

JOSEP MONSERRAT MOLAS
POMPEU CASANOVAS (eds.)

PENSAMENT I FILOSOFIA
A CATALUNYA
I: 1900-1923

INEHCA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

PENSAMENT I FILOSOFIA
A CATALUNYA
I: 1900-1923

JOSEP MONSERRAT MOLAS
POMPEU CASANOVAS (eds.)

PENSAMENT I FILOSOFIA
A CATALUNYA
I: 1900-1923

INEHCA
SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

© Els autors dels articles, 2003

© INEHCA, 2003

Institut d'Estudis Humanístics Miquel Coll i Alentorn
c/ Mallorca, 162-164, entresol 1a - 08036 Barcelona

Compost i imprès per I. G. Santa Eulàlia
c/ Sant Joan Bosco, 10 - 08187 Santa Eulàlia de Ronçana

ISBN: 84-920881-9-2

Dipòsit Legal: B-52.241-2002

PÒRTIC

El pensament i la filosofia a Catalunya formen part, molt important, de la seva història i, fins i tot, de la identitat de cada un dels catalans. Per això penso que la seva coneixença i la seva difusió són un objectiu no sols valuós, sinó també indefugible per a nosaltres. I en aquest camp és molt el que encara ens queda per fer. Em ve a la memòria la sorpresa que va causar en el Consejo de Universidades el fet que la Universitat Ramon Llull presentés, per a la seva aprovació, un pla d'estudis de la llicenciatura en filosofia que incloïa l'assignatura d'Història de la filosofia catalana, per primera vegada com a obligatòria. Un dels presents, catedràtic d'universitat, incorporat com a membre del Consejo de Universidades en condició de tècnic, va arribar a preguntar, en plena sessió pública, què fariem de les hores restants del curs, que en tenia trenta, un cop haguéssim explicat Ramon Llull. Vaig respondre-li que estava segur que ens faltarien hores per a exposar tants d'altres autors, des d'Arnau de Vilanova o Ramon Sibiuda fins a Balmes, Eugeni d'Ors o Jaume Bofill. El pla d'estudis va ser finalment aprovat pel Consejo, i l'assignatura va ser impartida pel professor Eusebi Colomer, excepcional coneixedor d'aquesta temàtica i molt capaç de fer-la atractiva, amb les seves brillants exposicions. I passà el que ja es podia prevenir, ben a l'inrevés del que suposava el catedràtic del Consejo. Les trenta hores previstes permetien arribar tot just als segles XVI o XVII, i va caldre introduir una segona part, també de trenta hores, sobre la història de la filosofia catalana dels segles XVIII, XIX i XX. Aquesta va ser impartida pels professors Ignasi Roviró i Misericòrdia Anglès, que ara, des de la mort del Pare Colomer, es fan càrrec de tota la matèria.

Conèixer i estimar Catalunya va ser un dels grans ideals que ompliren la vida de Miquel Coll i Alentorn. És ben sabut que, durant més de quaranta anys, va donar lliçons d'Història de Catalunya, no sols a Barcelona sinó també a d'altres poblacions. Ens plau molt, doncs, haver pogut oferir, a l'Institut que porta el seu nom, aquests cursos sobre el pensament i la filosofia a Catalunya al llarg del segle XX. I veiem amb goig que se'n puguin publicar les conferències, per tal d'assegurar-ne una major difusió. El nostre agraïment vol arribar a cada un dels ponents, en especial al nostre estimat Pare Miquel Batllori, als organitzadors principals, els professors Josep Monserrat i Pompeu Casanovas, i també al Departament de Ciència Política i Dret Públic de la Universitat Autònoma de Barcelona, i a la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, per la seva valuosa col·laboració.

JOSEP M. COLL

PRESIDENT DE L'INEHCA

*En la darrera fase de preparació del llibre ens
ha sorprès la mort del P. Miquel Batllori.
A ell, doncs, volem dedicar aquest volum.*

PRESENTACIÓ

Aquest és el primer volum d'una sèrie de tres llibres que tracten de la història intel·lectual a Catalunya. L'establiment d'un camp, domini o àmbit de recerca dedicat a la història de la filosofia contemporània catalana és, simplement, fer possible l'organització necessària per tal que el contacte professional i el diàleg entre els estudiosos d'aquesta matèria es doni en unes condicions mínimes de normalitat. No pretendre, d'entrada, tancar i acotar l'espai és només una mesura de prudència: els resultats fins ara obtinguts, les descobertes recents de personatges i obres oblidats, la conceptualització de la tasca empresa, la vacil·lació inherent al que sigui filosofia, suggereixen parlar més aviat d'*història intel·lectual*. No acotar, d'entrada, l'espai de l'àmbit ens obliga, tanmateix, a revisar el que s'ha fet fins ara, agraïnt tots els esforços que s'han realitzat. Permetre que tota la informació estigui a l'abast dels investigadors és una condició necessària, no encara suficient, per a l'establiment del domini de recerca que pretenem.

La tradició intel·lectual pròpia no és, ni de bon tros, l'única tradició de la reflexió filosòfica contemporània catalana. Resulta ser, però, la tradició més malmesa, i, per això, mereix una dedicació especial. No descobrim res si ara recordem que la precarietat material, física, de conservació d'aquest llegat és preocupant. Qualsevol cultura normalitzada té presents els seus propis antecedents a l'hora d'establir els passos a seguir en el seu desplegament, i és del diàleg crític amb aquests antecedents que poden néixer vertaderes novetats. Les circumstàncies de la nostra història recent han impedit aquesta normalitat. Aquest àmbit o domini cal que es doti dels instruments necessaris: publicacions periòdiques, obres de referència, canals de comunicació, bases de dades, arxius documentals i bibliogràfics d'accés públic. Esperem obtenir alguns resultats de les iniciatives fins ara empreses.

D'entre els diferents projectes anunciats amb la voluntat de creació d'un àmbit de recerca, el primer que ha aconseguit resultats ha estat el cicle de conferències sobre "Pensament i Filosofia a Catalunya". Dividit en tres cursos (1900-1923, 1924-1939, 1940-1975), en presentem ara els textos del primer celebrat entre el 25 d'febrer i l'1 de març de 2002. La fórmula no és original, i hi ha antecedents que

cal tenir presents també: entre d'altres, el cicle del seminari promogut pels Consells Populars de Cultura Catalana¹, el cicle de la Fundació ACTA-Societat Catalana de Filosofia², el cicle de conferències del Liceu Joan Maragall³, el IV Cicle Aranguren patrocinat per la Fundació Caixa de Sabadell⁴ i l'Ajuntament de la ciutat, etc. En cert sentit, el resultat ara obtingut n'és parell: bons especialistes en les temàtiques ens presenten el resultat de la seva recerca o de la seva reflexió sobre l'autor proposat. D'aquesta manera, engruixim les referències bibliogràfiques sobre determinats autors, i fins i tot gairebé n'inaugurem algunes.

Malgrat el seu abast limitat, aquest cicle de conferències, del qual presentem els textos en aquesta edició, ha esdevingut, també, l'oportunitat d'identificar, localitzar i relacionar les persones interessades en el tema i assentar les bases d'una xarxa de recerca dotada dels instruments necessaris. Els cursos han servit, també, a un projecte que va més enllà de la seva concreció.

Cal, doncs, agrair a l'INSTITUT D'ESTUDIS HUMANÍSTICS MIQUEL COLL I ALENTORN la generositat amb què ha acollit aquests cicles de conferències i la coresponsabilitat de la seva publicació. Amb el patrocini d'aquests cursos, es fa memòria de les facetes, tan unides, d'historiador i de catalanitat del nom que honoren, a les quals cal afegir la dedicació a la filosofia de l'actual president. Tot ha contribuït a l'acolliment d'unes activitats que s'entenen des d'una voluntat de normalització de la vida cultural. També hem d'agrair la col·laboració del Departament de Ciència Política i Dret Públic de la Universitat Autònoma de Barcelona, i de la Societat Catalana de Filosofia, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, coresponsable de la publicació.

La selecció dels autors estudiats i dels col·laboradors no va tenir la intenció de ser ni exhaustiva ni normativa. La intenció era, en el marc formal preestablert d'un cicle de deu conferències, la de mostrar, intuïtivament, una imatge del període, barrejant, fins a cert punt de manera dislocada, autors de diferent qualitat, especialització, tendència i ressò públic. Autors gairebé desconeguts, autors inevitables, algunes relacions més o menys forçades no són sinó el resultat de voler

-
1. R. ALCOBERRO, *et alii*, *El pensament a Catalunya (1)*, Barcelona: El Llamp, 1987.
 2. À. CASTIÑEIRA (ed.), *La filosofia a Catalunya durant la transició (1975-1985)*, Barcelona: Acta/Quaderns, 1989.
 3. *Lectura de filòsofs catalans del segle XX*, número monogràfic de *Revista de l'Acadèmia de Filosofia. Liceu Joan Maragall*, Barcelona: PPU, 1995.
 4. P. CASANOVAS (ed.), *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell, 2001.

mostrar que hi ha encara molt per fer en aquest àmbit. Els diferents estils i atansaments de les aportacions realitzades pels professors convidats ens parlen, també, de com pot ser de rica la recerca a realitzar i arriben a mostrar la necessitat encara d'establir, en alguns casos, els més elementals instruments de treball.

En el text presentem els textos segons l'ordre cronològic dels autors estudiats. Començar amb Josep Torras i Bages (1846-1916) no fa sinó insistir en la decisiva influència que sobre la filosofia, l'estètica i la política (conservadores) tindrà el seu neotomisme passat per Balmes. La formació jurídica del Dr. Joan Lluís Pérez Francesch, de la Universitat Autònoma de Barcelona, posa l'accent sobretot en l'aspecte de les nocions polítiques del bisbe Torras.

La figura del biòleg i filòsof Ramon Turró (1854-1926) cobreix una de les aportacions acadèmiques més solvents en el camp científic, en la seva reflexió epistemològica i la seva derivació crítica. El Dr. Salvi Turró, de la Universitat de Barcelona, emfasitza en la seva conferència precisament en la concepció "crítica" del pensament de Ramon Turró proposant-ne una nova valoració.

També resulta innovadora l'aportació que Antoni Mora fa del pensament de Joan Maragall (1860-1911), sobretot en la clau poètica i política del «desempament».

Cal agrair especialment l'aportació del P. Miquel Batllori. Té la peculiaritat de tractar de dos personatges, als quals ja havia dedicat importants estudis, i que en el text que presenta s'il·luminen recíprocament: Ignasi Casanovas (1872-1936) i Frederic Clascar (1873-1919). Amb aquesta reflexió s'emfasitzava el bon nivell assolit per la historiografia i recuperació del pensament del set-cents i vuit-cents a Catalunya.

Per altra banda, el Dr. Isidre Molas, de la Universitat Autònoma de Barcelona, en un registre ben diferent, ens situa l'aportació de Gabriel Alomar (1873-1941) en la cristallització del pensament polític del socialisme.

També presenta una aportació historiogràfica i d'edició de textos interessant la figura de Salvador Galmés (1876-1951), un dels representants dels estudis llatins; és aquest l'aspecte més rellevant estudiat per la Dra. Misericòrdia Anglès, de la Universitat Ramon Llull.

Des d'aquesta òptica dels estudis d'història de la filosofia podria valorar-se, sobretot, el treball de Tomàs Carreras Artau (1879-1954) en el camp concret de la història de la filosofia medieval, tal com ens el presenta Manuel Satué, de la Societat Catalana de Filosofia.

Una lectura molt suggerent d'Eugeni d'Ors (1881-1954) és la que ens presenta la Dra. Mercè Rius, de la Universitat Autònoma de Bar-

celona, en el seu «Eugeni d'Ors i el pecat en el món físic» tenint en compte que considera instruïbles filosofia i política..

El volum es clou amb el text dedicat a Alexandre Galí (1886-1969). Tot i que cronològicament hauria d'anar en el segon volum d'aquesta sèrie, el tractament que en fa el seu fill, Jordi Galí, de la Societat Catalana de Pedagogia, emfasitza el paper d'Alexandre Galí com a historiador de la cultura catalana del primer terç del segle vint, i mostra com apareixen estudiats els aspectes més fonamentals de l'empresa cultural del catalanisme polític en la seva magna *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936)*.

Aquest volum que ara publiquem vol ser un pas més en defugir les dues anomalies pròpies de la nostra situació “discreta” i “d’una certa normalitat”, o “normalització relativa”, de què parla el professor Pere Lluís Font en la més recent visió de conjunt del panorama filosòfic del segle xx⁵ —l’anomalia del sucursalisme i l’anomalia de la recepció del pensament contemporani sense fer referència a la filosofia catalana de preguerra. Els tres cicles de conferències de l'INEHCA pretenen sumar-se als destacats esforços realitzats per combatre aquestes anomalies⁶, i han volgut servir d’ocasió per crear una xarxa temàtica sobre la nostra història intel·lectual recent.

