte que, adoptant aquesta posició, Bonnassie desmentia la creença generalitzada entre els historiadors, segons la qual a la Marca Hispànica s'hauria implantat un règim feudal, importat per la conquesta carolíngia, i, com ell mateix assenyala, "perfectament adaptat a l'economia senyorial" (Pierre Bonnassie, 1988: 137). Ben al contrari, l'historiador francès considera que fins al segle X la societat catalana es governa sota un règim de llibertat. En què fa radicar Bonnassie la possibilitat d'aquesta forma de govern en el context esmentat? En tres aspectes fonamentals: un, en el manteniment del codi de lleis de Recesvint, en el qual es barreja la tradició germànica del dret personal amb la romana del dret escrit; dos, l'existència d'un important contingent de població camperola propietària –la pagesia aloera que durant la reconquesta havia obtingut terres per mitjà dels contractes d'aprisió–; tres, l'amenaça islàmica,

que obligava a la noblesa guerrera a limitar-se a fer ús de la força en l'àmbit que li pertocava, la defensa i la recuperació del territori a mans dels musulmans. El règim de llibertat d'aquesta societat es basa en l'equilibri de forces entre els nobles, milites, i la gent del pagus, els pagesos. Els darrers gaudeixen d'una base material suficient com per a mantenir una situació d'independència respecte l'aristocràcia militar; i l'aristocràcia, "a pesar dels seus poders", com destaca l'historiador francès, "a pesar del seu prestigi i l'ampulositat que exhibeix [...] no és una classe acomodada". Aquest fet sembla fonamental per a explicar la situació política dels comtats catalans dels segles IX i X. "El noble menja fins a la

societat i alimenta convenientment als seus [...]. Però l'opulència no és pròpia d'aquest temps: l'economia del país és encara incapaç de sostenir una nombrosa classe d'ociosos privilegiats. Més que la llei o la voluntat dels comtes, és la indigència general la que posa límits a les tendències

**“ El primer temps d'existència dels comtats catalans constituïria un període caracteritzat per l'equilibri entre la forma de procedir militar i la civil ”**

parasitàries de la noblesa." (1988: 126). En la seva conclusió general Bonnassie afegeix que "aquest equilibri es realitza en el marc d'una carestia general" (ibídem, 435). D'acord, doncs, amb l'anàlisi d'aquest historiador, en la societat catalana d'aquell temps hi hauria una justa combinació entre l'esperit pròdig i fecund d'Edip i l'esperit moderat i cast de Parsifal. Ara, el mode de vida urbà, que s'havia caracteritzat pel seu govern basat en lleis escrites, s'ha guanyat uns guardians. Mentre al si de la noblesa es desenvolupen els vincles personals de fidelitat envers el comte, entre la pagesia, les comunitats d'homes lliures, "tot és assumpte de tots" (ibídem, 135). "L'accés a la llibertat va acompanyada d'una radical exigència d'igualtat [política]: "i si algú de vosaltres vol estar per damunt dels altres, que sigui relegat al lloc més baix, declara una clàusula de la Carta de franquesa de Cardona." (idem). L'equilibri es produeix perquè s'encaixen, d'una

banda, un model de relacions humanes que té com a principi d'actuació quelcom d'ordre privat, un sentiment d'estima personal, i que, com a finalitat, observa quelcom de naturalesa pública, la defensa de la pàtria, ara la comunitat d'homes lliures. Aquest model, deia, encaixa amb un altre, la particularitat del qual, a la inversa de l'anterior, resideix en el fet que el principi d'actuació, la llei escrita, és públic, mentre que la finalitat, consistent en el benestar material de la família, és privada. És curiós que, a pesar del clima militar –d'andreuia– que deuria regnar en aquests temps difícils, Bonnassie digui que “una espècie de toc femení marca la societat de l'època. Fins i tot l'antropomínia”, subratlla, “se'n troba impregnada: els apel·latius femenins que apareixen els primers i que es difonen més ràpidament són noms en llengua romana que comencen a estendre's al segle X. Aquests gairebé sempre encarnen lloances a la bellesa física de la dona (Bella, Elegància, Graciosa, Meravella...) a les seves qualitats morals (Bona, Fidela, Pura...) a vegades no mancats de poesia (Passarella, Tortorella) ni de tendresa (Amada, Caríssima...)” (Ibídem, 118). En això es veu confirmada una de les tesis bàsiques de l'antropologia de Kant, segons la qual la dona, en relació amb l'home, constitueix un principi de civilització: “en el progrés de la cultura,” diu el filòsof alemany, “cada una de les parts arriba a ser superior en una forma distinta: el baró a la femella per les seves facultats corporals i pel seu valor; però la femella al baró pel seu do natural d'apropiar-se de la inclinació del baró envers ella; mentre que, pel contrari, en l'estat encara salvatge la superioritat està merament del costat del baró.” (I. Kant: 1991). D'acord amb Kant, doncs, en el caràcter de la dona predominaria l'esperit civil la finalitat del qual és la producció, en el de l'home, en canvi, el militar amb la defensa de l'enemic com a funció. El toc femení que detecta Bonnassie en la societat altmedieval catalana ve donat per l'equilibri en què es trobaven aquests dos models de vida.

La situació esmentada es va trencar a finals del segle X, principis del XI, donant lloc, com a conseqüència del trencament, a la instauració del feudalisme als comtats catalans –el mateix succeïx a la resta d'Europa–. El règim feudal suposà la

victòria de Parsifal sobre Edip. Les relacions que es produeixen al si de la família s'estenen aleshores al conjunt de la societat: es privatitza l'esfera pública, que esdevé patrimoni de la noblesa, el pagès perd les terres a mans d'aquesta, i, amb això, la seva independència. Es dissol així l'antiga frontera –romana– que separava allò públic d'allò privat. Els nobles esdevindran senyors, manant, quan l'església hagi fet sentir la seva força, segons les lleis de Déu –per les Assemblees de Pau i Treva–, i els pagesos esdevindran serfs, obeint també segons les lleis de Déu. Es tracta d'una societat fortament jerarquizada en què tothom respon davant d'algué de les seves accions –siguin serfs o vassalls–, i on la consciència de cadascú ofereix, en darrer terme, la base del bon govern: el Sant Pare, com a representant de Déu a la terra, esdevé el custodi del poder terrenal dels reis. Com explica Ramon d'Abadal, a aquest estat de coses s'hi arribà després de l'extinció definitiva de la casa carolíngia francesa, que acompanyà la crisi profunda en que es sumí l'occident d'Europa a les darreries del segle X. “L'Estat”, diu l'historiador, “el poder públic organitzat, que feia temps que s'anava debilitant i fraccionant, acabà per dissoldre's. El fet d'aquesta dissolució anava acompanyat d'una confusió d'idees bàsiques sobre l'autoritat, confusió motivada per l'ensorrament del legitimitisme. A la pràctica s'instaurà el regne de la força i de la violència: la vida esdevingué dura i perillosa per a tothom.” (1968: 265). Cal notar que el feudalisme no correspon a aquest període de crisi: n'és el resultat. La descomposició i corrupció, típicament edípiques, de l'Imperi Carolíngi i la idea de romanitat sobre la qual es fonamentava, donen pas a un ordre nou. Aquest ordre, com ja succeïx amb la caiguda de l'Imperi Romà d'Occident, s'assolí mitjançant l'obra de pacificació de l'Església –vegeu, per això, Ramon d'Abadal, op. cit.–.

#### 4. Conclusió: de la síntesi a la via europea

Del que s'ha dit fins aquí, hom pot deduir que els conceptes d'esperit militar i civil no es refereixen a dues realitats irreconciliables entre si. L'equilibri que es produí durant el període altmedieval de la Marca Hispànica i als darrers temps de la República i inicis de l'Imperi Romà, per exemple,

des d'una perspectiva històrica, així ho donen a entendre: hi ha hagut ciutats guerrerres i guerrers ciutadans. L'oposició entre els termes només es produeix si adoptem un punt de vista merament lògic: les qualitats civil i militar no deixen de ser dos predicats contraris; i, no obstant això, s'atribueixen a un mateix subjecte. En què consisteix la naturalesa del lligam?, com pot ser que es pugui utilitzar dos predicats, contradictoris entre si, per a definir el mateix? És que no es vulnera amb això el principi lògic de no-contradicció, segons el qual del que es diu que és A no es pot dir alhora que és no-A? Per a respondre a aquesta qüestió, cal tenir en compte una contradicció més profunda que la suposada per la lògica. Contradicció en la qual es constitueix l'ésser humà i que dona sentit a l'anterior. Aquesta consisteix en el fet que l'existència de l'home està condicionada a la manifestació de les coses. Si res no es revelés als seus sentits,

la persona fora incapaç de conèixer-se a si mateixa, i no aconseguiria, per exemple, resoldre el problema bàsic de la seva subsistència. No disposa l'ésser humà de la capacitat "divina" de crear el món en què viu, sinó que necessita de l'altre per viure; com diria Kant, la persona té un component de receptivitat que la fa ésser finita, limitada. D'acord amb aquesta limitació, pròpia de la naturalesa humana, cal separar, d'una banda, el que són les manifestacions de les coses, els fenòmens, del que, d'una altra, són les coses en elles mateixes. Aquestes, com que l'home no les ha creat, no les pot conèixer directament, sinó que en tot cas poden ser objecte de pensament. La contradicció entre els predicats civil i militar pren sentit a partir d'aquí, cal considerar-la en relació amb l'ordre dels fenòmens, però no respecte del subjecte al qual es refereixen. Constitueixen dues maneres en què l'esperit humà, el subjecte de la locució, es pot posar de manifest. Que en l'ordre dels fenòmens

aquest se'ns mostri sota la forma d'una oposició no és més que un signe de la limitació a la qual, com hem dit, està lligada la naturalesa humana: tot procés de revelació comporta dues cares, el positiu d'allò que es mostra a la mirada i el negatiu d'allò que roman ocult. Així, l'impuls de les accions dels homes –recordi's la definició donada al principi del concepte d'esperit– es troba igualment escindit, segons ateny a un o altre aspecte de la realitat. La divisió es produeix entre aquell que només es guia i raona pel que veu –Edip, el qual, en conèixer els seus crims, es va arrancar els ulls–; i aquell que només actua en funció d'allò que no es visible, Parsifal. La unitat,

que es produeix en el pla del pensament, la idea simple d'esperit, en el pla concret només esdevé resoluble com a relació dinàmica entre els dos pols oposats, el civil i el militar, de manera que l'objecte de l'existència d'un només cobri sentit amb l'existència de l'altre. La possibilitat

d'aquesta relació dinàmica depèn de la intercessió d'un sentiment d'amor –l'amistat dels pensadors clàssics anomenada *philia*–. Només en base a aquest sentiment les dues maneres de fer, la del baró i la de la femella, d'acord amb les categories de Kant, poden unir-se i conformar un tot, això és, el matrimoni –paraula el significat literal de la qual és unió en la matèria–. La lluita del cavaller esdevindrà fecunda en la mesura que el seu ideal moral s'identifiqui, per amor als seus, amb la defensa de les lleis que el seu poble lliurement s'ha donat; i, al mateix temps, les lleis d'aquest poble seran veritablement justes i ordenades quan el seu fi vagi més enllà dels interessos privats de cadascú i es correspongui amb l'ideal moral del cavaller. Cal creuar els mitjans amb els fins per tal d'aconseguir una realitat nova que compregui les virtuts de les dues maneres de fer, la de la moderació, urbana, i la del coratge, militar. La clau d'aquest encreuament resideix en la capacitat d'estimar.

“  
**La lluita del cavaller  
 esdevindrà fecunda en la  
 mesura que el seu ideal moral  
 s'identifiqui amb la defensa de  
 les lleis que el seu poble  
 lliurement s'ha donat**”

Romandre en un dels dos extrems és el que perd els homes i, per tant, els pobles. Així ho semblen indicar els fets narrats a les llegendes d'Edip i Parsifal, i així també ho sembla mostrar la història. L'afany de lucre, la manca de continència i la promiscuïtat, acabaren consumint els projectes polítics que representaren l'imperi d'Atenes i l'Imperi Romà, per posar dos exemples ben significatius –això es reflecteix a les obres de Tucídides i Tàcit, respectivament<sup>12</sup>–. Anant pel camí oposat, i més modernament, l'excés de control i la falta de llibertat individual es constituïren en causes fonamentals de la caiguda del règim comunista a Europa. Aconseguir la reforma moral del poble, negant la possibilitat de perseguir fins materials lliurement establerts per cadascú, ha esdevingut una empresa tan inútil i desastrosa, com la de voler assolir aquesta llibertat material menyspreant l'aspecte moral. L'error sempre ha consistit a separar massa el que deuria estar junt, i a ajuntar massa el que deuria estar separat. La història sembla ensenyar-nos que quan el principi moral que guia les accions dels homes es basa en una abstracció, no identificable amb cap contingut real –com actuar en defensa de la humanitat i no d'homes concrets, per exemple–, la separació entre l'ideal i el món esdevé excessiva. Es desenvolupa en la persona la tendència a voler suprimir el món, per imperfecte, en favor de la idea. Aquesta tendència desemboca, o bé en l'absolut aïllament del que així pensa –l'actitud de l'asceta ressentit–, o bé en l'intent de conversió de tothom pel mitjà que sigui –els camps d'extermini nazis o els goulags soviètics–. Aquesta és una via mística, que no dona joc al debat de la vida política, perquè està

mancada de generositat, de sentit humà. El revers de la moneda el constitueix aquella concepció que redueix el bé moral a la garantia de la lliure satisfacció dels interessos privats. Aquesta segona via porta a l'enviliment i la perversió de les relacions humanes i de la política. Condueix a la utilització dels uns pels altres a fi de satisfer els propis desigs –no creiem anar massa errats si diem que el controvertit procés de globalització té el perill de caure en aquest defecte, i que, tanmateix, els moviments que es mostren més crítics amb la tendència esmentada (els denominats grups antiglobalització) pequen de caure en el pol oposat<sup>13</sup>. Ni l'una ni l'altra han estat les vies sobre les que s'ha fonamentat el que es coneix com a tradició europea o d'occident. Tal i com assenyala el filòsof jueu alemany Leo Strauss, “la vertadera vida de la civilització occidental és la vida com a tensió entre codis. Això no és solament per una raó inherent a la civilització occidental”, remarca, “sinó com a constitució fonamental de la vida. La qual cosa no és un pensament confortant més que quan s'estima la vida, quan s'estima el conflicte.” (Léo Strauss a, Jordi Sales i Josep Monserrat, *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, 51). En el mateix punt coincideix un altre filòsof, Rémi Brague, per a qui, aquest conflicte [entre el temporal i l'espiritual] és “potser, allò que ha permès a Europa mantenir-se en la singularitat que fa d'ella un fenomen històric únic.” (1992: 164). Aquesta és la via, com el mateix Rémi Brague diu més endavant, sobre la qual pren sentit i s'articula, precisament, el fet cristià<sup>14</sup>. Al nostre entendre, la cristiana és una manera de veure l'home fonamentada en dues idees bàsiques: l'Encarna-

<sup>12</sup> Tàcit, a la seva obra *Germanas*, va fer elogi de l'austeritat dels pobles germànics davant la corrupció i la decadència en la qual, al seu entendre, havia caigut l'Imperi Romà. Per la seva banda, Tucídides en referir-se a les guerres dels Peloponèsis i a la victòria d'Esparta enfront d'Atenes, lloa el caràcter moderat dels primers i critica l'excessiva gosadia i la frivolitat de la segona. Vegeu, per a aquesta qüestió, Leo Strauss, III. “Sobre la Guerra dels Peloponèsis i els atenesos de Tucídides”, a *La ciutat i l'home*, Barcelona, Barcelonès d'Edicions, 2000.

<sup>13</sup> F. A. Hayek al seu llibre, *Road to Serfdom*, explica com, durant el període entre les dues guerres mundials de l'època contemporània, molts historiadors i pensadors utilitzaven el mateix tipus d'oposició de cara a interpretar els fets que s'esdevenien. Identificaven l'ideal de civilització heroica i guerrera amb Alemanya i l'ideal de civilització comercial i liberal amb Anglaterra. F. H. Hayek, op. cit., cap. XI.

<sup>14</sup> Des del nostre punt de vista, el cristianisme constituïria una via de superació del problema, que ja la civilització clàssica havia plantejat, entre les lleis escrites i les lleis no escrites. Així, el cristianisme arrencaria allà on, per dir-ho així, el pensament tràgic grec s'havia aturat. Per a Nietzsche, en canvi, tal via no suposa una superació; ben al contrari, constitueix una degradació. Al seu parer, l'amor cristià hauria acabat amb el conflicte, la lluita per la vida, en la qual és produïria la veritable superació. Vegeu, F. Nietzsche, op. cit.

ció i la Resurrecció, és a dir, la celebració pasqual. A través de la primera, es mostra en la seva màxima expressió la concreció de l'ideal: Déu –el Déu de la Llei de l'Antic Testament–, baixa del cel, deixa de ser una abstracció, i es revela als homes, s'encarna en un moment i en un lloc determinats. A través de la segona idea, la de Resurrecció, hom es capaç de constatar com Jesucrist –el Déu del Nou Testament–, es sotmet al sacrifici pel seu poble i ressuscita, no com a ésser purament espiritual, sinó en la seva mateixa concreció, amb el seu cos. És molt important de notar que en la realització d'aquests actes, hi juga un principi dinàmic: Déu posa de manifest la seva estimació pels homes. Fa el que fa perquè vol. La finalitat és la redempció de la carn, no pas la seva supressió.

En la vida de Jesucrist, es troben entreteixides la virtut del cavaller, el coratge davant la mort –andreuia–, i la virtut del ciutadà, la moderació davant l'impuls dels sentits –sophrosyne–. El sotmetiment a les lleis judaïques no reporta a Jesús cap guany material; ben al contrari, li suposa la mort, el seu sacrifici és per un bé de naturalesa espiritual. En bescanvi a la seva actitud innocent, rep la més alta recompensa, que és viure eternament comprenent el seu cos. La moderació que es produeix a la ciutat, el simple respecte per les lleis que l'ordenen, és quelcom que encara està marcat pel caràcter edípic, ja que s'adopta només com a mitjà pel gaudi personal. Cal, per tant, la juxtaposició de l'ideal moral del guerrer que li aporta el punt d'innocència, i que fa que el seguiment de la llei no sigui en virtut d'un mateix, sinó en relació amb l'altre. Quin és l'ensenyament profund que s'oculta rera una tal doctrina? Només a través d'una conversió moral de la persona és assolible la moderació que es necessita en la gestió dels assumptes materials; conversió en virtut de la qual cadascú esdevé el guardià de si mateix, és a dir, esdevé responsable i capaç de limitar els seus propis instints egoistes. Ara, la responsabilitat és quelcom que no es pot donar si no hi ha llibertat individual. Hom es demostra moderat davant la possibilitat de la immoderació; si aquesta possibilitat no existeix, tampoc existeix la primera. Sembla clar, doncs, que l'al-

ternativa passa per la capacitat de contenció en la llibertat. Déu, que en l'Antic Testament s'havia erigit en guardià del poble d'Israel –amb l'objectiu de fer servir la superioritat de la llei moral respecte de les lleis materials–, només pot assolir l'assumpció d'aquest paper de guardià per part dels homes fent-se home ell mateix. Participant de les seves sofrances i també de les seves alegries. Déu no ensenya des de l'altura immaculada, sinó que mostra amb el seu exemple concret el camí que li cal seguir a l'home per tal d'aconseguir la seva perfecció: la superació de la contradicció a través de la reconciliació dels oposats. Però, per a això, cal estimar, i estimar exigeix sacrificis. Aquesta fóra la màxima lliçó que es deriva de la doctrina cristiana. Lluny d'especulacions abstruses i de la frivolitat hedonista. Es tracta d'un camí modest, que segurament no sempre ha estat seguit com convindria, però que, tanmateix, ha constituït l'eix a partir del qual s'ha desenvolupat la història europea –i, per tant, també la del nostre país– i que, ara, immersos en el procés d'unió político-econòmica fora bo de recordar. En aquest sentit, Rémi Brague assenyala, i amb això acabarem, que “Europa ha de restar, o re-esdevenir el lloc de la separació entre el temporal i l'espiritual, més encara, el lloc de la pau entre el temporal i l'espiritual –cada un d'ells reconeixent la legitimitat de l'altre en el seu terreny–. Ha de restar, o re-esdevenir, el lloc on hom reconeix una relació íntima entre l'home i Déu, una aliança que arriba a les dimensions més carnals de la humanitat, objecte d'un respecte absolut. Ha de restar, o re-esdevenir, el lloc on la unitat entre els homes no es pot fer al voltant d'una ideologia, sinó en les relacions entre persones i grups concrets. Si aquests elements haguessin de desaparèixer del tot, potser hauríem construït alguna cosa, eventualment quelcom capaç de durar. Seria, però, Europa?” (1992: 195). No cal dir que la mateixa interrogació es pot aplicar al nostre país. ●

# e

## Ramon Tremosa entrevista



## Ramon *Parés*

President de la Reial Acadèmia de les Ciències i les Arts de Barcelona

Ramon Parés em rep al seu despatx de la Reial Acadèmia de les Ciències i les Arts (RACA, d'ara endavant), situada al numero 115 de la Rambla de Barcelona. L'edifici és propietat d'aquesta institució, la qual va llogar fa molt de temps una part del mateix al conegut teatre Poliorama.

Si parem atenció a la façana, però, a dalt del nom del teatre hi descobrirem una balconada en què hi consta el nom de la RACA, així com un gran rellotge: aquest és un vestigi dels temps en què aquesta institució prestava, entre d'altres, el servei de fixar l'hora oficial a la ciutat, abans de la harmonització dels usos horaris del segle XX.

Quan i com va néixer Reial Acadèmia de les Ciències i les Arts (RACA)?

La RACA va ser creada a mitjans del segle XVIII. Cal tenir present el context en què es crea, atès que en aquella època Barcelona no tenia universitat, ja que aquesta estava a Cervera, des que Felip Vè la hi traslladà després de la guerra de Successió. A mitjans del segle XVIII Barcelona ja era una ciutat molt activa i amb moltes iniciatives. Un dels seus impulsors va ser Tomàs Sardà, jesuïta d'inspiració newtoniana que era catedràtic a Cervera que, després de passar per Marsella, on hi havia un centre científic molt prestigiós, s'establí a Barcelona. Físicament, l'Acadèmia s'establí prop de la Rambla i es convertí en Reial Acadèmia de les Ciències de les Arts en el regnat de Carles III, vers el 1770. Els seus membres eren principalment esperits desperts en diversos camps de la ciència i de la tècnica, així com també alguns eclesiàstics il·lustrats.

A finals del segle XVIII tornaven a Catalunya molts austracistes de la noblesa, com ara el marquès d'Alfarràs, alguns dels qual també s'integraren a la RACA. Aquí s'ha de dir que els borbons van tenir l'encert de tornar-los les propietats immobiliàries, i això no va passar en altres llocs d'Europa: així, al Departament de Microbiologia de la Universitat de Barcelona vàrem tenir un visitant escocès, que em deia sovint que "els catalans no sabeu la sort que heu tingut amb aquest aspecte: a Escòcia encara avui hi vénen els anglesos a caçar guineus".

La RACA, per tant, a finals del XVIII canalitzava i recollia iniciatives ciutadanes, en un context europeu en què es consideraven les ciències modernes com a molt importants per al progrés econòmic de la societat. En aquest sentit, el lema acadèmic era prou clar: "utile non subtile legit", que vol dir "tria allò que és útil i no les subtileses".

Tanmateix, la RACA tenia un fort sentit substitutori de la Universitat: desenvolupava un paper molt important en impulsar l'ensenyament i la vocació docent i en afavorir el desenvolupament de la ciència de cara a les seves aplicacions pràctiques.

Quin va ser el paper de la RACA al segle XIX?

El segle començà amb una època dolenta per causa de la guerra del francès. L'esperit de la RACA a inicis del segle XIX era liberal i regalista, és a dir, estava en contra de la intervenció de l'Església en la ciència i a favor de la primacia del rei, però era clarament contrària a la invasió francesa: alguns dels seus membres hi lluitaren en contra. Acabada la guerra, la RACA seguí suplint la Universitat fins que aquesta tornà a mitjans de segle, la qual cosa comportà una pèrdua de la seva notorietat en el camp docent, tot i que alguns professors i catedràtics funcionaris començaren a formar-ne part. No obstant això, la RACA en aquest segle augmentà la seva participació en el procés d'industrialització, que en alguns camps va ser molt important.