JOSEP MONSERRAT MOLAS I POMPEU CASANOVAS

5. P. LLUÍS FONT, *Les idees i els dies. Un segle de filosofia i ciències socials als Països Catalans*, Barcelona: Proa, 2002, pp. 15-60.

6. Ens remetem al text de Pere Lluís Font, *supra*, en el qual es recullen en la bibliografia, a més de les obres col·lectives citades anteriorment, les principals aportacions personals a una visió general del pensament contemporani català (Bilbeny, Rius Rubert de Ventós), i els estudis monogràfics indispensables per encarar aquest projecte col·lectiu d'estudi i recerca.

JOSEP TORRAS I BAGES: INTRODUCCIÓ AL SEU PENSAMENT POLÍTIC ¹

JOAN LLUÍS PÉREZ FRANCESCH

I. Notes biogràfiques i contextuals

Una aproximació a la vida i a l'obra de Josep Torras i Bages podria partir d'una compartimentació de la seva trajectòria personal en tres etapes clarament diferenciades. Una fase inicial, o de formació universitària i sacerdotal, que acabaria al voltant del 1886 amb l'aparició del primer article de temàtica catalanista a *La Veu del Montserrat* i que passaria per dates significatives, com la finalització dels seus estudis de Dret i de Filosofia i Lletres (1869), l'ordenació sacerdotal (1871) i la incorporació al «nucli de Vic», quan l'integrisme és un dels corrents dominants en el catolicisme i el tomisme està essent revitalitzat a partir de les directrius papals.

Una segona etapa abraçaria els anys 1886-1899. Torras s'enquadra dins una estratègia d'una part de l'Església catòlica: l'afiliació al catalanisme mitjançant la via de la definició ideològica. Són aquests els anys que ens interessa fer ressaltar i en els quals s'edifica la construcció torrasiana de «la regió». Torras aprofundirà en el tomisme i proposarà superar l'integrisme i el carlisme en el marc d'una interpretació ruralista i tradicionalista de Catalunya matisadament diferent, tot elaborant unes propostes regeneracionistes que s'incorporaren al catalanisme de les darreries del segle XIX.

Una tercera fase de la vida del nostre autor és l'accés a la dignitat episcopal el 1889. Aquest fet, però, no té rellevància per a la seva construcció regionalista. Augmenta, això sí, la seva condició de figura pública respectable, però no innova el seu pensament, sinó que, tal com podem veure en el pròleg que afegí el 1905 a *La Tradició Catalana*

1. El present text és una revisió i adaptació de l'estudi preliminar fet per l'autor en el llibre J. TORRAS I BAGES, *“L'església i el regionalisme” i altres textos (1887-1899)*, Barcelona: Edicions la Magrana/Diputació de Barcelona, 1985.

na, es ratifica en tot el que havia afirmat fins aleshores². Ara elaborarà pastorals, algunes de les quals podem considerar corol·laris temàtics de qüestions ja suscitàdes en l'etapa anterior, però la seva aportació teòrica al que anomenen més endavant «reacció antialmiralliana» resta ja configurada.

1. L'ETAPA DE FORMACIÓ

Josep Torras i Bages va néixer a la casa pairal familiar, el mas Gomà de Sant Valentí de les Cabanyes (Alt Penedès), el 12 de setembre de 1846, dins d'una família hisendada i marcadament religiosa, de la qual fou el fill baró únic. La seva infantesa transcorregué a Vilanova i la Geltrú i a Vilafranca del Penedès, començant en aquesta població el batxillerat que acabà a Barcelona l'any 1863. A Vilafranca fou deixeble de retòrica de Coll i Vehí, més tard catedràtic a l'Institut de Barcelona. Estudià a la restaurada Universitat d'aquesta capital, i obtingué després el doctorat en Dret i en Filosofia i Lletres amb una tesi dedicada al matrimoni cristià. Xavier Llorens i Barba i els germans Pau i Manuel Milà i Fontanals, tots com ell de Vilafranca, foren els seus grans mestres en el camp de la filosofia, mentre que Manuel Duran i Bas ho fou a Barcelona en l'àmbit jurídic.

Efectivament, el psicologisme llorensià reelaborat a partir de l'ensenyament de Martí d'Eixalà s'expressava en la seva vessant col·lectiva mitjançant el sentit comú, entès com a criteri de veritat, i trobava el màxim exponent en la idea de l'«esperit nacional». Seguia la filosofia escocesa del sentit comú, lligada a una certa influència kantiana i a l'escola històrica del dret. Manuel Milà i Fontanals adoptà una orientació semblant, tot argumentant una definició historicista de l'esperit nacional que s'instal·là en el fenomen de la Renaixença. Participaven també d'aquesta òptica un grup de juristes conservadors en estreta relació amb l'escola històrica que reflectiren directament la influència de Savigny: Reynals i Rabasa, Francesc Permanyer i molt especialment Manuel Duran i Bas.

Tant els «filòsofs» com els «juristes» recolliren, d'alguna forma, els interessos i inquietuds d'una part de la burgesia catalana, tot produint un «programa de combat» que influí en la joventut universitària

2. J. TORRAS I BAGES, *La Tradició Catalana*, Barcelona: Selecta, 1966, 3a ed. pp. 17-20. Hi ha una altra edició del llibre a Barcelona: Edicions 62-La Caixa, 1981 (Col·lecció «Les millors obres de la literatura catalana», núm. 66) i més recentment a *Obres Completes*, volum 1, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, pp. 225-716. Altres edicions de les *Obres completes* són les publicades per Barcelona: Editorial Balmes, 1935, 25 vol., i per Barcelona: Editorial Selecta, 1948, en un únic volum.

de les dècades següents³. Seran homes que, malgrat declarar-se conservadors, es desmarcaran de l'absolutisme i manifestaran un palès rebuig per l'integrisme i el carlisme.

Torras convisqué inevitablement amb aquest món d'idees durant la seva estada a les aules universitàries. Tampoc defugí la influència del tomisme, l'altra tendència que, per aquells anys, anava recixint entre els catòlics. Així, el curs 1869-70, mogut per un incessant neguit intel·lectual i per un caràcter introvertit i retret –hi influí l'aguda miopia que patia– ingressa en el seminari de Barcelona. El seminari, que, des de la generació anterior de Balmes o Claret, havia estat promogut com a nucli de la renovació dels estudis eclesiàstics, obre les portes al jove Torras i Bages. Un jove inquiet que participava també en les tertúlies literàries de l'acadèmia «El Buen Deseo» i «El Estímulo». En aquesta darrera, on es reunien fonamentalment joves de fora de Barcelona, va conèixer, el 1867, Jaume Collell, que amb el temps esdevindrà l'amic més íntim⁴.

El 1871 es propaga la febre groga a Barcelona i Torras se'n va a Vic, amb la intenció de continuar els estudis de teologia en el seminari d'aquesta ciutat. Ara refermarà l'amistat amb Collell, que segueix el mateix itinerari. Estem davant d'un fet important en la vida de Torras: el seminari de Vic, de sòlid ambient tomista, li possibilita d'entrar plenament en contacte amb la *Summa Teològica* de Sant Tomàs d'Aquino. Si a l'etapa universitària havia rebut la decisiva influència de la filosofia del sentit comú ensenyada per Llorens i Barba, ara rebrà la determinant influència del tomisme⁵.

El mateix any és ordenat sacerdot a Girona pel bisbe de la diòcesi, Bonet. A l'acte, de caràcter reduït per la mort recent del pare, hi assisteixen, a part d'alguns familiars, Morgades, Estalella i Cortés, que més tard, com el mateix Torras, arribaran a l'episcopat. Continua estudiant teologia al seminari de Barcelona fins a obtenir-ne el grau de batxiller el 1875. L'any següent, al seminari de València, assolí la llicenciatura en aquesta disciplina. Poc abans, el 1873, s'havia tras-

3. Vegeu, J. M. BASTISA I ROCA, «Martí d'Eixalà i la introducció de la filosofia escocesa a Catalunya», a *Hispanic studies in honour of Gonzalez Ubera*, Oxford: The Dolphin Book, 1959, pp. 41-60. També, M. JORBA, *Manuel Milà i Fontanals en la seva època*, Barcelona: Curial, 1984, p. 185. J. ROURA, *Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, pp. 141 i ss.

4. Sobre la correspondència epistolar Torras-Collell, vegeu J. COLLELL, *Dulcis Amicitia*, Vic: Tip. Balmesiana, 1926. Remetem també al llibre J. COLLELL, *Escrits polítics*, Vic: Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives/Eumo Editorial, 1997, especialment el pròleg a càrrec d'Isidre Molas, pp. 21-59.

5. D'alguna manera, per a Torras, sobretot la dels darrers temps, la filosofia llorensiana era concebuda com un intent d'acostament a l'escolàstica, procés en el qual no estava d'acord el condeixeble Menéndez Pelayo. Sobre aquest punt, vegeu J. TORRAS I BAGES, *La Tradició Catalana*, Barcelona: Selecta, 1966, p. 142, nota 2.

lladat amb la família a Barcelona, però l'ambient anticlerical que envoltà la proclamació de la Primera República espanyola va empènyer Torras a ultrapassar els Pirineus i a residir uns mesos a Vinçà, prop de Perpinyà, on es trobà amb altres clergues catalans, com ara el mateix Collell, Gaietà Barraquer o Jacint Verdaguer. Sembla que hi reberen una ajuda sistemàtica més o menys consistent dels legitimistes francesos.

Aprofitant el seu exili, el 1874 féu un viatge amb Collell a França i a Itàlia. Passaren un mes a Roma, on van tenir una audiència privada amb el Papa Pius IX. Li feren lliurament de la recaptació obtinguda per la integrista *Revista Popular*, les anomenades almoines del «Diner de Sant Pere» (37.000 rals d'or) en suport del pontífex, considerat «presoner al Vaticà» des de 1871 arran de l'annexió al nou estat unificat italià.

El 29 de desembre de 1875 té lloc el cop militar del general Martínez Campos a Sagunt i s'inicia la restauració borbònica, en una dinàmica afavorida pels grups burgesos catalans,⁶ que veieren amb bons ulls la reconducció de la república conservadora de Serrano vers l'alfonsinisme. En aquesta evolució jugà un paper substancial de sensibilització el «Diario de Barcelona» i, fonamentalment, el seu director Joan Mañé i Flaquer, malgrat que no trigaren a sortir divergències amb la direcció del partit canovista. Un punt decisiu de polèmica, que provocà la separació de Mañé dels rengles canovistes, fou el debat sobre la «qüestió religiosa». Mañé, que havia estat abans del 1868 a favor de les tesis del catolicisme liberal, arribant a participar en els congressos de Malines, reflectí una significativa evolució des de 1875, que es manifestà en la campanya que el «Brusi» portà a terme des d'aquest any fins al 1877 contra l'article 11 de la constitució canovista, que introduïa el principi de «la tolerancia de cultos», essent partidari del restabliment de «la unidad católica de España» que recollia la constitució moderada de 1845⁷.

La generació següent de catòlics, la de Torras i Bages, s'adaptà més al sentit de la història, que caminava vers una pèrdua progressiva de pes del principi religiós. I així, el tradicionalisme, per via de transacció, hagué de modificar les seves formes d'expressió per a esdevenir quelcom amb possibilitats de pervivència dins del sistema canovista. Aquesta és la lògica de Torras, que en l'ordre dels principis

6. Vegeu B. de RIQUER, «Conspiración contra la I República. La Liga del Orden Social o el alfonsinismo catalán del sexenio», a *Historia* 16, 75 (juliol 1982), pp. 22-32.

7. L'evolució de Mañé i Flaquer fou producte del desengany de les tesis del catolicisme liberal. El *Syllabus* i la reacció vaticana contra el liberalisme en els anys seixanta, el fracàs de les experiències belga i espanyola davant la llibertat religiosa, la por als fenòmens de la república laica i al moviment obrer, tot plegat poden ésser causes del canvi en els seus plantejaments.

proclamà una intrínseca relació entre Catalunya i el cristianisme, acceptant formalment l'articulació juridicoconstitucional de 1876, tal com podem veure en la disposició transitòria de la Base 1a de Manresa (1892) referent a les relacions Església-Estat a Catalunya⁸. El tradicionalisme antisistema s'expressava en el carlisme, exasperat per la «qüestió romana», la derrota bèl·lica papal de 1870 i la desfeta militar carlina de 1876. El tradicionalisme, però, si volia jugar algun paper possibilista, havia de cercar una relativa conciliació amb el canovisme. Com tindrem ocasió d'observar, la construcció mental de Torras es mou entre aquestes coordenades: donar una resposta des de l'Església a la històricament refractària àrea catalana (i per aquesta via també oferir solucions a la resta de l'Estat espanyol), resposta en conjunt que, d'una banda, superés el carlisme i que, de l'altra, instaurés un *modus vivendi* acceptable amb l'Estat de la Restauració i les seves manifestacions considerades «liberals»⁹.