Al segle XIX la RACA donà molts homes realment destacats, alguns de gran nivell. Un exemple n'és el de Martí Franquès, que va ser un important químic, fisiòleg i botànic: a més a més,



era també amic de Lavoisier, que va acceptar els seus mètodes d'anàlisi de l'aire, els quals havien estat presentats a l'Acadèmia de Berlín. Un altre exemple és el de Salvà i Campillo, que avui és el patró del col·legi d'enginyers, i que va ser un gran precursor de les telecomunicacions actuals, sobretot del telèfon i de la ràdio: fins i tot Marconi va aprofitar alguns dels seus treballs per a les seves recerques. Entre d'altres, finalment, es pot esmentar el cas de Francesc Carbonell, que avui té un carrer a Barcelona, el qual va ser un introductor de la química i que havia estat deixeble de Proust. Cal tenir present que fou cabdal per al procés d'industrialització del nostre país l'aplicació de la química al sector tèxtil, procés en el qual hi intervingueren activament alguns membres de la RACA.

Com va viure la RACA l'inici del segle XX?

Al començament del segle XX a la RACA hi dominaven l'astronomia i les matemàtiques, en decaure les ciències naturals que havien estat dominants en el segle anterior. A començaments del segle XX es creà l'observatori Fabra i era l'època d'en Comas i Solà i d'en Fontserè. A Barcelona es creà també l'Institut d'Estudis Catalans

que, tot i tenir una ideologia diferent, tingué membres que eren també membres de la RACA. Així, quan Primo de Rivera suprimí l'Institut d'Estudis Catalans, molts d'ells trobaren aixopluc a la RACA. Es pot dir, per tant, que la RACA ha anat evolucionant en paral·lel amb el conjunt del país, en funció del moment polític i social en què es trobaven Barcelona i Catalunya.

Al segle XX la RACA també donà homes realment destacats. Albert Einstein, per exemple, abans de la primera guerra mundial visità Barcelona i féu una conferència a la nostra seu. Era molt amic de l'Esteve Terradas, del qual Einstein afirmava que era la persona més intel·ligent que havia conegut, i això es devia al fet de que en Terradas combinava una gran facilitat tant per les ciències com per les lletres, cosa que és molt difícil que es doni simultàniament: així, per exemple, en Terradas tenia una gran facilitat per les llengües i parlava perfectament l'alemany, fet que Einstein valorava molt especialment. Un altre home molt important fou el canonge Jaume Almera, gràcies al qual la geologia catalana es posà a nivell europeu.

Quin va ser el paper de la RACA en el franquisme i la transició?

Durant el franquisme la RACA es convertí en un club distintiu de la "crème" del professorat universitari, fins al punt que en la postguerra minvaren força els membres no docents, (arquitectes, enginyers, etc.) els que no exercien la docència. En els darrers anys del franquisme això va anar canviant molt lentament, fins al punt que amb la transició democràtica es tornà a una composició més oberta als que no són estrictament professors universitaris: així, per exemple, avui tenim membres de l'acadèmia que són músics i vitrallistes, per exemple.

Quins serveis presta la RACA a la nostra societat avui?

La RACA presta uns serveis molt importants, que cal explicar. La nostra biblioteca, per exemple, és molt important i disposa de més de 100.000 volums. És clar que és una xifra molt menor a les de la Biblioteca de Catalunya o de la Universitat de Barcelona, però és un fons molt

important en el camp de la ciència abans de 1850: cal tenir present que fins a mitjans del segle XIX no hi havia biblioteca universitària. En aquest sentit, el nostre és un dipòsit únic, tenim molts volums anteriors, com ara edicions de l'època de Galileu, Euler o Newton. I per als estudiosos de la història de la ciència i de la tècnica a Catalunya aquest és un material per a explotar molt valuós.

El servei docent va ser molt important, fins al punt que quan es va reobrir la Universitat de Barcelona la RACA disposava de 20 càtedres diferents. Com abans he dit, aquest servei decaigué amb l'arrencada de la universitat.

Un altre servei molt important era el servei horari. La RACA fixava l'hora oficial, atès que abans hi havia hores locals diferents: a Barcelona, per exemple, l'hora era diferent que a Vilafranca, i entre Madrid i Barcelona hi havia 20 minuts de diferència. Així, el rellotge de la RACA, el de l'escala, no el de la façana, determinava l'hora i en garantia la seva precisió fins a de la dècima de segon. Aquest és un servei avui encara no derogat per l'Ajuntament, tot i que avui no té sentit ni utilitat pràctica (per cert, el meu rellotge de mà és un aparell molt més potent que el rellotge actual de la RACA: em dona el temps que controla un rellotge atòmic i que, a més a més, es corregeix per transmissió radiofònica segons l'hora oficial i d'acord amb el fus horari que a mi m'interessi; les ciències avancen que és una barbaritat!). Derivat d'aquest servei penjaven també els rellotges de la catedral, i la RACA feia també la correcció dels rellotges marins, en tant que centre reconegut mundialment per a tal fi.

També podem destacar el paper de l'Observatori Fabra. Avui funciona en treballs de difusió científica, en concret s'hi fan treballs sobre petits planetes, sismologia i meteorologia. L'observatori col·labora amb el Servei Meteorològic de Catalunya i també amb el servei sismològic català, del qual n'és un puntal. Amb un sensor al Montseny, el Fabra pertany a la xarxa internacional de control de petits planetes.

Quin és l'activitat pròpiament acadèmica de la RACA?

Pel que fa a l'activitat pròpiament acadèmica, cal dir en primer terme que cada any es pronun-



cien cinc discursos d'ingrés, que són treballs científics que es publiquen. També funcionen el que en diem treballs de torn: per torn, cada acadèmic fa una exposició polèmica i oberta, referida a les seves especialitats i a un tema de ciència actual; el torn és mensual i, per tant, estem parlant de vuit treballs d'alt nivell que també es publiquen. En darrer terme, la publicació de l'acte de clausura acadèmica i de la memòria de les activitats completen els materials més acadèmics que edita la RACA.

També participem en actes institucionals anuals, per tal com la RACA forma part del Consell interacadèmic de Catalunya, dependent de la Generalitat (n'és el seu president el conseller de Justícia). També participem en la setmana de la ciència, o bé en la setmana de l'hidrogen i en la setmana de l'astronomia catalana medieval: cal dir que entre els segles X i XIV Catalunya formava part de l'avantguarda científica al món, fet que hem pogut conèixer i documentar a bastament en els darrers 25 anys.

Com es finança la RACA?

La RACA té un patrimoni que s'ha de conservar i això és possible gràcies a les rendes que genera aquest patrimoni, com ara les del teatre Poliorama, per exemple. És bo que la RACA mantingui la seva autonomia econòmica, perquè no tenim cap més finalitat econòmica que mantenir-nos. Ara bé, també hem estat capaços d'establir convenis d'actuació amb moltes empreses privades, així com també amb l'Ajuntament de

Barcelona i amb la Generalitat de Catalunya: tenim convenis amb cinc Departaments, cadascun d'ells per a fer coses concretes, com és el cas de la col·laboració que prestem a l'institut cartogràfic de Catalunya.

Jo sempre he defensat un esperit relativament nou a la RACA: no voldria que ningú veiés la nostra Acadèmia com una "sala VIP". És cert que el capital humà dels nostres membres és extraordinari, però cal que aquest capital reverteixi a la societat. També penso que per l'edat que tenim molts de nosaltres, ara estem en una etapa de la vida en què, si estiguéssim sols, potser no fariem res que pugui revertir a la societat.

Quina és la situació de la RACA en el context europeu?

D'acadèmies n'hi moltes a Europa, també en els països del centre i de l'est d'Europa. De tota manera, penso que en molts aspectes aquestes acadèmies encara funcionen com en els segles passats. Nosaltres mirem d'actualitzar el lema original, "utile non subtile legit", i gràcies als convenis que tenim amb institucions tant privades com públiques, avui podem afirmar que la RACA és l'acadèmia que té més autonomia financera d'Europa: així, en els vuit anys que porto de president, la RACA ha multiplicat per cent el seu pressupost.

Optarà a la reelecció com a president?

No seré més president, ja sóc prou gran! No repetiré, i això que hi ha qui em suggereix de canviar els estatuts per a superar els vuit anys de mandat. He estat reescollit tres vegades per a períodes de dos anys, per a la qual cosa es necessiten dues terceres parts dels vots dels acadèmics. No estic pas cansat, no, però si t'allargues molt les entitats decauen amb tu mateix, i jo ja he fet el que havia de fer. Amb el pas del temps minva la capacitat de comprensió i d'enteniment del que passa, i cal fer possible que els que vinguin al darrera s'espavilin i que tinguin aquesta capacitat de connectar amb una societat i unes ciències tan ràpidament canviants.

Sr. Ramon Parés, moltes gràcies per la seva atenció i pel seu temps. ●

# DE PROP I DE LLUNY. EN JAUME LORÉS

Josep M. Ballarín i Monset

*Aquest article va sortir publicat  
a l'Avui del dia 8-12-2002*

Lorés i Caballeria, nom de part de mare que li escau prou bé. Se'ns ha mort. Se'ns ha mort quan els galops de la joventut s'havien fet pas curt. Sense perdre, però, aquell punt d'ironia a la grega i a l'esverada que ens el feia estimar.

Era nat a l'Eixample, adobat als jesuïtes de Casp. Estudiava dret a la universitat com hauria pogut estudiar qualsevol cosa de molta lletra. Era als dies daurats de la conspiratòria, quan la poli podia reposar almenys un mes, just abans dels exàmens. En aquelles, els futurs pares de la pàtria estaven amorrats als llibres que no s'havien vigilat en tot el curs per mor de la ja dita conspiratòria.

Hi havia més partits que bolets al bosc. En Jaume era una mosca vironera voltant-los tots.

Amb mi vam engegar les comunitats cristianes de la universitat, que van fer prou forrolla perquè el bisbe Tarancón em digués que m'estigués quiet a Queralt. Altrament, cop de bàcul.

Abans d'aquesta, però, al Jaumet, que s'havia guanyat el nom policial de El Pintoresco, li va venir la falconada de fer-se capellà. A Barcelona no el volien, tant se val, va raure a Solsona.

Encara el veig arribar de nit en aquell casalot a les fosques, només amb una bombeta estantissa damunt de la porta. Amb una jaculatòria al davant ho va engegar: "Sembla l'entrada a una casa de barrets".

Tot era poètica, l'home no havia estat mai en una casa d'aquelles.

Mai no va aprendre a cordar-se la sotana, va arribar-me esverat de la primera sessió pietosa al matí, carregada de parenostres, consideracions, meditacions, firmes propòsitos, entre els quals s'hi esmunyia la missa. Amb els ulls que li sortien del cap, i després de la jaculatòria em va dir:

"On m'heu fotut". Contra tot el que podrieu malpensar, en Jaumet fou estimat per tot bitxo.

Hauria cantat missa si no fos que la poli, seguint-li el rastre, va espantar el bisbe Tarancón. I vinga, fora del seminari.

L'abat Escarré li tenia flaca, va entrar a l'Institut Catòlic de Tolosa. L'ombra de la poli el seguia.

També se'l van treure del damunt. Això sí, a la francesa, dient que era més apte per a la recherche scientifique. Es va casar amb l'Àngels Maragall.

Van venir la dita transició i la dita constitució. En Jaumet tenia carnet del PSC. Però anava a la seva, era impossible que aquell gloriós esvalotat pogués entrar en cap disciplina de partit. Era paradoxal, que diguéssim, cap partit no l'hauria endogalat, però, fet capellà, hauria obeït el bisbe. Va publicar alguns llibres, era home més d'assaigs que de novel·les, tot i que sempre en va dur una al cap contant-ne de la conspiratòria. Els seus articles als diaris són dels més lúcids i més ben tallats que s'hagin pogut llegir en uns temps en els quals gairebé qualsevol del diari fa escudella barrejada. Tenia ploma d'esmolet, més d'un cop em va passar per la pedra.

Tanmateix és un dels més bells amics que Déu m'ha donat. Se m'havia sentit lluny quan el vaig anar a veure a casa seva. Era ajagut, es va alçar obrint-me els braços i dient després de la jaculatòria. "Abracem-nos!"

Tenia els ulls com punxons que no podien amagar ni la seva tendresa ni la seva fe en Déu, una fe de debò, cristiana, catòlica i fins amb flaca pels capellans. Ara aquells ulls, closos ací baix, s'han obert per sempre davant de Déu. ●

# L'AMPLIACIÓ DE LA UNIÓ EUROPEA

conversa dirigida per Valeriu Popescu

El mes de desembre darrer, al nou local del GEN del carrer d'Aragó, Valeriu Popescu va dirigir una conversa sobre l'ampliació de la Unió Europea cap a l'Est. L'interès d'alguns dels promotors de la conversa anava dirigit sobretot a escarificar el paper d'Alemanya en aquesta futura Europa, però el ponent es va centrar sobretot en l'anàlisi de les dificultats que comportava aquesta ampliació. Personalment, del que va dir i del que no va dir, en vaig recollir les següents idees:

Fonamentalment va parlar-nos de l'enorme distància, podríem dir psicològica, entre els països de l'est i els del centre i l'oest d'Europa: unes diferències de mentalitat que es manifesten sobretot en una molt més fàcil acceptació del govern real de minories més o menys mafioses o feudals que actuen al marge d'uns conceptes de ciutadania i estat de dret que en darrer terme han estat imposats recentment per l'occident a través del sistema dels estats-nació, però que no han arribat a modificar aquests mecanismes seculars de govern i de poder. El període comunista i de guerra freda no ha estat precisament beneficiós per a millorar aquests mecanismes i acostar-los als (almenys teòricament) vigents a occident, centre i nord d'Europa. Tot això semblava referir-ho el ponent, d'una manera especial, als Balcanes, i en menor mesura, a l'Europa central de més enllà del "tel·ló d'acer". Aquesta, pel que ens va dir, està també fortament deteriorada per un altre tipus de "govern real" o de corrupció, si voleu: no la discordància entre el poder real tradicional, mafiós o feudal, i la ficció legal d'estat democràtic i de dret, sinó pel pes corruptor dels grans interessos econòmics impersonals sobre els mecanismes de l'Estat i de l'administració.

A preguntes nostres va semblar venir a dir que països com Polònia estan a cavall entre els dos perills i els bàltics més a la vora de la situació d'occident.

El panorama que va dibuixar no era precisament engrescador. Malgrat tot, però, no voldria deixar de fer unes reflexions que tenen, espero, un caire molt més positiu.

Alguns dels participants lamentaven la falta d'una "idea" d'Europa. Personalment, no solament no ho lamento, sinó que ho celebro. Les monstruositats del segle XX han sorgit no de la manca, sinó de la imposició d'una "idea". D'una idea de com havia d'estar estructurada la societat, de com es produïa la història, de la superioritat d'una determinada raça, de la maldat intrínseca de qualsevol govern, o de qualsevol religió... i podríem seguir. No hi ha una idea d'Europa (gràcies a Déu) però hi ha alguns principis que mouen tot el procés de la unió europea. Jo en veig dos de principals: un "no" i un "sí". El "no" es podria formular dient: "no tornarem a les monstruoses guerres civils europees del segle XX (i dels segles anteriors)". El "sí" es podria formular així: "intentarem en la mesura de les nostres forces que tots els habitants d'Europa, en l'aspecte econòmic, i encara més en l'aspecte jurídic, en especial quant al respecte de la persona humana, i en la forma de govern, puguin gaudir dels mateixos valors cívics".

Jo diria que aquests principis mouen els comissaris europeus, o almenys la majoria, i, pel que jo sé, que és ben poc, també alguns dels eurodiputats. I obliguen els "altres" a fer concessió darrera concessió, pas a pas, poquet a poquet, fins i tot fent-los creure que són ells qui dirigeix el joc. És un joc delicat perquè la rêmora de la "sobirania absoluta" de l'estat-nació és molt forta i encara dominant. Però cada vegada es pot dir menys i es podrà dir menys: "Europa és un club de caps d'Estat, marionetes mogudes pels fils dels grans interessos econòmics i pels egoïsmes dels estats-nació". Ja en aquests moments això no és més que una part de la veritat: l'aventura ha anat massa enllà i ja no hi ha retorn possible. El "melting pot", en tots els aspectes, és irreversible: que acabi en caos o en una ordenació, que certament no sabem quina serà ni com serà, d'alguna cosa que no sabem ni tan sols si es podrà anomenar Europa, depèn de nosaltres. Però anar endavant, encara que sigui una mica a les palpentes, sempre és bo. ●

# DE LA INTERPRETACIÓ MUSICAL EN GRUP

Josep Margarit Dalmau

La interpretació musical en grup, com segurament qualsevol activitat col·lectiva on els individus busquen un resultat de forma solidària, és un procés complex i per tant sorprenent. La complexitat prové del sempre difícil treball en grup. En efecte, tots sabem com n'és d'important el treball en equip, però també com pot arribar a ser de problemàtic i complicat. En tota activitat col·lectiva hi ha un component social que, evidentment, comporta beneficis però també conflictes. Aquest component social deriva del fet de realitzar una activitat similar i conjunta, de compartir aquesta realització, de participar solidàriament en un procés únic, d'haver d'assumir en aquest procés els actes i les decisions dels altres, els seus encerts i els seus errors, del plaer d'obtenir plaer col·lectivament, de la complicitat que genera precisament això, etc. Tot i així, en el cas de la música (o del teatre, la dansa, o els esports col·lectius), aquest treball en grup hauria de ser viscut de forma molt més positiva que negativa, sobretot pel fet del resultat, la interpretació musical.

Tanmateix, també en el cas específic de la música, és important recordar que l'estudi i domini d'un instrument és una activitat que comporta un treball bàsicament individualitzat: en l'etapa de formació de l'intèrpret es dona un inevitable èmfasi en un aprenentatge de l'instrument que potencia la individualització, amb classes

individuals i personalitzades<sup>1</sup>; després, la necessitat d'assolir i mantenir el conjunt d'habilitats físiques que comporta el domini de l'instrument junt amb l'estudi de la música que s'ha d'interpretar suposa una elevada quantitat de treball individual, personal i solitari. Dit de manera gràciosa: l'intèrpret de música és un animal solitari que només caça en grup quan la presa és massa gran per a ell sol<sup>2</sup>.

I és precisament la "presa" (l'obra musical) la que determina, finalment, l'èxit o el fracàs del treball en grup. La interpretació musical en grup no és simplement una suma d'interpretacions individuals lligades pel component social que més amunt he descrit. Aquest component social no és l'únic que cal tenir en compte a l'hora de valorar el procés i el resultat del treball col·lectiu. En efecte, hi ha un component estrictament musical en la interpretació en grup, sense el qual la qualitat del seu component social minvaria sensiblement, agreujant els aspectes més negatius de qualsevol encontre entre persones. Això significa que la dimensió social de la interpretació en grup canvia qualitativament en funció de la dimensió musical d'aquesta activitat, i que difícilment podríem valorar la primera sense considerar la segona.

El component musical de l'activitat musical en grup ve determinat, doncs, per la relació que s'estableix entre els participants de l'activitat i l'objecte musical que s'interpreta. Els músics es reuneixen per interpretar una obra. Aquesta relació queda definida en tres eixos diferents: (1) comprensió i emissió de la part individual, (2) recepció de les altres parts i (3) recepció i comprensió de la totalitat. L'ordre en què es produeixen aquests tres eixos no és forçosament l'ordre en què els he enumerat. De fet, es pot pensar que en una relació ideal objecte musical i subjectes musicals, aquests tres eixos es manifesten de manera simultània i complementària, i per tant

<sup>1</sup> Tot i així, es vol trencar aquesta dinàmica massa centrada en un aprenentatge de l'instrument massa individualitzat, donant des del primer moment èmfasi precisament en el treball en grup. Totes les escoles de música de nivell elemental i conservatoris disposen de conjunts instrumentals on tots els alumnes toquen. A nivell superior, trobem en la declaració de principis de l'Escola Superior de Música de Catalunya (ESMUC) una referència explícita de la importància de les formacions vocals i instrumentals dins del currículum acadèmic de l'Escola.

<sup>2</sup> Això, evidentment, no és totalment cert: hi ha molts intèrprets que prefereixen tocar en grup que sols i que fins i tot arriben a un major grau interpretatiu en aquests casos. Però, no ens enganyem tampoc, en la nostra societat encara preval molt la idea del músic com una persona tancada en el seu món personal.

s'alimenten mútuament, contribuint a construir una acció global i complexa.

- Comprensió-emissió individual
- Recepció de les altres parts
- Recepció-comprensió del Tot

Podem, aleshores –i això és el que em proposo de fer en la resta de l'article–, resseguir aquests tres eixos per descobrir què aporta cadascun d'ells a aquesta relació.

#### La comprensió-emissió individual

El primer eix d'aquesta triple relació complexa entre l'objecte musical i el subjecte musical d'una interpretació en grup, sembla lògicament l'eix associat a l'acció individual d'emetre. Cadascun dels individus d'un conjunt instrumental emet individualment la part del Tot musical que li pertoca. Si no es dona aquesta acció difícilment es produirà el fet de la interpretació en grup. És, en principi, l'acció que actua com a detonant del resultat final: tocar i fer música conjuntament. D'aquí la seva importància.

Però, no s'ha de parlar simplement d'emissió sinó, com s'ha descrit abans, d'una acció de comprensió-emissió. En efecte, no s'ha d'oblidar que la interpretació musical (el seu nom ja ho indica) és abans que res la **materialització sonora d'una idea musical** (recollida gràficament o oralment), i que, per tant, és absolutament imprescindible un cert grau de comprensió d'aquesta idea musical si es vol que la materialització serveixi d'intermediari cap a una comprensió del que la rep.

Dit d'una altra manera, la comprensió del que emet posa sentit en el canal de l'emissió (la materialització) de manera a que el receptor pugui fàcilment descodificar l'emissió per extreure'n el sentit. En el cas de la música, el sentit del missatge no és tant el sentit del que fa l'emissió, sinó que està sobretot en el propi transport del missatge, l'obra musical, però si l'emissor, d'una forma o una altra, no participa d'aquest sentit, el transport i per tant el missatge poden acabar

degenerant en una situació confusa i perillosament ambigua.

En definitiva, l'emissor –en el nostre cas, el músic que toca la seva part en formació instrumental–, podria donar lloc a dues situacions diferents a l'hora d'emetre: emetre desxifrant sense comprensió o emetre amb un determinat grau de comprensió. Aquesta segona situació és evidentment l'única que ens ha d'interessar. El plaer de fer música no es pot dissociar de la comprensió del que es fa i del plaer d'aquesta comprensió. Així, l'emissió d'una part ha d'estar fonamentada ja en una comprensió i ha de possibilitar l'emergència d'una comprensió, emergència que facilita la pròpia emissió<sup>3</sup>. Tot i així, la comprensió de la part que s'emet mai és completa si no s'hi agrega la resta de les parts i el Tot de les quals deriven i al qual remeten. El coneixement de la resta de les parts es fa bàsicament a través de la seva recepció (tot i que, d'alguna manera, es troba ja present en cadascuna de les parts).

#### Recepció de les altres parts

Quan tots els individus del grup emeten les seves respectives parts, es produeix simultàniament la recepció per part de tothom no només del que toca cadascú sinó també del que no toquen, és a dir del que toquen els seus companys. És aquesta recepció de les altres parts la que permet un nou treball per a l'individu, derivat ara de l'acció conjunta: **escoltar** el que fan els altres, mentre s'està emetent. No cal dir que aquesta situació representa que cada intèrpret fa dues accions diferents al mateix temps: tocar i escoltar el que toquen els altres (no el que toca ell, perquè això està ja integrat en l'acció de tocar). Aquesta simultaneïtat d'accions representa evidentment una certa dificultat i complexitat que, tot i així, tots els components d'un grup instrumental fan d'una forma absolutament natural.

Aquesta escolta genera a més una retroalimentació de la pròpia emissió: adequar, modificar,

<sup>3</sup> L'emissió ha de representar la materialització sonora d'una idea musical. Si no es produeix una mínima comprensió d'aquesta idea musical, l'emissió pot esdevenir totalment gratuïta i fortuïta, alhora que imposada a l'intèrpret. Tenint en compte l'elevat grau de complexitat tècnica i mecànica que suposa molt sovint la materialització a través d'un instrument, no és a menys tenir la importància de sentir vinculada a una idea aquesta complexitat tècnica i mecànica.

reforçar l'emissió de la part en funció de l'emissió de les altres parts. Això és tant més fàcil com més comprensió hi ha en l'emissió individual, però també com més comprensió hi ha en l'emissió de les altres parts.

Un dels aspectes d'aquesta retroalimentació és l'afinació. L'afinació –el “bon acord” acústic entre tots els instruments i entre tots els sons– és el resultat d'una bona interacció entre el que s'està emetent i el que s'està escoltant, a resultes de la qual pot ser necessari modificar subtilment l'emissió. Aquesta afinació pot no ser fàcil quan les emissions individuals són diferents i van canviant constantment, i encara pot fer-se més difícil

quan el timbre dels instruments també és diferent. Tot i així, els intèrprets experimentats fan aquesta adequació acústica sense massa problemes, de forma bastant immediata i per tant de manera quasi inconscient. Això no significa

que no es produeixi una modificació de l'emissió individual en la relació a les altres emissions individuals, i, també, en relació a les modificacions de les altres emissions individuals, de forma quasi simultània.