En aquest context, el 2 de febrer de 1878 surt per primera vegada una publicació setmanal, *La Veu del Montserrat*, dirigida per Collell i editada per Ramon Anglada, que esdevindrà l'òrgan d'expressió del que s'ha anomenat «vigatanisme». Entenem per tal un grup d'intel·lectuals catalanistes que tenen llur centre vital a la ciutat de Vic, molt influïts per l'ambient eclesiàstic i l'estratègia de l'Església, que vertebraran una teoria superadora del carlisme, decebuts d'aquest moviment arran de la derrota bèl·lica de 1876, però igualment ruralista i tradicionalista, que s'incorporarà posteriorment, en la dècada dels noranta, als components ideològics del catalanisme polític conservador. Verdaguer i Callís, Torras i Bages, Morgades, Collell podien ser-ne els homes més representatius¹⁰. Autodefinida com a «setmanari pastoral», amb el subtítol de «setmanari popular de Catalunya», *La Veu del Montserrat* llua la divisa sal·lustiana de *Pro Aris et Focis*, conce-

8. Les «Bases de Manresa» reberen el nom oficial de «Bases per a una Constitució regional Catalana», aprovades per la Unió Catalanista el 1892. Sobre aquest document podeu consultar, J. L. PÉREZ FRANCÉS, *Les Bases de Manresa i el programa polític de la Unió Catalanista (1891-1899)*, Manresa: Fundació Caixa de Manresa, 1992. Sobre el diferent plantejament adoptat davant l'article 11 de la constitució de 1876, entre Mañé, d'una banda, i Torras, de l'altra, vegeu J. M. VALLÉS, «Mañé i Flaquer i la qüestió religiosa (1875-1877)», dins *Premio Nacional de Periodismo Juan Mañé y Flaquer*, Torredembarra: Ajuntament de Torredembarra, 1970, pp. 45-53.

9. Cf. J. BONET I BALTÀ, *L'Església catalana de la Il·lustració a la Renaixença*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, pp. 607-618.

10. Sobre el setmanari, vegeu M. RAMISA, *Els orígens del catalanisme conservador i "La Veu del Montserrat", 1878-1900*, Vic: Eumo, 1985. També és útil V. CACHO VIU, «Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular», dins *Aproximació a la historia social de la Iglesia contemporánea*, Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1978, pp. 299-321. Més general és el llibre de B. SELVA, *Vigatans i el vigatanisme*, Barcelona: Selecta, 1966. S'ha de destacar que des de bon començament *La Veu del Montserrat* pretengué no recloure's en una òptica només literària, com *La Renaixença*.

buda per Collell en el sentit de «Per Déu i Catalunya». Seria la mateixa divisa que des de 1890 es podia llegir a *La Veu de Catalunya*, publicació que arribarà a ser l'òrgan d'expressió de la Lliga Regionalista, en la qual també col·laborarà Torras. Quan entra en conflicte la relació Anglada-Collell, l'acord entre Verdaguer i Callís i aquest darrer va fer possible la continuació de *La Veu* a Barcelona. Des de 1880, Torras col·labora assíduament en la citada revista amb articles sobre tomisme; en destaquem: «Preces tomístiques» (1883), «Sant Tomàs i Lleó XIII» (1887). En aquesta època, Torras també publica llibres piadosos o espirituals com *Mes del Sagrat Cor de Jesús* (1880) i *Discurso sobre la influència que la devoción al Sagrado Corazón está destinada a ejercer en los tiempos modernos* (1881), aquesta darrera obra distingida amb una especial menció de Lleó XIII.

Recordem que és el moment de la restauració oficial del tomisme impulsada oficialment per Lleó XIII en l'encíclica *Aeterni Patris*, encara que ja abans es pot observar l'orientació en el *Motu Proprio* de Pius IX, *Doctoris Angelici nemo*. Es tractava d'un tomisme renovat, en bona part promogut per la Companyia de Jesús (a Itàlia són rellevants les obres de Prisco, Taparelli i Sanseverino) i pel cardenal Mercier en l'Institut Filosòfic de Lovaina. Aquest «neotomisme» s'inscriu dins del moviment més gran de la «neoescolàstica», on es perseguia rescatar el pensament cristià medieval, cercant-hi una *philosophia perennis*, que pogués considerar-se eternament vàlida, separada de les circumstàncies historicotemporals en què es donà. En certa manera, s'arribava a codificar en uns principis bàsics el que podien ésser les línies conductores o inspiradores de la renovada ortodòxia catòlica, per fer front a l'ambient «lliurepensador».

Torras se sentí plenament identificat amb la iniciativa vaticana i actuà amb la pretensió de desenvolupar-la a Catalunya. No solament l'assumirà en els seus esquemes intel·lectuals, sinó també en els instruments públics d'actuació eclesial. Així, col·laborarà en l'«Acadèmia Filosòfico-Científica de Sant Tomàs d'Aquino», fundada pel bisbe Urquinaona, amb qui Torras mantenia una estreta relació. Escriurà a la revista portaveu de l'entitat, *La Ciencia Católica*, on continua la seva preocupació pel tomisme. Així apareixeran les seves obres: *Panegírico de Santo Tomás de Aquino* i *Doctrina sobre la direcció al ideal de la ciencia* (1882-1883). Dins de la nova acadèmia refermà el contacte amb homes que ja coneixia de l'etapa universitària: Joaquim Rubió i Ors, Manuel Milà i Fontanals, Eduard Llanas, Ricard Cortés o Manuel Duran i Bas. En una línia paral·lela, Torras escriu sobre la maçoneria des de *La Veu del Montserrat*, en un atac explícit a les tendències lliurepensadores i com a contribució a la campanya antimaçònica encetada per Lleó XIII en l'encíclica *Humanum Genus*.

2. LA INCORPORACIÓ A LA «REACCIÓ ANTIALMIRALLIANA»

Bona part de la temàtica religiosa de Torras, apareguda tant a *La Veu del Montserrat* com en altres publicacions, és deutora d'una àmplia reflexió catalanista. Es tractava de contribuir a posar les bases ideològiques per a fornir un projecte sostenible per l'Església i diferent al de Valentí Almirall¹¹. Aquest havia encapçalat la comissió que presentà al rei Alfons XII el «Memorial de Greuges» (1885) i havia publicat, el 1886, *Lo Catalanisme* i, el 1887, *L'Espagne telle qu'elle est*. Almirall era considerat massa esquerrà per bona part de la burgesia, que desconfiava d'ell, encara que momentàniament havien acceptat algunes de les seves iniciatives. Tampoc l'Església no el veia amb bons ulls pel seu liberalisme i per l'acceptació que feia dels principis liberals. *La Veu del Montserrat*, arran de la creació del Centre Català el 1882, ja havia criticat Almirall en un editorial redactat per Collell i titulat «*Qui tot ho vol, tot ho perd*». Però la manifestació més rellevant d'aquesta «reacció antialmiralliana» orientada pel nucli de Vic, en un intent de redefinir el catalanisme vers el catolicisme, fou l'aparició l'any 1887 d'un conjunt d'articles que portaven el títol genèric de *L'Església i el Regionalisme*, signats per Josep Torras i Bages, prevere. Collell, tot formant un «tandem» amb Torras, comença a formular, ja el 1879, aquesta estratègia vigatana, capaç d'incidir entre els catòlics catalans, en publicar l'opuscle *El catalanisme, el que és i el que deuria ser*.

L'argumentació de Torras s'estructura bàsicament al voltant de la recepció de dues línies de pensament, que constitueixen els eixos substancials del seu «regionalisme»: el iusnaturalisme teològic de caire tomista i la sintonització amb el pensament neotradicionalista. Altrament, el context de la reacció, l'hem de trobar en l'escissió que el 1887 es produeix en el Centre Català d'Almirall, amb la constitució de la Lliga de Catalunya pels sectors més conservadors i la incorporació dels joves del Centre Escolar Catalanista. El mateix any surt el llibre de Mañé, *El Regionalismo*, que també considera Almirall el principal enemic del catalanisme ben pensant. A partir d'aleshores el moviment catalanista resta dividit en dos i Almirall va perdent capacitat de convocatòria mentre augmenta la dels conservadors. Dos fets ens demostren aquesta tendència: la polèmica sobre la conveniència o no de l'Exposició Universal de Barcelona, el 1887, i l'any següent

11. Sobre Almirall, vegeu: J. M. FIGUERES, «Valentí Almirall: promotor del Memorial», dins *L'Avenç*, 80 (març de 1985), pp. 50-55. J. SOLÉ TURA, «El pensamiento y la trayectoria de Valentí Almirall», dins *Revista Jurídica de Cataluña*, número extraordinari del 75 aniversari (1970), pp. 341-366. J. J. TRIAS VEJARANO, *Almirall y los orígenes del catalanismo*, Madrid: Siglo XXI, 1975. I. MOLAS, «El liberalisme de Valentí Almirall i els orígens del catalanisme polític», dins *Les arrels històriques de les esquerres catalanes*, Barcelona: Edicions 62, 2001, pp. 75-103.

la polèmica respecte a l'elecció dels membres del consistori dels Jocs Florals. Les tesis d'Almirall anaren de cap a caiguda fins que el 1894 es dissolgué el Centre Català.

Un catalanisme catòlic i d'arrels neotradicionalistes s'anava conformant i el nucli de Vic hi contribuí en gran mesura, en bona part mitjançant *La Veu del Montserrat*, que aplegava així homes de pensament conservador, però no pas integrista¹². En aquest sentit, és probable que Torras es trobés molt més a gust dins de l'àmbit de *La Veu* que no pas dintre de *El Correo Catalán*, diari carlí de Barcelona, quan el 1883 el bisbe Urquinaona el va fer entrar de censor. Torras va dimetir al cap de dos mesos tot al·legant que els articles no eren sotmesos a la seva censura. Aleshores, Torras palesà la tendència que volgué portar endavant *La Veu*, tot marcant posicions respecte als sectors més integristes del catolicisme i a la canalització política d'aquests mitjançant el carlisme.

A Barcelona, lloc on la lluita entre diferents postures catòliques es manifestava amb més virulència, hi havia tres posicions clarament diferenciades, especialment durant la dècada de 1880-1890. La majoritària, encapçalada per Sardà i Salvany, tenia sota la seva òrbita dues grans publicacions: *El Correo Catalán* i *La Revista Popular*, es mostrava fortament integrista i la seva influència política s'exercia a través del carlisme. N'hi havia una altra que acceptava el règim canovista, la constitució de 1876 i la dinastia, i fins i tot mirava amb simpatia el liberalisme catòlic. El portaveu d'aquesta orientació fou sobretot el *Diario de Barcelona*, i també *El Criterio Católico*. Entre ambdues tendències, en trobem una tercera, que volia superar els enfrontaments entre les anteriors. Era la de conciliació, representada per la ja citada *La Veu del Montserrat*, compromesa a promoure el canvi de tendència en el si de l'Església catalana. La presència de l'Església en el catalanisme estava destinada a fer de contenidor de l'esperit modern, per la via de la definició d'un *tertium genus*. Calia presentar l'Església com a essencial a la «pàtria» i, en aquest sentit, el vigatanisme invertí totes les seves forces. Es crearen, així, símbols d'unitat: el patronatge de la Verge de Montserrat sobre Catalunya, la restauració del monestir de Ripoll, la victòria del Bruc com el moment mític d'unanimitat patriòtica.

La Veu del Montserrat anava dirigida a clergues i intel·lectuals catòlics, però també a propietaris rurals i industrials. La seva influència vol ser, doncs, específicament classista. En el fons era un missatge a la burgesia catalana amb profunds lligams amb el camp. Segons aquest

12. J. BONET i C. MARTÍ, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, Barcelona: Editorial Vicens-Vives/Fundació Caixa de Barcelona, 1990. V. REINA, *Iglesia y catalanismo político*, Barcelona: Acadèmia de Jurisprudència i Legislació de Catalunya, 1991.

missatge, calia adoptar una estratègia nova davant l'Estat de la Restauració i en la direcció del catalanisme. Aquesta voluntat darrera d'incitar la burgesia, de commoure-la, posant-la en relació amb les classes acomodades de comarques per tal de portar a terme una reivindicació homogènia de Catalunya, es manifesta, tanmateix, en la correspondència entre Collell i Mañé, el director del *Diario de Barcelona* i en el suport del Círcol Literari de Vic a les orientacions de *La Veu*.