Un altre aspecte associat a l'escolta és el treball del tempo musical. Tocar junts implica posar-se d'acord de quan tocar, en quins moments emetre i amb quina velocitat. Aquesta dificultat és superada amb l'escolta, quan el grup no és massa nombrós (música de cambra), i per la tasca del director<sup>4</sup> que determina amb el seu gest un temps per a tots, quan el grup és més nombrós (formacions orquestrals).

Resumint, la recepció de les altres parts genera un tipus de treball col·lectiu i alhora individual que porta i ha de portar a prendre consciència del resultat global d'aquestes aportacions indivi-

duals i d'aquests ajustos col·lectius. Aquest resultat global és captat d'entrada per una nova acció de recepció i obliga a una nova comprensió.

#### Recepció-Comprensió del Tot

El darrer eix en la nostra descripció és de l'individu que rep i entén el Tot del qual ell forma part i n'és una part. Aquesta recepció del Tot és quelcom més que l'escolta de les parts que comentàvem en l'apartat anterior. En efecte, ja no es tracta simplement d'escoltar el que fan els altres, modificant el que fa un en funció d'aquesta escolta, sinó de sentir el resultat total com una sola cosa, com si, d'alguna manera, ho fes un de

sol. Aquesta recepció és una recepció no controlada, no volguda, no intencionada, espontània, immediata, natural, i que genera el vertader plaer de la interpretació en grup, que és el de sentir-se Un essent molts. Aquesta recepció,

però, depèn del grau de comprensió amb el qual s'emet, en la mesura que d'aquesta comprensió parcial prèvia a l'emissió individual n'ha de sorgir una comprensió global posterior a l'emissió conjunta. I aquestes comprensions, o millor el que representen (de què són comprensió), han de coincidir, han de fondre's en una de sola, han de fer que la interpretació conjunta sigui precisament això: interpretació conjunta, materialització conjunta d'una única idea musical representada pel objecte.

Aquest és l'aspecte que, de vegades de forma simplificadora, englobem el músics en el terme fraseig, que no és més que un neologisme derivat de la idea que la música està formada per “frases” amb un sentit que cal explicar. Així, en la interpretació en grup cal adequar i posar d'acord els diferents conceptes de fraseig per una

“  
**Es tracta de sentir el resultat  
 total com una sola cosa,  
 com si, d'alguna manera  
 ho fes un de sol**”

<sup>4</sup> El paper del director és evidentment especial i difereix sensiblement dels individus que emeten una part. El director no emet cap part, rep totes les parts per separat (o, en tot cas, pot fixar-se en elles separatament) i rep el Tot. La seva participació en el triple eix emissió-recepció-comprensió és la d'un agent avaluador i alhora catalitzador del resultat global. Ell ha de tenir des d'un primer moment una comprensió del Tot i ha de buscar que aquesta comprensió del Tot es manifesti en la comprensió-emissió de les parts.

obra donada. Això podria suposar un tipus de treball propi del segon eix, ajustar des de l'escolta de les altres parts la pròpia emissió, però, de fet, on es construeix realment és quan es té una comprensió del Tot derivada i construïda per la comprensió de la part. No es tracta només que cada part conegui l'altra part (això també, per descomptat), sinó que es conegui el paper de les parts dins del Tot simultàniament a conèixer la part del Tot que hi ha en la part individual que s'emet.

Per tant, de la recepció del Tot se'n treu una avaluació de la comprensió de partida i, alhora, una nova manera d'entendre l'objecte que s'interpreta, una nova porta per treballar la comprensió. En aquest moment es pot dirigir el treball de comprensió del Tot a les parts, de manera que la part sigui re-entesa i emesa de forma qualitativament diferent. Tornem a estar en el punt de partida, sense, però, que sigui igual al punt de partida. El procés, complex ja de per sí, pren ara la forma d'una espiral en la qual el fet de la comprensió tanca i obre el cercle.

Així, pot passar que l'emissió es modifiqui abans per la comprensió del Tot que ja s'està rebent al mateix temps que s'emet. L'afinació n'és un exemple: no hi ha problemes importants d'afinació quan s'entén el que s'està tocant en funció del Tot. Els processos dins d'aquesta espiral (en el fons, un bucle), són molt diversos, varien de persona a persona i de situació a situació, però, sobretot depenen únicament i exclusivament de la relació entre objecte musical i subjecte musical. Sense aquest relació, complexa com hem pogut veure, tocar en grup no seria més que un pur entreteniment social. Però els músics tenim la convicció (potser il·lusòria, potser equivocada) que la formació musical és realment formació de la persona, formació de la personalitat i de la subjectivitat, més enllà del plaer superficial que en algun moment pot aportar (i ha d'aportar!).

La paradoxa de la interpretació en grup

Per acabar aquest escrit, una mica massa conceptual, vull aportar un últim element de valoració d'aquesta activitat. En tota l'anàlisi presentada hi ha una noció que preval per sobre de la resta. És la noció de comprensió. Voldria simplement recordar que l'acte de comprensió, l'acte de percatar-se d'alguna cosa, l'acció i el resultat d'entendre alguna cosa, és bàsicament i essencialment un acte subjectiu, un acte viscut i sentit subjectivament, per tant un acte individual. Aquest acte es pot produir en una situació on l'individu està sol, i en la qual només ell pot ser testimoni d'aquesta comprensió, o bé es pot

produir en una situació col·lectiva, on d'altres poden ser testimonis de la seva comprensió. La interpretació en grup permet que tots siguin actors en aquest acte de comprensió i alhora testimonis dels altres actes de comprensió. Però, i això és important, la paradoxa

a la qual em refereixo prové del fet que una activitat col·lectiva, amb un clar component social, retorna, gràcies a l'objecte, a l'individu, a cadascun dels individus que hi participen, per reforçar la seva qualitat de subjectes, reflectits en l'acte de comprensió de l'objecte que interprenen. I és que, com deia Gaston Bachelard, "l'objecte ens designa més del que nosaltres el designem". ●

**“ La interpretació en grup permet que tots siguin actors en aquest acte de comprensió i alhora testimonis dels altres actes de comprensió ”**

# COMMEMORACIÓ DEL 60è ANIVERSARI DE LA MORT DE MÀRIUS TORRES (1910-1942)

Ramon Tremosa i Balcells

Convocats per mitjà d'una carta d'en Jordi Mir al diari Avui, el dissabte 4 de gener de 2003 unes dues-centes persones vàrem participar en un acte commemoratiu del poeta lleidatà que, segons Carles Cardó, "si li hi haguessin estat doblats els anys de vida, no és negligible l'opinió dels qui creuen que hauria superat tots els poetes catalans anteriors".

La trobada s'inicià a tres quarts de deu del matí al Mas Blanc, situat al km 10 de la carretera que va de Centelles a Sant Feliu de Codines. Aquesta esplèndida masia es troba en el mateix estat de conservació que fa seixanta anys, tal com podem observar de les fotografies que disposem de les estades que el poeta hi va fer pocs mesos abans de morir (aquesta bona conservació cal agrair-la a la comunitat de religioses que de fa temps s'està al mas). Així, sota els porxos del pati en Jordi Mir féu un emocionat parlament, tot evocant la furtiva visita que Núria Torres va fer des de l'exili al seu germà l'octubre de 1942, així com també la presència de la mateixa Núria al mateix indret l'any 1992, en la celebració del 50è aniversari de la mort del poeta.

Seguidament, l'autocar i la corrua de cotxes s'enfilà fins al que va ser el sanatori antituberculosos del Puig d'Olena, situat a pocs quilòmetres del Mas Blanc. En aquesta construcció, que avui acull un dels centres de la Direcció General d'Atenció a la Infància de la Generalitat, encara s'hi pot visitar l'habitació on el metge poeta passà els darrers set anys de la seva vida i en la qual morí el 29 de

desembre de 1942 (tan sols dos anys abans que es descobrís el remei a la tuberculosi). Des del balcó de la mateixa es contempla una esplèndida vista sobre tot el Vallès, de la què en destaca la desembocadura del Besòs i el perfil de les dues torres de la Vila Olímpica barcelonina.

Després de visitar l'estança on encara s'hi conserva el piano que tocava Màrius Torres, l'expedició es dirigí cap al cementiri de Sant Quirze de Safaja. En aquest esperdigolat municipi l'ajuntament ha tingut a bé de col·locar, en el costerut camí d'ascens fins a l'església, tot un seguit de versets del gran poeta de Lleida. Als peus del campanar barroc de l'església parroquial, i amb un fred intens al cementiri, els nonagenaris Victor Torres (germà petit del poeta i exdiputat al Parlament de Catalunya) i Júlia Corominas (la filla de Pere Corominas, companya d'estudis de qui en Màrius s'enamorà l'any 1932 i a qui dedicà el poema "Fidelitat") dipositaren un ram de flors a la tomba del "poeta de la nova Catalunya". Enmig d'un també intens silenci, tan sols trencat per les campanades de les dotze del migdia, es feien ben vives les paraules de Màrius Torres: "... i això és la mort: tancar els ulls, escoltar el silenci de quan la música comença".

La commemoració s'acabà a l'interior, força més càlid, de l'església parroquial. Plena de gom a gom, durant una hora i mitja se succeïren els parlaments, els poemes i les cançons de cantautor sobre alguns poemes; alguns dels participants a l'acte s'havien desplaçat des del País Valencià.

Cal felicitar els organitzadors d'aquest acte, per tal com poques commemoracions com aquesta ens acosten més a la plenitud nacional. Fer memòria del nostre poeta de l'esperança és tota una manifestació de gratitud; i també, segons com, una tranquil·la subversió a l'actual oferta cultural catalana, massa vegades pobra de sentit i contingut. ●

# INCANSABLE I LÚCID

Albert Balcells

Aquest article va sortir publicat  
a l'Avui del dia 10-2-2003

Em donen la notícia de la mort del pare Batllori. Són dos quarts de deu de la nit. Feia només vuit dies que jo havia estat parlant amb ell a la seva cambra del centre Borja de Sant Cugat. La seva conversa era tan vivaç com sempre. La seva lucidesa, la usual. Després de més de dues hores de xerrada interessantíssima, durant la qual, com de costum, vaig prendre alguna nota, Miquel Batllori va anar a sopar. No va voler ajudar-se amb la barana del passadís i va anar tot dret, digne, i polític com sempre, ajudat només pel seu bastó. Gran privilegi és haver pogut treballar fins al darrer moment, haver conservat la seva intel·ligència excepcional fins al darrer dia. Quan em vaig acomiadar d'ell, no imaginava que era la darrera vegada que parlàvem, tal era el seu bon aspecte malgrat els 93 anys. Parlava amb la ironia acostumada dels molts honors rebuts, tots ells més que merescuts.

Personalment, li agrairé sempre l'ajuda generosa i desinteressada que em va prestar fa anys. La historiografia dels Països Catalans resta en deute amb ell pel seu treball incansable, per la penetració amb què ha aprofundit els grans temes que ha estudiat: des de Ramon Llull i Arnau de Vilanova fins al cardenal Vidal i Barraquer i les relacions Església-Estat durant la Segona República, passant pel papa Borja Alexandre VI, per Baltasar Gracián i el Barroc, i pels jesuïtes exiliats d'Espanya i d'Amèrica en el segle XVIII. Ha estat el darrer historiador capaç d'abordar èpoques i temes tan diversos amb la mateixa erudició, el mateix rigor meto-



dològic i la mateixa profunditat d'interpretació derivada de la seva saviesa i de les seves qualitats humanes personals.

Per parlar de tots els temes tractats per Miquel Batllori, calgué el concurs de set especialistes en cadascun dels camps a les jornades científiques que li dedicà l'Institut d'Estudis Catalans el març del 1997. El fil conductor de la seva tasca incansable d'historiador és la continuïtat sense interrupció de la cultura en llengua catalana des del segle XIII fins avui i de la seva interrelació amb la cultura europea. L'única Unió Europea vàlida i viable era per Miquel Batllori la de l'Europa dels pobles en lloc de l'Europa dels Estats. Pocs catalans tan autènticament universals com ell, pocs religiosos tan liberals, pocs intel·lectuals tan exempts de pedanteria. Sense la seva obra, la història de la cultura catalana no seria la mateixa. ●

# Notícia de Cinema

## CHE ORA É (¿QUÉ HORA ES?)

Manfred Díaz

El director Ettore Scola (1931) no necessita gaires presentacions ja que és a hores d'ara un dels grans directors europeus. Va entrar al cinema als anys 50 escrivint guions per a Totó, i pels directors Antonio Pietrangeli o Dino Rissi, entre altres, fins esdevenir un dels guionistes de més anomenada de la comèdia italiana. Al 1964 es va estrenar com a director i des de llavors ha dirigit 27 pel·lícules entre les que destaquen *C'era vamo tanto amati* (1974), *Una giornata particolare* (1977), *La terrazza* (1979), *La nuit de Varennes* (1981), *Maccheroni* (1985) o *Il viaggio di Capitan Fracassa* (1990), *Romanzo di un giovane povero* (1995) i l'última que s'ha estrenat al nostre país, *Concorrenza sleale* (2001).

La pel·lícula que us proposo revisar, *Che ora é* (1989), no es una pel·lícula experimental, ni especialment novençana, ni va guanyar premis importants, ni va tenir un gran èxit de públic. És però una pel·lícula que recordo d'una manera especial des que la vaig veure per primer cop al cinema Verdi del barri de Gràcia, on es va estrenar amb 6

anys de retard. Vista avui, al cap dels anys, segueix tenint el mateix encant, tot i que es fa difícil saber del cert què és el que em captiva. Serà el seu to irònic i tristot, com el rostre dels seus dos protagonistes? O la mirada poètica amb què ens introdueix en la vida d'una petita ciutat, Civitavecchia, de carrers tranquils recent ploguts?

La pel·lícula narra la llarga conversa entre un jove i el seu pare que el va a veure a la ciutat on fa el servei militar. El pare (Marcello Mastroiani) es un advocat inquiet i vividor, que ha aconseguit una bona posició social a Roma i que ja a la seixantena intenta recuperar les relacions amb el seu fill que ha desatès durant massa temps. El fill (Massimo Troisi) es un jove tranquil que havent acabat la carrera de lletres busca fer-se un lloc en la vida, al marge de la seva família. Ambós passaran un dia sencer passejant per la ciutat intentant reduir la distància que els separa.

Ettore Scola és mestre en transitar la fina línia fronterera que separa les raons psicològiques de les raons sociològiques, i aconsegueix crear uns personatges que sense perdre ni una mica de guix i autenticitat, esdevenen paradigmàtics d'una situació històrica. Marcello, el

pare, es un home d'idees clares fruit d'una generació d'italians marcats per la guerra, que disfruten avui del país que han sabut construir, amb totes les seves virtuts, però també amb els seus defectes. Michele, al contrari, és el fill que dubta, que desconfia de les grans ideologies i de l'eficàcia de l'acció política. Sense ambicions personals de cap tipus sinó viure al moment, la seva acció es centrarà en les relacions d'amistat amb la gent que l'envolta, fins a esdevenir un referent en la petita comunitat de pescadors de Civitavecchia. Michele crec que és un reflex de les inquietuts d'un ampli sector de joves d'avui, molt conscients de les contradiccions dels seus pares que, en nom del progrés i la millora de la societat, han buscat el triomf social i econòmic, deixant en un segon terme les relacions amb la gent que tenien més a prop.

Ens trobem davant d'una obra de maduresa d'un gran autor que coneix perfectament els mecanismes de la comèdia. Els seus dos punts forts son el guió i la direcció d'actors. Mastroiani i Troisi era la segona vegada que treballaven junts sota la direcció d'Ettore Scola (l'any abans varen protagonitzar *Splendor*), i Mastroiani va fer un total de 9 pel·lícules del director, entre les

quals hi ha les més reixides (el recordeu amb la Sophia Loren a *Una giornata particolare?*). Els dos actors, mestres com Ettore Scola en l'art de la comedia, saben que en aquesta l'humor i la tragèdia es complementen i es necessiten. Amb ells els petits gestos i detalls (prendre's una grappa, demanar la carta en un restaurant o jugar una partida de billar), són un autèntic espectacle on es transparenten els desitjos i les frustracions, els seus anhels i les seves pors.

La major part dels crítics han qualificat aquesta pel·lícula de mínima, i crec que l'encerten. Els eixos principals entre els quals es mou ja estan dits: dos personatges, un escenari i un diàleg sucós. I encara sembla que a Scola li sobren elements per aprofundir en temes com la família, del pas del temps, i fer una mirada lúcida i compromesa envers la seva societat. *Che ora é?* té una estructura clàssica, podria ser una bona obra de teatre si no fos pel fet que Scola destila cinema per totes bandes i no defuig cap dels recursos pròpiament cinematogràfics: un acuradíssim treball fotogràfic, de direcció de càmera i un excel·lent muntatge. Això sí, utilitza aquests recursos amb una economia de mitjans i un rigor que voldrien molts dels cineastes que filmen avui, que de

tant farciment i moviments de càmera sovint els ballen les pel·lícules.

Mostra d'aquest domini del mitjà és l'excel·lent fotografia de Luciano Tovoli. Els subtils canvis de llum que s'esdevenen al llarg del dia als diferents escenaris de la ciutat, es converteixen en un element actiu de la pel·lícula, quasi un actor més que subratlla i pauta l'estat d'ànim dels personatges: al principi de la pel·lícula la llum del matí feridora i directa sembla anunciar les expectatives de la trobada després d'un xàfec nocturn. El dia avança sota un ressol que no acaba d'escampar els núvols. Després de dinar la tarda esdevé brillant i càlida fins a esclatar en els últims raigs de sol al parc d'atraccions. També hi ha el pis de l'amiga de Michele, d'una lluminositat blanca de puresa i transparència. I la foscor quasi simbòlica del cinema on la comunicació entre els dos personatges es torna patètica i crua. Instal·lats en les ombres del capvespre, pare i fill s'encaminen al bar de'n Pietro, que apareix al final del carrer com un far en la nit. És el lloc de trobada dels mariners amics de'n Michele i on aquest ha decidit fer la seva vida (significativament enroscarà la bombeta del porxo a l'entrar). Després altre cop els carrerons i finament el tren, on ens deixarà

la pel·lícula pare i fill mirant-se callats sota una llum de neó anònima i freda però més habitable que la foscor de la nit.

*Che ora é?* és d'aquelles pel·lícules que et deixen un estat d'ànim especial. En ella Ettore Scola ens parla de tu a tu amb franquesa, directament a la intel·ligència i a la emoció, tractant el públic de manera adulta. Sap com ningú endinsar-se pels camins de la intimitat, de les coses que generalment no s'expliquen. I posa així un granet de sorra perquè algun dia, segurament gràcies a la literatura i al cinema, poguem escriure la història íntima dels pobles, la història no només dels grans esdeveniments col·lectius o dels processos econòmics, sinó de la percepció que la gent té de la seva vida i del seu temps construït de les petites derrotes i victòries quotidianes.

Fitxa tècnica:

**Director:** Ettore Scola

**Guionistes:** Ettore Scola, Beatrice Ravaglioli

**Fotografia:** Luciano Tovoli

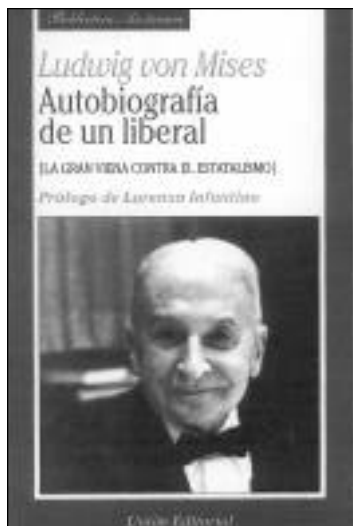
**Música:** Armando Trovatioli

**Repartiment:** Marcello Ridolfi, Marcello Mastroianni, Michele Ridolfi, Massimo Troisi, Loredana, Anne Parillaud

**Nació:** Itàlia-França

**Any:** 1989

# Notícia de llibres



## Autobiografía de un liberal

Ludwig von Mises  
Unión Editorial,  
Madrid, 2001.

Ludwig von Mises (1881-1973) és el principal representant de la tercera generació de l'Escola Austríaca d'Economia. Nascut en una família d'origen jueu a Lemberg, a la fronterera regió de Galitzia de l'imperi austro-hongarès (avui ciutat de Lvov, Ucraïna), es doctorà en Dret a Viena el 1906. A partir d'aquest any, i amb l'excepció dels anys de la Gran Guerra en què participà, Mises fou un dels més destacats assistents del seminari d'economia d'Eugen Böhm-Bawerk (al qual hi assistia un també un jove Joseph Schumpeter, que esdevindria amb el temps un dels principals

referents de la social democràcia europea). Böhm-Bawerk fou un excel·lent ministre d'Hisenda de l'imperi a cavall dels dos segles, aconseguint equilibris pressupostaris i manteniments de paritats monetàries en uns entorns econòmics molt complicats.

Després de 20 anys de ser professor associat a la Universitat de Viena (calia tenir carnet de partit per a esdevenir professor titular), Mises acceptà la invitació d'ensenyar economia a Ginebra l'any 1934, de la qual en fugí cap als EUA l'any 1940 (per tal de no crear problemes al govern suís davant les pressions creixents dels nazis). A Viena, però, tot i ser només un professor associat, Mises hi dirigí a partir de 1919 el seu propi seminari d'economia, al qual hi assistí progressivament un nombrós i selecte grup d'economistes, d'entre els que n'acabà destacant Friedrich von Hayek. Hayek va escriure "Camí de Servitud" l'any 1944, del qual se n'han venut milions d'exemplars a tot el món, i va aconseguir el premi Nobel d'economia l'any 1974 (l'any 1919 el jove Hayek que tornava de la guerra abandonà el seu filosocialisme fabià en entrar en contacte amb Mises, esdevenint amb el temps el seu principal deixeble, divulgador i continuador).

El seminari de Mises acabà adquirint renom internacional, fins al punt que hi assistien economistes anglesos i nord-americans que es desplaçaven a Viena especialment per a l'ocasió (Lionel Robbins, entre d'altres: així nasqueren, per exemple, els contactes que havien de dur Hayek als anys 30 a la London School of Economics). Acabada la segona guerra mundial, Mises reinicià a la Universitat de Nova York el seu seminari, que mantingué una notable influència en el país que l'acollí. L'any 1973 Mises hi morí després d'haver publicat 22 llibres i centenars d'articles i monografies d'economia: el premi Nobel d'economia Milton Friedman, un economista positivista de l'Escola de Chicago (gens sospitós, per tant, de simpatia amb les posicions teòriques de Mises), es referí a ell l'any 1973 com "un dels més grans economistes de tots els temps".

De la seva autobiografia són molt interessants les reflexions que realitza Mises al voltant de "l'ambient intel·lectual propici", en relació a les conquestes dels genis de la ciència: tot i que sovint s'acostuma d'associar els avenços científics a un favorable ambient cultural i universitari, Mises presenta la Viena de finals del segle XIX com un

“veritable desert intel·lectual”, en el context d’una universitat decadent i burocratitzada. Segons explica Mises, prohoms austríacs de l’època com Bolzano, Mendel, Freud i Menger (considerat l’iniciador de l’Escola Austríaca a partir de la publicació dels “Principis d’Economia” l’any 1871) van treballar i desenvolupar les seves recerques en la més completa soledat intel·lectual. En aquest sentit, per exemple, Mises esmenta com tothom va riure a la universitat quan Freud va presentar els seus primers resultats.

Tot i que pugui semblar que Mises només va exercir una activitat teòrica i científica, també desenvolupà una extraordinària influència pràctica i política, exercint una gran influència al seu país gràcies a què des de 1909 a 1934 va dirigir la Cambra de Comerç de Viena. A ell ja se li atribueix, per exemple, la decisió d’intervenció sobre el líder bolxevic Otto Bauer, que serví per a anul·lar l’any 1919 les pulsions revolucionàries que dominaven els carrers de Viena.

Tanmateix, la influència de Mises va ser decisiva per a evitar que la hiperinflació alemanya de 1922-1923 s’encomanés a Àustria, a més d’intervenir encertadament en el sector bancari austríac per tal d’impedir la

seva fallida als anys vint. Tot i això, però, Mises afirma en la seva autobiografia haver estat sempre conscient de que no s’aconseguiria evitar la fallida econòmica i el col·lapse bancari del país: es proposava tant sols d’ajornar-lo, i de fet es va aconseguir que l’economia austríaca resistís ben bé fins a l’ensulsiada de 1929. En aquest sentit, Mises afirma haver tingut en aquest període la plena consciència de que, tot i treballar amb l’esperança de ser un reformador, seria tan sols un historiador de la decadència d’una gran civilització.