Però el seu àmbit d'actuació fou la ciutat, per mitjà de l'exercici d'activitats professionals o com a conseqüència de la compra de finques urbanes. *La Veu del Montserrat* recollí i expressà aquesta tendència del grup. Des de Vic, a més, volgué abastar tot Catalunya. L'àmbit de difusió i la voluntat de vinculació social de la publicació explica, en bona part, la inoculació de les perspectives ruralistes i de les excel·lències dels valors religiosos a futurs dirigents del nacionalisme burgès formats a Barcelona. La campanya d'agitació i protesta dirigida el 1889 per Narcís Verdager i Callís contra l'article 15 del projecte de codi civil¹³, expressà la comunicació entre la burgesia barcelonina i la burgesia «rural» del camp. Verdager i Callís serà l'home del «nucli de Vic» que, traslladat a Barcelona, farà de punt d'enllaç entre el grup vigatà i la burgesia de comarques, per una banda, i la burgesia de Barcelona que es mourà políticament de forma majoritària al voltant del partit conservador, per altra banda. La Unió Catalanista, creada el 1891, recollint en bona mesura l'estat d'esperit de la campanya del 1889, seguí gaudint d'una forta influència vigatana i perllongà la crida a la burgesia al llarg dels anys noranta. Torras escriurà el 1888 a *La Veu del Montserrat* el segon conjunt d'articles sobre catalanisme, titulats *Influència moralitzadora del regionalisme*; igual com passà amb *L'Església i el Regionalisme*, també s'incorporaren a *La Tradició Catalana* el 1892. Ara Torras tracta el regionalisme com a ètica de les relacions socials. Per a ell, el regionalisme, en moralitzar la vida social, serà una condició prèvia i el context per a solucionar la «qüestió social», tot reivindicant en aquest procés una marcada presència de l'Església.

El 1888, quan es produeix l'escissió dels integristes del partit carlí, Torras publicà una de les obres amb més significació estratègica de la seva producció: *El clero en la vida social moderna*, en la qual sosté la imperiosa necessitat de procedir a una superació de l'integrisme entre el clergat encara massa influït pel carlisme. Els bisbes Morgades, de Vic, i Vilamitjana, de Tarragona, revisaren l'escrit prèviament, però, com era d'esperar, fou combatut pels integristes de Sardà i Salvany, des de les pàgines del setmanari humorístic *La Vespa*. L'opuscle exposa un canvi d'actitud externa davant les manifestacions del libera-

13. N. VERDAGUER I CALLÍS, «La primera victòria del catalanisme», dins *La Revista*, Barcelona, 1919. À. COMALADA, *Catalunya davant el centralisme*, Barcelona: Sirocco, 1984.

lisme tot defensant l'apoliticisme formal dels sacerdots, atès que han de fer una mena d'«apologètica», però no pas portar a la pràctica una actuació política partidista.

Torras pretén fer de mitjancer en les lluites entre els catòlics. El 1882, Lleó XIII havia redactat l'encíclica *Cum Multa* amb la voluntat d'introduir elements de pacificació i refusant la conducta mostrada pels sectors més integristes del catolicisme. Torras volgué reproduir el que considerava que havia dit el Papa, sota la idea de la moderació de la lluita entre els catòlics per tal de neutralitzar el carlisme, deixant-lo sense el poder de convocatòria que li conferia la «qüestió religiosa». Per a aconseguir-ho, calia convertir-se una vegada més en l'interpret oficial dels dictats papals. Així, utilitzant quasi el mateix llenguatge que els integristes, pretén que les actituds externes davant les manifestacions del liberalisme siguin diferents. Es feia una reconducció vers el regionalisme; prendre partit pel regionalisme implicava coresponsabilitzar-se amb les orientacions papals tal com les trobem a les encíclics *Libertas* o *Inmortale Dei*. En *El clero en la vida social moderna* trobem, així, el pressupòsit lògic de l'afiliació al regionalisme. En definitiva, si no perseguia conciliar els principis liberals amb els catòlics, sí que es situa en una postura superadora del *Syllabus* d'errors (1864) de Pius IX, d'acord amb les orientacions del reformisme de Lleó XIII, a part de donar el vistiplau al moviment social catòlic que es desenvolupa en aquest moment amb homes tan significatius com Le Play, Hitze, Lacordaire, Newmann, Manning, els quals són citats reiteradament.

El 1890, el bisbe Casañas fa pública la pastoral sobre *La Unió dels catòlics*, desenvolupant també les orientacions papals. La lletra del Sant Pare a Sardà i Salvany, que el 1884 escriví *El liberalismo es pecado* i l'article subsegüent d'aquest titulat *Alto el fuego* (1896), propiciaren el pas del clergat català vers una postura més catalanista. D'altra banda, el 1891 es publicà l'encíclica *Rerum Novarum* sobre la «qüestió social», que obria nous camins a l'Església. Per primera vegada es donava una resposta mínima als problemes del món obrer i industrial. Torras –igual que Morgades– es situarà de seguida dins d'aquesta línia, en contra dels recels mostrats pels integristes. Dirà que «tinc la convicció que avui dia el treball verament fructuós envers l'Església consisteix en dirigir l'activitat prudent del clero a la gran qüestió que avui anomenen social. A mi em semblen petites les altres; i si la del regionalisme em crida l'atenció és més que no pas per son sabor arcaic, patriòtic i dolç, tan agradable a mon temperament, per son caràcter humà que es lliga molt bé amb la qüestió social, que d'altra banda les enclou totes»¹⁴. Una vegada més, veiem la idea del regio-

14. Carta a Jaume Collell, 26 de novembre de 1891, *Dulcis Amicitia*, cit. pp. 208-209.

nalisme presentada com una teoria global de la societat, oferint així un context i una qüestió prèvia integradora per a la resolució de la «qüestió social».

Dins d'aquestes coordenades apareix, el 1892, la seva obra cabdal, *La Tradició Catalana*, que aplega, en la primera part –dedicada a l'estudi del «valor ètic del regionalisme català»–, diversos estudis apareguts amb anterioritat a *La Veu del Montserrat*. La segona part, de menor interès, es dedica a l'estudi del que ell en diu «valor racional del regionalisme català». L'obra fou dedicada als germans Milà i Fontanals i a Xavier Llorens i Barba, i, segons confessa, comptà per a la seva elaboració amb l'ajut material del bibliotecari de la Universitat de Barcelona, Marià Aguiló. Amb aquesta obra podem considerar en bona mesura tancada l'etapa de formulació d'una estratègia de reconducció del catalanisme vers el catolicisme, juntament amb la desqualificació definitiva del carlisme com a vehicle d'operativitat política dels catòlics catalans. D'aquesta manera, amb *La Tradició Catalana*, el catalanisme catòlic gaudia ja d'un *os* doctrinal, d'una veritable guia orientadora de la praxi política.

En efecte, Torras elabora el gruix de la seva aportació al catalanisme catòlic des del vigatanisme en el període que va entre dues dates significatives: del 1886, en què publica aïlladament el primer article catalanista a *La Veu del Montserrat*, al 1892, l'any de *La Tradició Catalana*. El catalanisme organitzat, dominat en bona mesura pel pensament conservador, profundament catòlic, vertebrat –amb matisos i compromisos– ara al voltant de la Unió Catalanista, rebé una incidència notable dels postulats recollits en aquesta obra. En *La Tradició Catalana* es sintetitzava –o fins i tot «s'immortalitzava»– el catalanisme alternatiu al d'Almirall, l'antipositivista, clerical, tradicionalista; el que, en definitiva, propugnava un «regeneracionisme» descentralitzador, però moderat, de l'Estat espanyol. Potser, per aquesta via regeneracionista, combregant amb uns postulats mínims regionalistes, menys exposats que el particularisme almirallià, connectà amb els representants del conservadorisme barceloní, és a dir, els nuclis que giraven entorn de Duran i Bas i Mañé i Flaquer, veient-hi el camí d'una possible dinamització de les seves pròpies postures, per a millor impulsar una crítica a l'Estat de la Restauració en la via de l'«autèntic regeneracionisme», el que es basava en el «país real» i no pas en el «país oficial».

La Tradició Catalana apareix el mateix any de l'aprovació de les «Bases de Manresa». Torras hi intervingué com a delegat de les entitats de Barcelona de la Unió Catalanista, l'organització que convocà l'Assemblea els dies 25 a 27 de març, en la qual es discutiren i s'aprovaren les esmentades Bases, amb el nom de «Bases per a la constitució regional catalana». Era el programa polític de la nova plataforma amb el fil conductor de la crítica al sistema canovista i a la

forma d'organització de l'Estat, des d'una perspectiva historicista i tradicionalista. Pel que fa a l'aportació material de Torras, sembla que redactà la disposició transitòria a la Base 1a, referent a les relacions entre l'Església i l'Estat. La forma amb què es resol el tema, és a dir, sense introduir cap innovació respecte al règim vigent llavors, fa que s'aparti tant de l'integrisme com del republicanisme, cercant d'aquesta manera, com hem dit abans, una via de conciliació, un *modus vivendi* amb el sistema canovista¹⁵.

A les Bases de Manresa es pot veure la perspectiva regionalista que domina el catalanisme conservador fins a les seves darreres expressions, malgrat que els joves, fonamentalment integrats en el Centre Escolar Catalanista, comencin a decantar-se vers formulacions «nacionalistes», com fa de manera especialment significativa Prat de la Riba. Per altra banda, a les reunions de Manresa, hi participaren alguns capellans en aplicació d'una idea estratègica comuna: la consideració que l'assemblea no era pas un acte polític, sinó «patriòtic», per la qual cosa la seva presència restava inexcusable. En concret, foren quatre els qui hi participaren: Torras i Bages, de Barcelona; Collell, de Vic; Codina, de La Fuliola (Pla d'Urgell), i Faus, de Castellet (Alt Urgell).

L'any 1893, l'Assemblea General de delegats de la Unió Catalanista es reuní a Reus, i de nou Torras hi va assistir. Ara, li encarregaren la redacció d'una comunicació als bisbes catalans, sobre l'ús del català a les esglésies. Paral·lelament, la comissió de pastoral de la Unió Catalanista va adquirint un rellevant protagonisme en la publicació de devocionaris en català; amb això no fa sinó evidenciar el pes creixent que té l'Església catalana al si d'aquesta associació, molt especialment a l'hora de concretar-ne la definició ideològica. Seguint aquesta mena de «vocació», Torras assumeix la direcció de la joventut catalanista organitzada en les Congregacions Marianes de Barcelona (fundades el 1891 i dirigides per Lluís Fiter). Es formalitzarà, per aquest camí, una relació entre els jesuïtes i Torras, amb els quals ja havia mantingut contactes anteriorment, per mitjà de les Congregacions Marianes, les quals vehicularan la incorporació al catalanisme d'un sector de catòlics formats doctrinalment en el seu si. En l'Acadèmia Catalana que dirigia Torras, es formaren Carner, Bofill i Mates, López-Picó, Puig i Cadafalch, homes que foren portaveus o àdhuc dirigents del catalanisme conservador. Així, les Congregacions Marianes podien servir d'instrument de selecció de dirigents catalanistes des del catolicisme. Amb alguns homes de la generació més

15. I. MOLAS, «Les Bases de Manresa y la reforma del Estado español», dins *Revista Jurídica de Cataluña*, número extraordinari del 75 aniversari, 1970, pp. 137-158. J. A. GONZÁLEZ CASANOVA, *Federalisme i Autonomia a Catalunya (1868-1938)*, Barcelona: Curial, 1974, pp. 166-172.

jove, a finals del segle, el vigatanisme trobà un canal concret de continuació a l'hora de definir els continguts de la tasca essencial de culturalització a partir de la formació d'intel·lectuals.

Torras i Bages, director d'aquesta Acadèmia Catalana, després de publicar *La Tradició Catalana*, donava una conferència cada quinze dies explicant els diversos capítols d'aquest llibre. Torras es movia entre la joventut de les Congregacions Marianes, que cada any celebraven uns jocs florals alternatius, i els joves del Centre Escolar Catalanista, la qual cosa mostra la relació i col·laboració entre els dos grups. Així, el 1892 escriu una nova obra de caràcter regionalista *La poesia de la vida*, que llegeix essent president del Jurat del Certamen Literari de la Secció Catalanista de la Joventut Catòlica. I el 1893, *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme*, premiada en els Jocs Florals i dedicada «al jovent intel·lectual de Catalunya».