Per tal de fer front al que ell anomena “pessimisme il·lustrat de la desesperació” dels anys vint, en relació a l’èxit dels esforços per a salvar l’economia austríaca i la civilització europea d’una nova guerra que s’intuïa encara pitjor que l’anterior (pessimisme que s’anava escampant progressivament en les intel·ligències més clarividents i en els esperits més lúcids), Mises mantingué sempre com a màxima vital el següent vers de Virgili: “No cedeixis al mal, sinó lluita contra ell amb un major coratge encara”. Així, Mises escriu que va viure i lluitar decididament tota la seva vida d’aquesta manera contra una catàstrofe inevitable (fet que, d’altra banda, és

tota una qüestió de temperament), per tal com en els moments més tètrics de la primera guerra mundial sempre li havia anat bé: l’autor es refereix a les diverses situacions de màxim perill que va viure en combat, davant de les quals moltes vegades no hi havia cap possibilitat de sortida racional.

D’altra banda, de l’autobiografia de Mises són molt actuals les reflexions per a defensar la viabilitat econòmica de les nacions petites: en tant que partidari de la independència de la petita Àustria, i tot enfrontant-se als partidaris de l’Anschluss (annexió a l’Alemanya pro-nazi), Mises argumenta que la petita dimensió de l’Estat ha estat en la majoria de casos històrics directament relacionada amb la seva eficiència. En aquest context, Mises exposa raonadament com només el poble austríac a Europa va oposar una seriosa resistència a Hitler entre 1933 i 1938: tant sols quan va ser abandonada per tots, Àustria va haver de capitular (i aquí Mises critica implacablement tant la feblesa acomplexada de França com la incorregible desconfiança britànica).

En aquest context, i sense sospitar que vuitanta anys després aquest seria un tema de debat plenament actual i vigent a la

Unió Europea, l'autor fa un elogi de la plurinacionalitat de l'imperi austro-hongarès, per tal com obligava constantment la seva Administració a mirar de maximitzar l'eficiència de la seva gestió: calia mirar de cercar continuament en les polítiques econòmiques que la millora d'una de les nacions no suposés l'empitjorament de les altres. Aquesta teòrica "feblesa" de l'Estat, al qual el principi de la nacionalitat havia privat de tota legitimació ideològica, per a Mises representava una gran virtut: l'Estat resultant era "incapaç de resistir altes dosis de mal govern econòmic i polític, que altres Estats més centralitzats com ara el francès sí que podien suportar". No és aquest, doncs, el camí de l'eficiència a seguir en el procés de la construcció europea?

Mises clou la seva autobiografia amb una reflexió al voltant de la condició humana. Així, la història mostra repetidament que a períodes de meravelloses conquestes intel·lectuals han succeït períodes de decadència. Mai no se sap si la propera generació donarà homes capaços de seguir el camí gloriós del passat, per tal com no se sap res sobre les condicions biològiques que permeten de donar a un home un pas endavant en

la via del progrés intel·lectual (no es pot excloure que hi pugui haver límits a la superació intel·lectual de l'home). I tampoc no se sap si en aquesta superació hi ha un punt més enllà del qual les minories cultes ja no podran convèncer les masses menys formades perquè les segueixin. Mises dedueix d'aquestes premisses que el deure d'un pioner és dur a terme tot allò que les seves facultats li permetin de realitzar per fer avançar la ciència, però el pioner no té l'obligació de propagar les seves pròpies idees (i menys encara de fer servir mètodes discutibles per a fer-les acceptar per la gent): "Els governs, els partits, els grups de pressió i els buròcrates que gestionen l'educació pública pensen que poden eludir les inevitables conseqüències de les mesures inadequades i ineficients, silenciant els economistes independents que les denuncien... i malgrat tot, encara que a ningú se li permeti de pronunciar-la, la veritat roman i produeix els seus efectes".

*Ramon Tremosa i Balcells*



## El sistema de mercado: Qué es, cómo funciona y cómo entenderlo

*Charles E. Lindblom*  
**Alianza Editorial, 2002.**

Charles Lindblom és professor emèrit d'Economia i Ciència Política a la Universitat de Yale, és doctor en Economia per la Universitat de Chicago i ha estat president de l'Associació Americana de Ciència Política. L'obra del professor Lindblom té la virtut, en primer lloc, d'aportar al gran públic una visió del sistema de mercat exempta de tecnicismes i totalment apta per a neòfits. La visió que aporta és especialment interessant pel seu caràcter integrador de la perspectiva econòmica, però també política i sociològica, del sistema

de mercat. Aquest abordatge ampli permet que tots, neòfits i experts, hi puguin trobar punts de dissentiment i controvèrsia. És remarcable el to desapassionat amb què aquest doctor per la Universitat de Chicago contraposa virtuts i defectes d'aquest sistema, el de mercat, que ell proposa com el menys dolent.

El llibre s'estructura en tres parts: com funciona el sistema de mercat; com entendre aquest sistema; i quines alternatives hi ha al sistema de mercat. En la primera part el mercat es presenta com un gran mecanisme coordinador. Aquesta és la funció que s'assigna al sistema, en clara contraposició a la de planificador, que l'autor aborda en la tercera part de l'obra. Es tracta, a més, d'una coordinació basada en l'ajust mutu que produeix, entre altres, la descentralització i atomització de les decisions. Aquesta atomització de les decisions té molt a veure amb la concepció que Lindblom té del sistema de mercat com el menys dolent i el més relacionable amb la democràcia, relació de la que ens parla en els darrers capítols de la segona part. Per a tots dos, la democràcia i el sistema de mercat, les grans empreses són elements a vigilar de prop. És en relació a les grans corporacions on l'obra de Lindblom aporta

elements suggerents, per als qui ja de bon inici coincideixen en què és el de mercat el sistema menys dolent. Serveixi com a exemple els termes amb els quals s'hi refereix, com ara "isletes de jerarquia en el mar del mercado". El govern de les grans corporacions és una qüestió de rabiosa actualitat que l'autor aborda no només en relació a la transparència de la seva comptabilitat, sinó també pel què fa a la utilització dels recursos de l'empresa per part de la direcció en accions filantròpiques o influent en la política.

L'abast de l'àmbit del sistema de mercat és un dels aspectes on l'autor considera que és més freqüent l'error per reducció. Considerar que el sistema té a veure només amb l'economia és presumir que les lògiques que mouen els individus dins del sistema de mercat són diferents de les que regeixen en la societat o en la política. Segons l'autor, les activitats humanes no són classificables per compartiments estancs, segons pertanyin a activitats econòmiques, socials o polítiques. L'individu persegueix satisfer diferents necessitats, materials i immaterials, i el sistema de mercat és bàsicament un sistema de coordinació basat en l'ajust mutu per a satisfer-les col·lectivament.

És el mercat un sistema totalment eficient i perfecte? En absolut. Lindblom comença exposant en la segona part els àmbits en el qual el sistema és ineficient per a cobrir les necessitats col·lectives i que fan necessari l'estat regulador. Assenyala en primer lloc les externalitats: efectes negatius de l'activitat econòmica assumits o amb impacte a l'exterior que l'empresa, maximitzant el benefici, no assumeix com a cost. Aquesta sola ineficiència justifica ja d'entrada la necessitat de regular el sistema de mercat. L'autor n'assenyala d'altres, com el final de les transaccions entre agents que per ajust mutu s'han coordinat durant un temps i que el regulador ha de vetllar per a minimitzar els danys a una de les parts en finalitzar la transacció i iniciar-ne un altra. Serveixi d'exemple el mercat laboral o de l'habitatge.

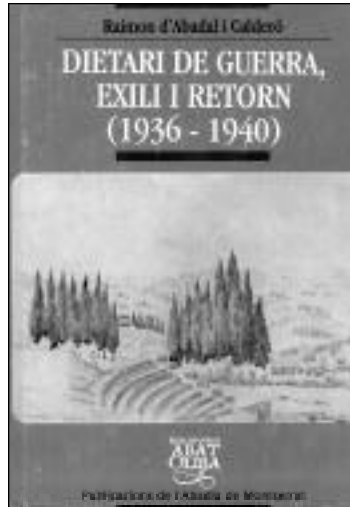
Es particularment interessant la relació d'elits i masses, elits que sovint es confonen per ostentar simultàniament o alternativa el poder en l'empresa i en la política, establint un flux retroalimentat de suport mutu que ell anomena circularitat política.

En la darrera part del llibre, l'autor es qüestiona la possibilitat d'alternativa al sistema de mercat; aquesta és, de fet, una pregunta que s'endevina contestada d'avant mà quan el lector arriba a

aquesta part, tot i que l'autor s'esforça, però, en argumentar-ho. Descarta d'entrada qualsevol alternativa que no es basi en la utilització del diner, dels preus, de l'elecció dels consumidors, de l'elecció ocupacional dels treballadors i altres mecanismes mercantils. En què diferiria un sistema alternatiu que amb les eines anteriors no fos el sistema de mercat? Essencialment, en una funció de planificació que substituiria l'essència del paper de coordinador per ajust mutu, que és el sistema de mercat. El "planificador" del mercat són els empresaris que responen a uns preus eficients (amb les limitacions a l'eficiència vista en capítols anteriors). En qualsevol altre sistema alternatiu és inevitable la funció del planificador, que per a Lindsblom s'esdevé necessàriament en una estructura jerarquitzada per a la presa de decisions que pot atendre altres principis, però no pas donar resposta als desigs i necessitats del conjunt organitzat de la societat.

El text acaba explicitant la síntesi d'economia, política i societat que guia tot el discurs de Lindsblom al llarg del llibre: "El sistema de mercat només es pot entendre com una gran part de l'estructura i vida de la societat, els efectes de la qual la impregnen tota ella".

*Albert Gendrau*



## Diari de guerra, exili i retorn

*Ramon d'Abadal  
i Calderó*

**Publicacions de l'Abadia de Montserrat  
Barcelona, 2001.**

Heus aquí un d'aquells llibres que seran fonamentals en el moment que s'emprenqui seriosament la tasca de fer la història dels nostres anys 30 i 40 del segle passat.

Cal alinear-lo amb les cartes a Màrius Torres, el dietari d'en Soldevila, els articles d'en Rovira i Virgili, els articles de l'Ametlla, el diari de guerra del dr. Tarrés, les correspondències de l'època (sense negligir les d'abans del 36, com la de Bofill i Nicolau). I, en un altre registre, amb l'"Hommage to Catalonia" de l'Orwell (que cito en

anglès perquè, com sabeu, la traducció catalana va ser trucada). I tants d'altres documents que es van publicar.

És a dir, és un llibre que forma part d'aquells textos que foren escrits en el moment que es produïen els fets i que per tant no han passat pel cedaç del record i de la influència indefugible que els esdeveniments posteriors exerceixen en totes les "memòries".

Cal felicitar l'autor del llibre, doncs, per haver-nos posat a l'abast aquest dietari, que és un document preciós. I cal felicitar-lo també pels criteris i per la cura que ha tingut de l'edició, i d'una manera especial pel treball exhaustiu, honrat, equànim i imparcial de la introducció a l'obra. És una visió sense rerefons que fa pensar que comença a ésser possible, quan passem a segon pla les generacions que, havent viscut l'època o les seves més directes conseqüències no podem deixar d'estar molt directament influïts pels esdeveniments, comença a ésser possible, repetixo, intentar veure aquells anys amb ulls que no tinguin res de demagògic ni de maniqueu. Una visió que és indispensable per comprendre el present i endinsar-se correctament en el futur. Tot ben garbe-

llat, és una història a la qual només podran aproximar-se amb plena equanimitat i imparcialitat aquells pels quals ja no sigui memòria.

Dient que es tracta d'un document important, que està molt ben treballat i que conté una introducció valuosa, la recensió d'aquest llibre ja s'ha acabat.

Ara bé, jo no puc estar-me de reflexionar sobre el seu contingut. Però qualsevol comentari sobre el que diu i fa Ramon d'Abadal requereix un altre marc que no és el d'una recensió. Per tant, si Déu vol i la redacció de Relleu hi està d'acord, reservo aquest comentari pel pròxim número de primavera. Des d'ara, però, voldria esbossar-ne els quatre punts sobre els quals desitjaria parlar.