El 1893 neix, com una escissió del Cercle Artístic, el Cercle Artístic de Sant Lluç, per part dels sectors més conservadors (Joan Llimona, Dionís Baixeras, Alexandre de Riquer). Torras fou nomenat consiliari, càrrec que no deixà fins al 1899, quan va ésser nomenat bisbe de Vic¹⁶. Desenvolupa allí la seva doctrina estètica «antimodernista», tal com podem observar en les conferències, *De la fruïció artística* (1894), *De l'infinit i del límit en l'Art* (1896), *Del verb artístic* (1897), reivindicant un art cristià, en nom d'una metodologia tomista i en el marc d'una concepció de la cultura catalana com a jocfloralista, tradicionalista i regionalista. Molts dels membres del cercle ho seran també de l'Acadèmia de Belles Arts. Potser això va facilitar l'ingrés de Torras a l'esmentada acadèmia el 27 de desembre de 1893, moment en què llegiria el discurs *La bel·leza en la vida social*.

La creixent projecció de Torras en el món cultural barceloní queda confirmada els cinc anys següents. El 1895, la Unió Catalanista el va triar president de la secció de propaganda religiosa. El 1896 és nomenat adjunt numerari de la Junta dels Jocs Florals de Barcelona. El 1897 és elegit «soci corresponent» de la Societat Arqueològica Lul·liana de Mallorca, a proposta d'Alcover. El 1898 ingressa a l'Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona i esdevé soci de l'Orfeó Català. Torras pot considerar-se un home públic, conegut, ben relacionat, bona mostra de l'Església col·laboradora amb el moviment catalanista.

La crisi colonial espanyola del 1898 trenca aquesta tasca de proselitisme religiós i patriòtic en el camp de la cultura i obliga Torras a un nou paper protagonista davant de la reorganització del catalanisme. El 1899, després del «Desastre», el sector «possibilista» de la Unió

16. E. VALENTÍ FIOU, *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Barcelona: Ariel, 1973.

Catalanista (entre els quals trobem Narcís Verdaguer i Callís, Prat de la Riba, Domènech i Montaner, Duran i Ventosa, Puig i Cadafalch, Cambó) s'escindeix de l'antiga plataforma unitària, i juntament amb elements republicans de l'Ateneu Barcelonès (Jaume Carner, Ildefons Sunyol) formen el «Centre Nacional Català». La burgesia industrial catalana criticarà la política del govern i proposarà nous camins amb el «polaviejisme». Es formalitzarà una *entente* entre polaviejistes i els activistes del Centre Nacional Català, que culminarà el 1901 amb la constitució de la Lliga Regionalista¹⁷, després de la victòria a Barcelona en les eleccions generals. Torras donarà suport a la Lliga i a la col·laboració dels catòlics en el seu si. Com a continuació de la secció de propaganda religiosa de la Unió Catalanista, Torras funda el 1899 la «Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat», de la qual ell, un cop bisbe, esdevingué president honorari. Redactà els estatuts i els devocionaris, connectant novament amb homes com Bofill i Mates.

El 7 de maig de 1899, poc després del seu nomenament episcopal, essent encara bisbe electe, Torras fou designat president dels Jocs Florals de Barcelona. Al seu discurs *La força de la poesia*, aplaudí l'apropament entre els grups burgesos i els nacionalistes conservadors. Abans de llegir-lo, però, va córrer el rumor que el discurs presidencial de Torras contenia elements «separatistes». El llavors ministre de Gràcia i Justícia, Manuel Duran i Bas, i el nunci del Papa li enviaren cartes expressant llur preocupació pel contingut del discurs. Una vegada llegit públicament hom va poder copsar que tot havia estat una campanya de desprestigi, possiblement per frenar el seu progrés episcopal. Aleshores, tant el ministre com el nunci li enviaren cartes de felicitació. Llavors, Torras fou proposat per a la seu de Vic pel ministre Duran i Bas, mentre que Morgades havia de passar a la seu de Barcelona. Morgades, que fou acusat juntament amb Torras de «separatista» a les Corts espanyoles per part de Romero Robledo, havia estat sempre un gran defensor del seu successor. Arribà a dir que Torras era el «verb del catalanisme», i d'alguna manera, condicionà el pas a Barcelona al fet que Torras anés a Vic. En realitat, però, la iniciativa del nomenament sorgí en els seus orígens dels parlamentaris catalans encapçalats pel president del partit liberal a Barcelona, Comas i Masferrer. Aquest grup havia preparat la petició que Morgades substituís el bisbe de Barcelona, monsenyor Català, quan aquest emmalaltí. Aquestes gestions, fetes sota el govern liberal de Sagasta,

17. I. MOLAS, *Lliga Catalana. Un estudi d'estasiologia*, Barcelona: Edicions 62, 1973, (2a ed. 1973), vol. 1, pp. 42-43. B. de RIQUER, *Lliga Regionalista: la burgesia catalana i el nacionalisme (1898-1904)*, Barcelona: Edicions 62, 1967, pp. 204-211. Hem de fer esment aquí del fet que el 1904, arran de la desfeta electoral, els sectors nacionalistes liberals s'escindiren i la Lliga restà dirigida pels conservadors i convertida, en gran mesura, en el partit de la burgesia.

que caigué poc després per la responsabilitat de la guerra colonial, trobaren moltes més facilitats amb el nou govern de coalició conservadora entre Silvela-Polavieja, amb Duran i Bas com a ministre de Gràcia i Justícia. Entre les reformes que volgué portar a la pràctica el nou govern hi havia el nomenament de personalitats amb una determinada trajectòria catalanista per a ocupar càrrecs públics. Les gestions per a l'elecció de Torras foren fetes per Lluís Ferrer-Vidal, president de la junta polaviejista catalana, amb el suport de Prat de la Riba, del Centre Nacional Català, i serviren així com una de les primeres gestions concretes entre els futurs dirigents de la Lliga.

3. TORRAS I BAGES, BISBE

El flamant bisbe Torras féu l'entrada a la diòcesi de Vic el 14 d'octubre de 1899 i exercí les seves funcions pastorals compaginant-les amb una intensa activitat periodística, donant suport, en definitiva, a l'estratègia pratiana. Conscient, tanmateix, de la seva missió com a bisbe catalanista, no volgué abandonar mai la seu de Vic. Renuncià, doncs, el 1909 a la proposta d'un trasllat a la Seu de Burgos, que considerava una maniobra centralista. Però també l'any abans, el 1908, va refusar el trasllat a Barcelona, després de la mort del cardenal Casañas. Ambdues renúncies fan patent la preferència de Torras pel pairalisme que trobava reflectit a Vic. Si el cardenal Vives i Tutó volia conduir-lo al cardenalat com a mostra de reconeixement de la seva tasca, per les raons que fos, aquest ascens no fou possible.

A part de mitjançar en les lluites eclesiàstiques, Torras fou un ferm defensor de l'autoritat papal. Com ja s'ha assenyalat, Torras legitimà el seu pensament en la doctrina pontifícia. Reforçava així la fiabilitat del catalanisme catòlic com l'opció més adient per als catòlics catalans, en una formulació nova i alternativa de nacional-catolicisme, diferent de l'espanyol. La seva actitud papista li serví, doncs, de cobertura: els mateixos papes li enviaren cartes d'aprovació amb motiu de la publicació de les pastorals *Dios y el César* (1911), Pius X, i *El internacionalismo papal* (1914), Benet XV.

La seva actitud eclesiàstica es traduí també en una postura davant l'Estat. En una postura d'acatament al poder constituït, Torras signà la salutació dels bisbes a Alfons XIII en arribar aquest a la majoria d'edat. El 1904 anà a Madrid a prestar jurament del càrrec de senador per la província eclesiàstica tarraconense, mostrant una altra vegada la seva voluntat col·laboracionista amb el règim. Tot i això, les seves conviccions polítiques i religioses el portaren a l'enfrontament amb successius governs liberals. El 1902, el ministre d'Instrucció Pública, el liberal Romanones, dictà un decret en el qual es prohibia l'ensenyament del catecisme en català. Torras li envià una exposició on con-

siderava la mesura com un abús legal. El mateix any, davant un projecte de llei que pretenia reorganitzar les diòcesis de Vic, Solsona, la Seu d'Urgell i Tortosa, adaptant-les a les divisions administratives provincials, Torras adreçà una carta de protesta al ministre de Gràcia i Justícia. Més endavant, el projecte de Llei d'Associacions (1906) limitava, segons ell, l'exercici d'aquest dret en relació a les institucions religioses. Torras escriu, llavors, *Los excesos del Estado*, subtítulat *A los liberales de buena fe*, en el qual s'oposa a allò que considera pretensions estatals de regular qüestions que eren tradicionalment de l'Església. El 1911, el govern Canalejas, amb el suport parlamentari dels conservadors de Maura, aprova «la ley del candado» per la qual els ordes i congregacions religiosos quedaven sotmesos a la reglamentació de l'Estat. La tensió portà al trencament de les relacions entre la Santa Seu i l'Estat. Torras, aleshores, escriu l'esmentada pastoral *Dios y el César*, per la qual el Papa li digué que era un «bisbe model».

La gran preocupació política de Torras fou sempre, però, la mobilització de l'opinió. La Solidaritat Catalana, el 1905, dona peu perquè es manifestin dues tendències entre els catòlics davant del catalanisme polític. Una, dirigida en bona part per Antoni M. Alcover (el seu text més important és la conferència *Conducta política que s'imposa avui als catòlics*), fou partidària d'una obertura de l'Església vers la política de la Lliga Regionalista en la pretensió hegemònica d'aquesta dins el moviment solidari, en la qual participava Torras. L'altra, contrària, fou representada per Gaietà Soler, adepte de l'integrista Sardà i Salvany (el seu programa es troba a *La Solidaritat Catalana y la Conciencia Católica*). En definitiva, amb la Solidaritat Catalana es pot veure el triomf de la tesi eclesiàstica de participació en el catalanisme i, en aquest sentit, la consolidació de la voluntat de pactar amb l'ordre polític imperant. En aquest context, tractar la «qüestió social» esdevé imprescindible. Torras escriurà una sèrie d'opuscles i de pastorals en els quals voldrà reproduir el magisteri papal. Hi apareix un diàfan paternalisme sobre els obrers per tal que respectin la jerarquia del treball, amb uns esquemes que podem trobar posteriorment, per exemple, en alguns escrits de Prat de la Riba. Sosté, a més, l'establiment d'associacions de treballadors sota la direcció dels bisbes, tot atacant el moviment obrer organitzat sense aquesta tutela. Cal fer esment del suport de Torras a l'Acció Social Popular del pare Palau, així com una significativa pastoral seva de 1905, *L'elevació del poble o de la democràcia cristiana*, en la qual manifesta la preocupació, malgrat tot tímida, de la promoció dels sectors populars dins l'òrbita de l'Església. El 1909, amb motiu de la Setmana Tràgica i la radicalització que s'hi produí, Torras redacta la pastoral *La glòria del martiri*, arran de la incidència dels fets a la ciutat de Manresa, on arribava la jurisdicció del bisbat de Vic.

Per últim, hem de remarcar dues qüestions més, d'interès per a fer-nos una idea global de l'esquema intel·lectual del bisbe Torras. Per una banda, hi ha la reivindicació, en gran part vigatana, de Balmes —organitzà el 1910 les festes del centenari del seu naixement—, i el suport a la institució balmesiana dirigida pels jesuïtes i al Foment de Pietat del pare jesuïta Casanovas, amb la qual cosa es pot seguir un nou punt de trobada entre Torras i els jesuïtes. Per l'altra, continua la preocupació característica de Torras per l'art cristià, en la línia del seu suport als homes del Cercle Artístic de Sant Lluc, però capaç també d'adaptar-se a nous corrents figuratius. Posà, així, les parets de la Seu de Vic a disposició del pintor Sert. El contracte es formalitza el 1907, però Torras no va veure mai el resultat, inaugurat l'any 1926.

Torras morí un any abans que Prat de la Riba, el 7 de febrer de 1916. La darrera pastoral, apareguda pòstumament, porta per títol *La ciència del patir* i fou escrita al llit d'agonia. Seguint la lògica d'admiració pel Papat, llegà tota la seva fortuna familiar al Pontífex. Molt abans del seu decés, Torras havia esdevingut un símbol per als catòlics catalans, un home amb forta incidència pública. La mort del bisbe Torras fou especialment sentida. Un poeta tan urbà com Josep Carner escriví el poema *La deixa*, i fins i tot, publicacions anticlericals i republicanes com «El Diluvió» o «La Campana de Gràcia» reproduïren paraules de consideració vers la seva persona.

A partir de 1931, s'obrirà un procés dirigit a la canonització de Torras dins l'Església catòlica, que encara resta obert. Aquest fet pot ben bé considerar-se expressió del seu paper de «mite». Amb raó s'ha dit que «Clascar, Carreras, Cardó, Casanovas, el pare Miquel d'Esplugues, l'abat Marcet, els homes de "Catalunya social", els fejo-cistes, els afiliats a la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat, els artistes del Cercle Artístic de Sant Lluc, i tants altres eclesiàstics i laics de la nostra terra veneraren el doctor Torras com a mestre i en seguiren amb fidelitat els ensenyaments, sense ni tan sols sospitar el perill evident d'una fossilització del seu pensament a causa de la poca creativitat dels seus epígons, que anaren repetint fórmules no sempre vàlides, ni adequades del tot a les noves situacions»¹⁸. Sigui la idea anterior més o menys encertada, el pensament del bisbe Torras i Bages influí ideològicament en la formació de la Unió Democràtica de Catalunya (1931) i més tard en el grup «Crist i Catalunya» de l'incipient pujolisme. En l'àmbit estrictament eclesial, no podem oblidar el document pastoral dels bisbes catalans anomenat «Arrels cristianes de Catalunya» (1986).

18. J. MASSOT I MUNTANER, «Caracterització del catolicisme català de pre-guerra», dins *L'Església catalana del segle XX*, Barcelona: Curial, 1975, pp. 121-122.

II. Els termes d'una construcció sobre la Regió

Torras i Bages no fou un ideòleg en sentit estricte, com ho poden ser Valentí Almirall o Prat de la Riba, malgrat que realitzà una tasca d'evident definició ideològica. Vull dir amb això que les seves reflexions són fonamentalment immediates, sense la pretensió de construir un tot sistemàtic. La possible especificitat del pensament torrasianà radica no tant en les seves construccions doctrinals, que no són pas originals, com en la incardinació dins d'una estratègia de l'Església catalana, en la conformació d'un catalanisme catòlic.

Torras i Bages parla més de regió que no pas de nació catalana. El sentit que rebé aquest últim terme és el de nació històrica, en l'accepció que li donà el pensament tradicionalista. La conceptualització de Catalunya com a regió es mou dins de les coordenades generals del moviment catalanista, que encara no ha sofert l'embranchada del nacionalisme pràtià. Per tant, ens inclinem a considerar Torras com un regionalista que es mou políticament en sintonia amb les posicions defensades llavors de forma majoritària dins el moviment catalanista.

Per a una millor anàlisi del seu pensament, ens centrarem en la producció intel·lectual de Torras sobre el catalanisme que es conté en les següents obres: *L'Església i el Regionalisme* (1887), *La Tradició Catalana* (1892), que recull a part de l'obra anterior —malgrat que amb modificacions, la majoria de redacció— d'altres conjunts d'articles, el discurs *La poesia de la vida* (1892), el llibre *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* (1893), i el discurs als Jocs Florals de Barcelona de 1899 titulat *La força de la poesia*. El que ve a continuació no és res més que la interpretació conjunta d'aquests textos dins la globalitat de la producció torrasiana.

1. EL REGIONALISME COM A ÈTICA

Per a Torras, el regionalisme és, abans de tot, un programa essencialment ètic, d'una ètica que per lògica és catolicooficial. Veiem en aquesta afirmació, la influència de les idees neokantianes de moda a la segona meitat del segle XIX, l'aplicació a la societat de l'imperatiu categòric reinterpretat catòlicament com un element de superació individual i d'identificació de l'home amb els valors nacionals. Tot desenvolupant aquesta idea, i segons l'adoctrinament rebut de Duran i Bas, afirmarà que «la gran qüestió moderna no és jurídica, sinó moral» i que, per tant, «la forma social regionalista, basada en la consuetud, encarnació de les necessitats particulars del país, vida a l'estil de la terra, s'acosta admirablement a l'autonomia, perquè en ella predomina l'element moral sobre el legal i la civilitza-

ció, que de la mateixa deriva, més aviat presenta un caràcter ètic que no pas jurídic (...). La llibertat, la igualtat i la fraternitat no són principis jurídics, són essencialment principis morals»¹⁹.

2. LA CONTRAPOSICIÓ REGIÓ-ESTAT

Torras sostindrà l'existència de dos tipus d'entitats: les naturals agrupades entorn de concepte de Regió i les artificials expressades en l'Estat, partint en això de les anàlisis tradicionalistes sobre la constitució natural i històrica dels pobles i de la tesi canònica de la subsidiarietat de l'Estat. Sobre aquestes bases, utilitzant el llenguatge dels antiregalistes, expressa un llenguatge antiliberal. L'Estat liberal és considerat un «cesarisme o absolutisme d'Estat», definit per tot un seguit de notes negatives: centralisme, uniformisme, legalisme, en definitiva, absència de vida social autònoma i, per tant, de moral social, que es recull en la frase lapidària «El Estado no es el pueblo»²⁰.

En aquesta lògica, sembla clar que, malgrat el que a vegades s'ha dit, Balmes difícilment pot considerar-se un precedent lineal de Torras, aquell molt més incardinat, d'entrada, dins del món industrial i burgès. Torras reacciona contra les tesis balmesianes i les refà al seu gust, sobretot dins del marc de la neoescolàstica.

Un punt a destacar de la contraposició torrasiana entre Regió i Estat és la determinació d'un sistema de relacions Església-Estat, centrat en la protecció dels drets tradicionals de la primera, la institució natural per excel·lència, segons ell. Per tant, l'urgent és desvetllar la Regió. L'establiment d'una autonomia política ja vindrà després. Mentrestant, és optimista sobre la situació de la Regió. L'Estat pot escanyar-la, però no la mata, perquè les institucions naturals tendeixen sempre a reeixir, no debades la Providència dirigeix tot el seu esdevenir, segons la més pura línia d'argumentació tradicionalista. En aquest punt, s'ha de destacar la influència que rebé del neotradicionalisme francès, de De Maistre, de De Bonald, i especialment de l'obra de Taine, el seu gran ídol doctrinal. Molt probablement, el llegí en el francès original, i el fet és que Taine resulta l'autor més citat. És la cita erudita. Torras s'emmarca, així, dins la influència d'aquest autor, que hem d'estendre a tot el catalanisme conservador.

Quan parla de l'Estat, té present la realitat de l'Estat de la Restauració, però també les manifestacions dels seus components liberals. És el liberalisme que entén en un sentit ampli, identificat amb el món modern, del qual desconfia per la inseguretats que suposa pel que fa al

19. J. TORRAS I BAGES, «Consideracions sociològiques sobre el regionalisme», *Obres Completes*, Barcelona: Balmes, 1935, vol. VIII, p. 81 i pp. 78-79.

20. «El Estadismo y la libertad religiosa», *Obres Completes*, vol. XIV, p. 361.

control social per part de l'Església, atès que pot portar a una alteració de l'ordre «natural» de la societat. Per això, dirà que liberalisme i regionalisme són antitètics, i, fins i tot, que el liberalisme és una manifestació del protestantisme, reinterpretant Balmes i volent connectar-hi una vegada més.

La crítica al liberalisme i al món modern, la fa extensiva al parlamentarisme, als partits polítics i al sufragi universal, introduït en el sistema canovista el 1890, atribuint tots els mals en darrera instància a la maçoneria. La política, al contrari de la liberal, creu que ha d'ésser l'«art governatiu» que tingui com a premissa el «seny», seguint també en això les ensenyances de l'escola escocesa del sentit comú apreses de Llorens i Barba. Torras valora àltaament aquest «seny» com a criteri directe de l'acció política. El regionalisme que es construeix en aquest esquema ha vingut, segons l'autor, a «purificar la política», és a dir, constitueix el *regeneracionisme* que vehiculen políticament les visions aplegades el 1887 entorn de la Lliga de Catalunya, el 1891 de la Unió Catalanista i el 1901 de la Lliga Regionalista. El regionalisme torrasista està pendent en tot moment de l'Estat espanyol. Aquesta perspectiva regeneracionista es mantindrà vigent des dels inicis de la reacció antialmiralliana al voltant de la dècada dels vuitanta i servirà per a fonamentar el regeneracionisme pràctic amb el canvi de segle.

Seguint l'argumentació tradicionalista, Torras i Bages defensa el criteri que l'Estat és un artifici que ha trencat amb les entitats naturals. En conseqüència, proposa el restabliment de l'ordre jeràrquic, autàrquic, corporatiu i rural de l'edat mitjana, que estructura a partir del sufragi orgànic i corporatiu que ha de desembocar en unes Corts estamentals, tal i com es proposa a les Bases de Manresa. Segons Torras, la regió, entesa com a entitat natural, veu florir les institucions bàsiques de la vida social: la família, la propietat i la religió, entenent així el discurs sota la influència del pensament de Le Play. Concebuda en un sentit rural, la vida social es desenvolupa per si mateixa en cercles concèntrics, de forma orgànica i corporativa, ordenada a partir de les «cases pairals» familiars. Torras introdueix aquí l'organicisme, lligat amb una concepció biologista del fet nacional que després influirà en Prat de la Riba o en Bofill i Mates, entre els més destacats. En la regió sense clivelles que proposa Torras és on floreixen tots els valors agraris. És la definició substancial agrària i rural de Catalunya, que contraposa *in totum* al món urbà, els valors del qual són, segons ell, els del liberalisme i de la revolució. Manifesta, així, el rebuig formal al predomini urbà i industrial sostingut per Almirall. Torras ataca, en conseqüència, no solament el centralisme, sinó l'industrialisme burgès, desconfiant de la dinàmica d'aquest que podia fer perdre pes i autoritat a l'Església. Però, la mateixa burgesia va trobar en el seu missatge la construcció d'ordre que necessitava, la

resposta de negar la societat dividida en classes socials, el que podem dir-ne un «organicisme nacional».

Vist des del creixement barceloní i a començaments del segle xx, la definició rural de Catalunya era una fal·làcia que solament es podia justificar per interessos estratègics. L'expressió paradigmàtica del ruralisme serà el carlisme, però el nucli vigatà amb Torras com a capdavanter farà evolucionar les formulacions tradicionalistes defensades pel carlisme impulsats per la mentalitat dels grups socials urbans que afirmen llur hegemonia a Catalunya. La burgesia industrial i urbana l'assumirà de bon grat, per la seva procedència, per la comunicació amb els hisendats de comarques, per la seva pròpia debilitat enfront de les classes dirigents de l'Estat espanyol. L'aliança estratègica amb els sectors agraris per fer front a una reivindicació homogènia de Catalunya explica la defensa aferrissada i la introducció del missatge ruralista dins del codi mental burgès.

3. ELS ELEMENTS COMPONENTS DE LA REGIÓ

A partir de l'assumpció de l'hilemorfisme d'arrel aristotèlica, creat per l'escolàstica, Torras entén que en la composició dels cossos com a unitats naturals hi ha dos elements integrants: la matèria i la forma. L'element material és el poble català, dotat per la Providència d'un alt grau de bondat, perquè Déu l'ha escollit com el poble en el qual poden plasmar-se, en el més profund del seu ésser, els principis cristians. L'element espiritual, l'ànima del cos social, és la forma unitària que, aplicada a la matèria social, dóna com a resultat l'ésser nacional català. La fórmula només pot ser una: «*Catalunya serà cristiana o no serà*». Aquesta frase, considerada com la que millor condensa el pensament del nostre personatge, no es troba en cap de les seves obres. Però és una afirmació senyera d'aquell catolicisme nacional català que ha girat molt especialment al voltant del monestir de Montserrat, santuari en el qual podem veure inscrita aquesta frase a la nova façana afegida després de la Guerra Civil.

Els elements espirituals de la regió es poden sistematitzar en tres conceptes, interrelacionats, i que són tres òptiques per a enfocar el tema de «l'ànima» del cos social: la idea de *pàtria*, de connotacions romàntiques i entesa com un sentiment d'amor a la terra; la *tradició*, que informa, delimita i dóna contingut al sentiment patriòtic; i l'*esperit nacional*, entès com a emanació de l'estat òptim de la vida del poble: el de la unitat de pensament, la coincidència de tots els ciutadans.

L'ànima catalana no pot ser altra cosa que el cristianisme. La religió és el principal vincle d'unió entre els ciutadans. L'ésser català és, doncs, indissociable del cristianisme i de l'Església. Catalunya esdevé una *persona moral*, sotmesa a evolució pròpia; és un ésser viu, al

marge o per damunt dels ciutadans²¹. Té la seva existència dirigida per la Providència i és definida pel cristianisme i per l'actuació pública de l'Església. Sobre aquesta base, agafa la visió romàntica de Catalunya, inspirada en la doctrina herderiana del *Volkegeist*, cristianitzada per Llorens en l'aplicació a casa nostra. El poble català posseeix una ànima, un esperit, en la línia del *Volke* germànic, és un ésser orgànic la vida del qual es manifesta en una llengua, en una cultura, en un dret, en el cristianisme, en un esperit nacional tot revestit d'un fort sentit cristià. Aquí, l'escola històrica del dret a través de Duran i Bas, trobarà un camí d'introducció.