1.- Per què hi ha tant d'interès en esbatanar i enfonsar a so de tabals i platerets unes portes que fa molt de temps que estan obertes? Que la Lliga havia deixat de ser el motor de la catalanitat des del període 1917-1923, és un fet ben conegut per tot català que sàpiga una miqueta d'història. I que concretament en Cambó, des de la creació d'Acció Catalana, no va entendre ja mai més res del que passava i en política no va tocar mai més ni quarts ni hores (en política, repeteixo,

en-política, però mai va deixar de ser un patriota català, com ha vist molt bé l'Heribert Barrera), és quelcom molt clar. Per què insistir-hi tant, doncs?

2.- Aquesta insistència col·labora a què es pugui produir una confusió tan enorme com la del títol de l'obra (que d'altra banda sembla contenir informació molt valuosa) de Rubèn Doll i Petit: "El primer èxode: la fugida d'una classe dirigent l'any 1936". La classe dirigent d'un país és la que governa. I qui governava a Catalunya l'any 1936 era l'esquerra. Governava des de 1931, i la Lliga, i la seva gent, havien deixat de ser una classe dirigent des de l'any 1923 i potser ja alguns anys abans.

3.- La conseqüència de tot això és la de diluir, eludir o simplement ometre la responsabilitat de la classe dirigent (que era la que governava) en el desastre que va començar l'any 1936. "Repartir" responsabilitats és la feina més difícil i delicada d'una història ben feta. Però mai no es farà bé aquesta història si es calla sobre els fets. I el fet absolutament innegable és que el juliol de 1936 a Catalunya governava l'esquerra i va tenir la responsabilitat plena del govern fins els primers dies de maig de

1937, en què *les tropes espanyoles* varen venir de València a posar ordre (i jo, als meus 11 anys, vaig anar a aplaudir-les a la Via Laietana).

4.- Seria totalment injust donar *tota* la responsabilitat, d'acord amb els maniqueïsmes fàcils a la moda, a qui era en aquell moment la classe dirigent. Era una classe dirigent novella, inexperta, sense tradició, on s'havien introduït molts mediocres i algun què altre ambiciós amb pocs escrúpols, una mica embriagada del seu triomf i tot això en una Europa embogida. I a més no s'havia recuperat encara de la pèrdua d'un líder de gran categoria política i un carisma excepcional, Francesc Macià.

És per això que voldria anar una mica més a fons en el meu comentari, que iniciaré si Déu vol amb un text d'Alexandre Galí que remet al fet que ell considera fonamental en la manca de possibilitats reals que la nostra nació arribi a quallar, fet que ja comenta en aquest mateix número de Relleu: les ruptures generacionals.

*Jordi Galí*



## Crítica del intervencionismo

Ludwig von Mises  
**Unión Editorial,**  
**Madrid, 2001.**

Mises escrigué la primera part d'aquest llibre l'any 1929, any en el qual l'intervencionisme de l'Estat en la vida econòmica era el sistema de política econòmica únic i triomfant a tot el món: aquesta "tercera via" intervencionista s'imposava tant a Rússia (que amb la NEP, Nova Política Econòmica, havia ja abandonat en els primers anys vint l'ideal socialista "de cop i volta" en favor d'un socialisme gradual) i Alemanya (que ja començava de rearmar-se i es convertia en una economia cada cop més intervingu-

da), com també als Estats Units i Anglaterra. El llibre, per tant, està escrit en un to punyent i contundent contra l'evolució cap a l'intervencionisme d'aquests dos darrers països en el segle XX, per part d'un autor que ja l'any 1922 en el seu llibre "Socialisme" havia fet una crítica demolidora a l'economia planificada.

L'intervencionisme, segons Mises, pretenia mantenir la propietat privada dels mitjans de producció, al mateix temps que la regulava per mitjà de normes imperatives i de prohibicions: es proposava evitar els "excessos" i perills del capitalisme sense renunciar, però, als avantatges d'iniciativa i de laboriositat que el socialisme era incapaç d'oferir. En aquest llibre Mises delimita clarament què entén per intervencionisme amb tot un seguit d'exemples: l'adquisició de llet per part del Govern per a vendre-la a preus polítics, o fins per a repartir-la gratuïtament als pobres, no és intervencionisme; sí que ho seria, però, fixar un preu màxim a la llet. La intervenció és una disposició particular dictada de forma autoritària pel poder públic, mitjançant la qual s'obliga als propietaris dels mitjans de producció a fer servir aquests

mitjans de manera diferent a com els propietaris ho haurien fet sense intervenció.

Mises classifica en dos grups aquestes disposicions intervencionistes: les que afecten la producció i les que afecten els preus. Així, l'autor argumenta i prediu que tant els aranzels (avui, per cert, ben actuals a la Unió Europea en relació als productes agraris africans) com els preus màxims i mínims aconseguiran exactament el contrari del que pretenen: Mises adverteix l'any 1929 que la productivitat dels països intervinguts baixarà, i no pujarà, i que la intervenció de l'Estat en la vida econòmica farà més pobres, i no pas més rics, els ciutadans dels països en qüestió. L'error de l'intervencionisme rau, segons Mises, en la incapacitat d'aconseguir els objectius que l'autoritat s'ha fixat amb la seva intervenció: aquesta, si bé a curt termini pot aconseguir resultats immediats, produeix la majoria de vegades uns "efectes negatius no previstos ni desitjats, la correcció dels quals generarà i exigirà noves i creixents intervencions".

Així, quan l'home del carrer, que no és expert en economia, valora els esdeveniments, l'únic que adverteix és que els "interessats" sempre troben la

manera d'escapolir-se de la llei. D'aquesta manera, s'acaba atribuïnt el mal funcionament del sistema exclusivament al fet que la llei no és capaç d'anar "fins al fons", essent la corrupció la que n'impedeix la seva aplicació: resulta, per tant, que els propis fracassos de la política intervencionista reforcen la convicció que és la propietat privada la que ha de ser controlada per lleis cada vegada més restrictives, quan de la corrupció i de la ineficiència de l'Estat intervencionista en són responsables principalment els polítics i els buròcrates. Per al liberalisme, afirma Mises, les lleis millors han estat sempre "les que ofereixen un marge de maniobra molt estret a la discrecionalitat dels òrgans encarregats d'aplicar-les, per tal de poder així evitar al màxim les arbitrarietats i els abusos; l'Estat modern, en canvi, tracta de potenciar el poder discrecional dels seus òrgans burocràtics i la lliure discreció dels seus funcionaris". I referint-se al burocratisme, Mises afirma que aquest no és un inconvenient derivat d'algun defecte organitzatiu o de la incompetència del seu personal, sinó l'essència mateixa de tota gestió empresarial que no obeeix a criteris de rendibilitat: "quan l'Estat

envaeix el camp de la policia i de l'administració de justícia, el burocratisme esdevé un problema fonamental de l'organització social".

Mises adverteix que el mercat no és perfecte: si tinguéssim el coneixement necessari per a fer-lo perfecte no en tindriem necessitat i no caldria recórrer a aquest imperfecte mecanisme d'ajustament: el mercat tant sols fa possible de substituir una situació de desequilibri per una altra situació de desequilibri, la qual cosa no és una conseqüència directa del mercat, sinó de què cadascun dels participants en el mateix reformula contínuament els seus objectius. El desequilibri neix de la ignorància, de la fallibilitat, de l'escassetat dels recursos materials i de la mutabilitat dels projectes humans. En mobilitzar tots els coneixements dispersos, el mercat mira de resoldre aquest desequilibri, però aquest desequilibri seguirà essent inevitable; i això no és un fracàs del mercat, sinó tan sols "una conseqüència de la nostra condició". I si aquest desequilibri roman tot i la mobilització de coneixements que fa el mercat, "és il·lusori pensar que la intervenció de l'Estat pot millorar aquesta

situació: més aviat l'empitjora, atès que tota intervenció necessita recursos que són extrets via impostos als ciutadans, recursos que els ciutadans haurien pogut fer servir de manera més eficient en el mercat".

D'altra banda, Mises fa un elogi decidit del segle XIX, tot identificant pimerament mercantilisme i intervencionisme i posteriorment escola clàssica i liberalisme econòmic. Segons l'autor, les idees dels economistes clàssics anglesos i escocesos dels segles XVIII-XIX es van convertir en la filosofia dominant de l'Estat i de la societat en aquests dos segles: les seves idees van transformar la societat tradicional en nacions poblades per ciutadans lliures, l'absolutisme regi en govern representatiu i, sobretot, la pobresa suportada per les masses en l'acien règime en el benestar de molts sota el laissez faire capitalista. En aquest sentit, Mises també mira d'analitzar les causes per les quals Alemanya al segle XIX va rebutjar de ple els postulats liberals anglesos i escocesos i es va decantar pel que ell anomena "socialisme de càtedra". L'economista austríac es plany, entre d'altres fets, de que Max Weber morís massa jove: l'estatalisme prussià havia estat la seva fe de

joventut, però Mises argumenta com Weber s'anava acostant, a mesura que es feia gran, al liberalisme, al racionalisme i a l'utilitarisme.

La reacció de l'estatalisme i del socialisme del finals del segle XIX i dels inicis del segle XX amenaçava violentament els fonaments mateixos i el benestar de la civilització occidental. Així, l'any 1925 Mises ja havia predit l'aliança entre l'economia controlada d'Alemanya i la planificació socialista de Rússia, que veia justificanda entre d'altres arguments amb el següent: "no és molt llunyana en el temps l'entesa entre l'antimarxisme alemany i l'ultramarxisme rus atès que tots dos, per a resoldre el problema de les nacionalitats, només coneixen el camí de la violència". I pel que fa a la qüestió nacional alemanya Mises equipara democràcia i autogovern, en defensar que les minories alemanyes del centre d'Europa són les principals interessades en lluitar per la democràcia i la llibertat econòmica: "només l'autogovern pot protegir-los de l'opressió de funcionaris estrangers, que depenen d'altres estats que volen privar-los de la seva identitat; l'intervencionisme estatal és un instrument de discriminació, però

com lluitar-hi en contra si el propi Reich fa exactament el mateix?"

En la conclusió del seu llibre, escrita l'any 1940 als Estats Units, Mises afirma que les victòries de Lenin, Hitler i Mussolini no han estat derrotes del capitalisme, sinó conseqüències inevitables de la política intervencionista dels primers trenta anys del segle XX: així, l'economista austríac conclou textualment que "Lenin va vèncer l'intervencionista Kerenski, Mussolini es va imposar al sindicalisme italià, Hitler va triomfar sobre l'intervencionisme de Weimar i Franco va aconseguir, a Espanya i a Catalunya, imposar-se al sindicalisme anarquista".

L'intervencionisme, creixent per pròpia naturalesa, ha desembocat avui en l'Estat del benestar, que es presenta com la gran conquesta del nostre temps. Resseguint Mises, però, en valorar aquest Estat del benestar caldria tenir en compte també tot allò que l'intervencionisme té de mala assignació de recursos, de costos en termes d'eficàcia, d'impediment a l'expansió del coneixement, de bloqueig a la innovació, de sacrifici de les llibertats individuals i, en termes de cost d'oportunitat, de la riquesa i el

benestar que per causa de l'intervencionisme ha deixat de produir-se. Així, la crítica de l'intervencionisme de Mises és un llibre en alguns aspectes plenament actual i vigent: l'autor va descriure i denunciar fa setanta anys, amb sorprenent clarividència, les inevitables connexions que l'intervencionisme comportaria en termes de corrupció, clientelisme i perversió de la democràcia.

*Ramon Tremosa i Balcells*

# XXIIè Curs d'Estiu

## EUROPA COM A MISSIÓ

2, 3 i 4 de juliol de 2003



**Grup d'Estudis Nacionalistes**

"**Q**uè exigeix Europa als europeus? Obrir aquesta qüestió és tan difícil com urgent. No ens referim a les possibles exigències que d'una manera o un altra les institucions de la Unió Europea demanin dels seus estats membres. Ens referim evidentment als deures que tots els ciutadans europeus tenen per tal de poder gaudir de la seva ciutadania i dels drets corresponents. Però ens volem referir, sobretot, a un sentit de la vida com una missió a complir, de la que convé fer-se'n dignes mitjançant un esforç primerament de formació i després d'aportació a la comunitat d'unes realitzacions."

"La crisi occidental més profunda gira a l'entorn de la fecunditat del tipus d'home que ella genera. Aquest és el problema fonamental de les nostres societats avançades. La persona al no sentir-se lligada amb un passat que continua i amb un futur que espera i del que és responsable, es sent únicament un individu que s'expansiona lliurement sense traves que l'enllacin amb qualsevol cosa que el superi."

Rellu 75.  
Fragments de l'Editorial.

publicitat