El sentiment de pàtria és profundament tradicional, és a dir, forma part del tarannà dels habitants de Catalunya: «pàtria i tradició són una mateixa cosa per a l'ésser nacional», afirmarà a *La Tradició Catalana*²². Però la tradició guarda en el seu si els valors religiosos, que són el que li interessa dir. Per tant, la tradició nacional s'identifica amb la tradició religiosa i, fins i tot, arriba a una altra conclusió més dràstica: identifica la tradició catalana amb la filosofia escolàstica, creant així una mena d'ideologia oficial de la regió o límits dins dels quals es mou, segons ell, la definició de l'autèntica catalanitat. Aquesta dependència religiosa en el marc d'una concepció essencialista de la regió —per a Torras l'essencial és la religió— va ser molt influent en el catalanisme conservador, malgrat que Prat de la Riba, en el pròleg al llibre de Duran i Ventosa, *Regionalisme i Federalisme* (1905), relativitzant el pes del fet religiós, afirmi que: «Una Catalunya lliure podria ésser uniformista i centralitzadora, democràtica i absolutista, catòlica i lliurepensadora, unitària i federal, individualista i estatista, autonomista i imperialista, sense deixar d'ésser catalana»²³.

L'esperit nacional és la base ètica de la regió. En aquest sentit, és el suport del sentiment de pàtria i de la tradició. Però té, tanmateix, un component racional, manifestat pel fet gloriós de la unitat de pensament, pel fet que siguin els ciutadans «*cor unum et anima una*». És la recerca del consens social, que no pot ser altra cosa que la ideologia oficial de la regió, definida per les jerarquies establertes per la naturalesa i la tradició: per l'Església. La participació política dels ciutadans és quelcom secundari. Hi ha un pensament nacional català que posa en relleu la viabilitat de la unitat de pensament. La tradició intel·lectual, com a part substancial de la tradició nacional, necessàriament s'ha d'identificar amb l'escolàstica. En aquest punt, es pot

21. J. LORÉS, «Aproximació al pujolisme», dins *Taula de Canvi*, 23-24 (setembre-desembre 1980), p. 6.

22. *La Tradició Catalana*, capítol d'introducció.

23. L. DURAN I VENTOSA, *Regionalisme i Federalisme*, Barcelona: Francisco Puig, 1905. Pròleg d'Enric Prat de la Riba, pp. XIX-XX.

veure novament la influència de Herder sobre Torras, exercida a través de Llorens. Així, a la segona part de *La Tradició Catalana* pretendrà fer un estudi de «psicologia social», per tal de determinar la tradició intel·lectual catalana, l'estructura assenyada en la qual haurien de prendre part tots els membres de la regió. Per aquesta via, Torras manifesta la importància dels intel·lectuals com a elit dirigent del catalanisme formada en el catolicisme, tal com ell mateix propicia, com hem dit, des de les Congregacions Marianes. Això significava fer el pas des d'una reflexió catòlica del catalanisme, en la qual predominava la condició de clergue, a la ja més intel·lectual: el pas que veiem fer a Jaume Bofill i Mates. Però aquesta és una altra història, potser la gran aposta de futur de Torras i Bages.

La construcció torrasiana, segons hem pogut veure en les línies precedents, presenta una indissociabilitat total entre Catalunya i l'Església catòlica. Només aquesta darrera, com a jerarquia natural, pot ser l'instrument adient per a la restauració de la vida social-natural-regional. Acudir a l'Església és, llavors, recórrer a la mateixa ontologia de la regió sense cercar punts de suport externs. I, fins i tot, la proposa com a pauta a seguir per al regeneracionisme de tot l'Estat: fixeu-vos, en l'Església, ve a dir, universal i local alhora. Per això conclourà que «si en l'ordre civil vol intentar-se igual forma, és necessari no sols l'estudi de l'Església, sinó sa maternal calor, que és la devoció cristiana»²⁴. El pensament de Torras i Bages posa de manifest, en resum, el paper de l'Església catòlica –jerarquies i fidels– com a definidora del moviment catalanista, pel que fa a les idees i a les estratègies, en la direcció del qual hem de destacar els elements jesuítics i vigatans. Un pensament anomenat «torresibagisme», que malgrat el seu original antiliberalisme acabà per inserir-se en la ment de certs sectors burgesos, si més no per la funció de doctrina d'ordre que podria representar.

Orientació bibliogràfica

Josep BENET, *El Dr. Torras i Bages en el marc del seu temps*, Barcelona: Estela, 1968.

Jaume BOFILL I MATES, «La personalitat del Dr. Torras i Bages»; «L'obra pastoral del Dr. Torras i Bages», Vic: Revista de Vic, 1917.

Carles CARDÓ, «El Doctor sacerdotal», dins *El Bon Pastor*, número 9, febrer de 1931.

Ignasi CASANOVAS, *Exemplaritat de l'Il·lustríssim Doctor Josep Torras i Bages, Bisbe de Vich*, Barcelona: Foment de la Pietat Catalana, 1928.

24. *La Tradició Catalana*, p. 42.

- Jaume COLLELL, *Dulcis Amicitia*, Vic: Gazeta de Vich-Tipografia Balmesiana, 1926.
- Agustí ESCLASANS, *La filosofia del Dr. Torras i Bages*, Barcelona: Ritmològica, 1950.
- Narcís LÓPEZ BATLLORI, *El pensament de Torras i Bages sobre algunes qüestions públiques*, Barcelona: Rafael Dalmau editor, 1961.
- Casimir MARTÍ, «Torras i Bages: el regionalisme tradicionalista, un antítipus ètico-històric del sistema de la Restauració», dins Albert BALCELLS (coord.), *El pensament polític català*, Barcelona: Edicions 62, 1988.
- Maties RAMISA, *Els orígens del catalanisme conservador i «La Veu del Montserrat» (1878-1900)*, Vic: Eumo, 1985.
- Fortià SOLÀ MORETA, *Biografia*, vol. I de les *Obres completes*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.

RAMON TURRÓ

UNA INTRODUCCIÓ AL SEU PENSAMENT

SALVI TURRÓ

1. Caracterització general del seu pensament

A l'hora de donar un tret definitori del pensament de Ramon Turró, topem d'entrada amb una disparitat de parers: per a Unamuno, *Els orígens del coneixement: la fam* coincideix amb les intuïcions bàsiques del seu propi vitalisme¹; en canvi, Serra Hunter el qualifica de positivisme portat per una «preocupació contrària a la filosofia moderna i que s'inclina gradualment a veure en la filosofia escolàstica la veritable continuació de l'esperit filosòfic grec»²; Ferrater Mora hi veu una «interpretació naturalista del kantisme»³; i P. Lluís Font sosté que «representa una forma de positivisme espiritualista (per utilitzar una etiqueta que se sol aplicar a alguns filòsofs francesos)»⁴. Judicis tan heterogenis demanen, és clar, una relectura i revisió atenta de l'obra de R. Turró, en especial pel que fa al seu «positivisme», la característica que potser més es remarca del seu pensament.

Sens dubte, es troba en R. Turró una constant antimetafísica⁵ —herència, potser, de Llorens i Barba i la seva filosofia del sentit comú?—, en el sentit d'una ferma oposició a tota hipostatització de conceptes, hipòtesis o teories en entitats abstractes de realitat ontològica al marge dels fets experimentats. L'exemple paradigmàtic

1. M. DE UNAMUNO, pròleg a *Orígenes del conocimiento*, Barcelona: 1917, p. 5.

2. J. SERRA HUNTER, «Característiques fonamentals de la filosofia d'en Turró», introducció a *El mètode objectiu*, Barcelona: 1927, p. 11.

3. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 3331.

4. P. LLUÍS FONT, «Un segle de filosofia a Catalunya», a: P. CASANOVAS (ed.) *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell 2001, p. 45.

5. Deixem de moment sense precisar si «antimetafísica» equival automàticament a «antisubjectivista i antimoderna», com vol Serra Hunter.

d'aquesta posició de fons, l'ofereix la polèmica primerenca amb el seu mestre Letamendi.

José de Letamendi (1828-1879; professor de Medicina a Barcelona de 1860 a 1878) defensava una medicina en la qual es combinaven elements vitalistes amb construccions matemàtiques per donar raó dels processos fisiològics desconeguts. A Turró, les posicions de Letamendi li resulten hipòtesis metafísiques rebutjables perquè: (1) la utilització d'elements espirituals («energia vital») per explicar els fenòmens orgànics contradiu els principis de l'observació experimental, i (2) el fet d'introduir models matemàtics per suplir dèficits d'observació o d'inducció suposa un «logicisme» que, reduint *a priori* la realitat a exigències de la raó, impossibilita d'enfrontar-se directament amb els fets.

Més enllà d'aquesta polèmica, i considerat en el seu vessant més teòric, aquest «positivisme» palesa la seva peculiaritat en les consideracions metodològiques que Turró fa sobre psicologia i fisiologia.

El mètode introspectiu com a tal només dóna vivències aïllades, però no permet establir connexions causals entre elles. Per això, és insuficient per al coneixement del psiquisme. Per tal d'entendre el psiquisme, cal començar per analitzar el nivell inferior de la consciència: el de la sensibilitat orgànica (experiència tròfica), i fer-ho, certament, a partir dels mètodes experimentals de la fisiologia.

Això no implica, tanmateix, sostenir un reduccionisme: «Entre el procés fisiològic i el procés psíquic hi ha un misteri. L'un no és pas causa eficient de l'altre, i el fet psíquic no resulta d'una transformació del fet psicològic»⁶. En efecte, si reduíssim el psíquic al fisiològic, cauríem també en una construcció metafísica no avalada pels fets. Per això, la posició de Turró es limita a dir que (1) el fisiològic és, sens dubte, un antecedent necessari del psíquic, però (2) quina sigui la connexió entre ambdós, ara per ara ho ignorem i hem de deixar-ho obert a la ciència futura. En suma, el respecte a allò donat experimentalment obliga a mantenir un dualisme semàntic, sense pronunciar-se sobre si hi ha o no un dualisme ontològic.

En aquest context, el «positivisme» de R. Turró és clarament un «positivisme crític» que no redueix automàticament allò psíquic a fets orgànics, sinó que es manté en els límits provisionals de la recerca experimental: més proper, per tant, a posicions neopositivistes que no pas al positivisme comtià del XIX.

6. R. TURRÓ, citat per J. SERRA HUNTER, *op. cit.*, p. 13.

2. La teoria del coneixement

Al meu parer, més que en la metodologia psicofisiològica, és en la teoria del coneixement on trobem l'aportació filosòfica més rellevant de R. Turró, i bàsicament en dos textos: *Els orígens del coneixement: la fam* —de què depenen els opuscles de 1913 i 1918— i *Filosofia crítica*. De fet, totes dues obres es complementen, però de tal manera que sols des de la segona adquireix el seu ple sentit la primera. Per això, i enfront del que és habitual, consideraré la *Filosofia crítica* com el text «fonamental», des del qual situar adequadament *Els orígens del coneixement*.

El curs *Filosofia crítica* s'enceta amb unes consideracions prèvies —recomanables encara avui com a introducció a la tasca filosòfica— que per si soles ja situen el seu autor fora d'un positivisme ingenu: la necessària distinció entre la investigació dels fets i els supòsits que possibiliten la recerca empírica; la tipificació d'aquests supòsits en els problemes categorials clàssics, com ara els de la substancialitat o causalitat; la comprensió de la filosofia com a estudi de la validesa d'aquests supòsits (i.e. teoria del coneixement). Per tant, la concepció filosòfica de Turró se situa d'entrada en una perspectiva «kantiana» en sentit ampli: anàlisi dels supòsits que permeten la recerca científica en general.

Compte, però! Perquè l'expressió «filosofia crítica» no comporta tampoc una represa del kantisme escolar en la seva literalitat com a recerca de *l'a priori*, sinó que «l'anar trobant una visió, un aspecte de la cosa, un aspecte nou, distint del que els altres han presentat, és ço que fonamentalment constitueix el que anomenem *Filosofia crítica*»⁷. Es tracta, en suma, de distingir les diferents posicions filosòfiques sobre el problema gnoseològic i, per una mena d'integració, intentar arribar a la resolució final.

D'aquí l'estructura, alhora històrica i sistemàtica, que adopta el curs. Lliçó I: filosofia antiga i medieval o elaboració de la teoria empírica (o objectiva) del coneixement; lliçons II-IV: filosofia moderna de Descartes a Kant, crítica de la teoria empírica i elaboració de la teoria subjectiva del coneixement; lliçons V-VII: superació de les apories kantianes per una epistemologia de base psicomotora i tròfica —enllaç amb l'obra de 1912—; lliçó VIII: balanç de les filosofies postkantianes sota el fil conductor de la solució dissenyada per les lliçons anteriors.

Palesament, aquesta divisió de la història de la filosofia és enormement tòpica i discutible. Però com que el text no és primàriament d'orientació historiogràfica, prescindirem de discutir tals insuficiències.

7. R. TURRÓ, *Filosofia crítica*, Barcelona: Editorial Catalana, 1918, p. 7.

cies per fixar-nos exclusivament en la problemàtica epistemològica de fons. Turró presenta les dues primeres posicions gnoseològiques de forma antinòmica.

(1) Teoria empírica del coneixement (aristotelisme): les impressions sensibles transmeten la realitat de la cosa a les nostres facultats passives (espècies, imatges), que, pels procediments abstractius de l'enteniment, donen lloc als nostres enunciats sobre la realitat externa.

(2) Teoria subjectiva del coneixement (kantisme): com que les impressions no comporten mai necessitat, des d'elles és impossible assegurar lleis causals en sentit estricte i, per tant, com veié Hume, la ciència empírica estaria mancada de fonaments. Per això, les condicions de l'objectivitat s'han de cercar en la formalitat dels processos lògics: necessàriament, l'intel·lecte, quan pensa l'objecte, ho fa d'acord amb determinades lleis *a priori* (espai, temps, categories). D'aquesta manera, només perquè podem connectar les sensacions a la noció intel·lectiva d'objectivitat («objecte en general»), aquelles esdevenen coneixement d'«objectes».

En aquest punt, cal remarcar que Turró assumeix íntegrament que, després de la crítica kantiana, la teoria empírica és ja per sempre més insostenible:

«La primera cosa que es necessita, doncs, perquè la percepció sigui possible, és el coneixement de l'objecte del qual es puguin predicar les imatges que els sentits ens donin. No n'hi ha prou que se'ns digui que l'aigua cisella des de fora, en els sentits, certes imatges, que ens la fan conèixer: en procedir així patim una il·lusió, car l'aigua, independentment d'aquestes imatges, és quelcom, i, mentre el coneixement d'aquest quelcom no sigui a la ment, no podem saber mai que per aquestes imatges el coneixem; operació interior que es pressuposa indispensablement a la projecció exterior, ja que d'altra manera serien projectades a una cosa de la qual res sabem. Kant, en posar-nos de manifest el buit immens en què assenta els seus fonaments la teoria empírica del coneixement, més que malmesa, la deixa enderrocada»⁸.

Atès aquest pronunciament, és clar que Turró no podrà passar a defensar novament posicions escolàstiques, empiristes, positivistes o objectivistes ingènues, com sostenen les interpretacions habituals⁹.

Ara bé, la posició kantiana revela una altra dificultat essencial, inversa i, en certa mesura, complementària a la teoria empírica. Segons Kant, només quan relliguem l'objecte en general (constructe lògic) a la sensació, hi ha pròpiament coneixement d'una realitat dife-

8. *Ibid.*, p. 72.

9. Interpretacions degudes potser al fet que emfasitzen exclusivament *Els orígens del coneixement*, sense situar les doctrines d'aquest text en el context sistemàtic que estableix la *Filosofia crítica*.

rent a la del pensament. Doncs bé, ¿com sabem que la sensació prové d'una alteritat i així considerem que l'objecte conegut no és un mer estat mental? Kant dona a aquest problema una resposta clarament insatisfactòria: una mena de creença inqüestionada (i injustificada) en la cosa en si, en tant que «causa» de materialitat de la sensació.

Doncs bé, aquest és el problema epistemològic que Turró destaca com a central després del kantisme: assegurar que la impressió correspon a una realitat extramental i així que el coneixement com a constructe intel·lectiu es refereix a una realitat efectivament existent fora de mi. En les seves paraules:

«Ço que necessitem saber, en el cas present [cinabri], és com sabem que fora de nosaltres hi ha una cosa espacial, col·locada a un cert lloc de l'espai, i àdhuc què és aquesta cosa, la qual en afectar la retina hi determina una certa color roja. Aquest és el problema a resoldre, mentre que el problema que es proposa Kant consisteix en l'examen de com es fa una lligada lògica entre un subjecte que és donat a la ment com a cosa efectiva i real, i una qualitat sensorial que és donada als sentits. Necessitem saber com ens ve imposat des de fora el coneixement de la cosa que impressiona, com la impressió obeeix a una determinant; i Kant, desentenenent-se de l'aspecte objectiu de la qüestió, la planteja subjectivament en deslligar la matèria sensorial de ço que la determina en els sentits i en lligar-la amb les virtuts màgiques que el prenen com a objecte de coneixement»¹⁰.

Atenent tot això, crec que és palès que R. Turró no nega pas que hi hagi unes condicions intel·lectives de l'objectivitat que regeixen el procés cognoscitiu —amb la qual cosa retornaria efectivament a un empirisme ingenu—, sinó que més aviat situa la tasca epistemològica cabdal en un altre punt: per què aitals condicions poden projectar-se legítimament sobre un món extern-sensible? Plantejat així, el problema tematizat a partir de la lliçó V és prou semblant —amb totes les diferències de tractament, conceptualització i solució— al que coetàniament es plantejaven certs neokantians (Rickert), el positivisme crític de Viena (Avenarius, Macht), o el mateix neopositivisme lògic de Carnap (enunciats protocol·laris): el de la connexió entre els constructes teòrics i un llenguatge observacional que garanteixi la realitat externa.

Per resoldre la qüestió, Turró no apel·la tampoc simplement —com havien fet anteriorment Balmes o Llorens i Barba— a la sensatesa humana en general, sinó que entra en diàleg amb els resultats de la psicofisiologia experimental de la percepció (Helmutz, Wundt, Golgi, Kühne), recollint aquí les aportacions de les seves pròpies obres

10. R. TURRÓ, *op.cit.*, pp. 84-85.

de 1918 sobre el tema. Essent potser un dels punts més coneguts de la seva obra, dono només les línies mestres de la resposta:

(1) L'exterioritat de l'objecte es prova bàsicament a partir de l'anàlisi de la percepció tàctil, on es constitueixen les relacions espacials elementals; (2) al seu torn, la percepció s'inscriu en el marc dels mecanismes psicomotors generals del psiquisme com a reguladors de l'adaptació de l'individu al medi; (3) tal adaptació està bàsicament en funció de la supervivència i, per tant, de l'«instint tròfic» (recerca de l'aliment) com a motor últim de tots els processos conductuals; (4) l'instint tròfic es desvetlla tan aviat com el fetus deixa el si matern i així es veu obligat a iniciar la discriminació dels estímuls, i.e. a situar-se en un món real-objectiu per tal de sobreviure; (5) vistos des d'aquí, els elements més abstractes de la intel·ligència i de l'objectivitat cognoscitiva no són més que estructures superiors que neixen i es despleguen a partir del dinamisme sensomotor elemental que sempre està en funció d'un medi exterior.

En certa mesura, la solució que proposa Turró al problema de l'estatut dels constructes logicocognitius és una mena d'«epistemologia genètica», en la qual el nivell de les operacions abstractes recolza en la realitat última de les operacions concretes del dinamisme psicomotor. I atès que aquest dinamisme sempre està en funció d'una alteritat espacial, els constructes cognoscitius superiors remetent efectivament a una realitat extramental.

Bibliografia: estat de la qüestió

Respecte de les fonts, no existeix encara una catalogació definitiva de l'obra (ni mèdica ni filosòfica) de R. Turró, de manera que sovint les referències editorials que se citen són inexactes, sobretot en el cas de primeres edicions i traduccions de textos que aparegueren en diferents llengües. El llistat més exhaustiu de títols pot obtenir-se de la xarxa informàtica del Catàleg Col·lectiu de les Universitats de Catalunya (www.cbuc.es).

En l'àmbit més estrictament filosòfic, la seva obra pot agrupar-se en dues temàtiques. D'una banda, els textos de tipus metodològic, bàsicament en referència al camp de la psicofisiologia: *Cartas a Letamendi* (1879), *El mètode objectiu* (1916) i *La disciplina mental* (1925). D'altra banda, l'exposició de la seva teoria del coneixement: *Els orígens del coneixement: la fam* (1912), *Origen de les representacions de l'espai tàctil* (1913), *La base tròfica de la intel·ligència* (1918) i *Filosofia crítica* (1918).

La literatura secundària és escassa. Les referències que trobem a Turró en les històries generals de la filosofia espanyola (J. L. Abellán, A. Guy) són breus resums, entre anecdòtics i confusos. Existeixen tres articles ja antics, però encara prou útils: J. TUSQUETS, «L'obra filo-

sòfica de R. Turró», dins *Criterion*, 1926; J. SERRA HUNTER, «Característiques fonamentals de la Filosofia d'en Turró», introducció a *El mètode objectiu*, Barcelona: 1927, i A. ARÓSTEGUI, «La filosofía crítica de R. Turró», dins *Revista de Filosofía*, Madrid: 1950. Més recent és la publicació de J. SEMPERE, *Ideari de R. Turró* (introducció, antologia i cronologia), Barcelona: Edicions 62, 1965.

Biografia bàsica

- 1854 Neix a Malgrat.
- 1869 Acabat el batxillerat a Girona, ingressa en la Facultat de Medicina de Barcelona; Letamendi n'és professor. Poc després s'allista a una partida de liberals (II guerra carlina).
- 1871 Reprèn els estudis de Medicina, l'abandona quan només li mancava aprovar Medicina Legal. Es matricula a la Facultat de Filosofia i Lletres, on es llicenciarà.
- 1875 Es trasllada a Madrid, on exerceix de periodista polític, però sense abandonar el seu interès per la medicina i la biologia.
- 1879 Publica a la revista *El Siglo Médico* unes *Cartas a Letamendi*, en què critica les posicions del seu antic professor.
- 1880 A partir d'uns articles previs, publica *El mecanismo de la circulación arterial*; les seves intuïcions seran valorades per l'escola mèdica francesa, i serà traduït al francès tres anys més tard.
- 1884 Retorn a Barcelona: s'incorpora com a ajudant de laboratori a la càtedra de patologia del Dr. Jaume Pi i Sunyer. Per exigències professionals, es llicencia ràpidament com a veterinari per la Universitat de Santiago.
- 1887 Ingressa al Laboratori Microbiològic Municipal que dirigia el Dr. Jaume Ferran: inici dels seus estudis sobre bacteriologia i immunologia, que s'aniran publicant en diversos articles.
- 1894 Membre de l'Acadèmia de Medicina de Barcelona.
- 1897 Encarregat dels cursos de bacteriologia de l'Acadèmia de Medicina.
- 1906 Director del Laboratori Microbiològic Municipal.
- 1911 Membre de l'Institut d'Estudis Catalans. Creixent interès per les qüestions filosòfiques de tipus metodològic i epistemològic.
- 1912 Publica l'original català d'un dels seus textos filosòfics cabdals: *Els orígens del coneixement: la fam*. Membre fundador de la Societat Catalana de Biologia.
- 1913 Publica l'article *Origen de les representacions de l'espai tàctil*, que amplia punts del llibre de 1912.
- 1916 Reuneix els resultats de les seves recerques mèdiques al llibre *Els ferments defensius en la immunitat natural i adquirida*. Publica en francès *La*

- méthode objective* sobre la relació entre psicologia i fisiologia. Discurs inaugural del Congrés Espanyol de Veterinària celebrat a Barcelona.
- 1918 Publica a Madrid *La base trófica de la intel·ligència* –curs dictat a la Residència d'Estudiants l'any anterior–, i a Barcelona *Filosofia crítica* –curs donat a la Societat Catalana de Filosofia l'any anterior.
- 1920 És nomenat president de la Societat Catalana de Biologia, càrrec que ocuparà fins al 1924.
- 1922 Rep l'homenatge de la Societat Catalana de Biologia en un important acte institucional al Palau de la Generalitat.
- 1923 Creació de la Societat Catalana de Filosofia, de la qual n'és promotor i membre delegat de l'IEC en la seva primera Junta Directiva.
- 1925 Contràriament a un acord anterior, l'Ajuntament el jubila de la direcció del Laboratori Microbiològic. Publica a la *Revista de Catalunya* uns *Diàlegs sobre coses d'art i de ciència*. Publica a Madrid *La disciplina mental* –discurs inaugural del IX Congrés de l'Associació Espanyola per al Progrés de les Ciències, Salamanca, 1924.
- 1926 Mor.

JOAN MARAGALL:

POÈTICA I POLÍTICA DEL DESEMPARAMENT

ANTONI MORA

«Vostè, Joan, era d'una altra fusta», comença un poema de Pere Quart, que acaba amb un «Al capdavall som bàrbars»¹.

D'un vers a l'altre, no només en surt un poema —que no em posaré a recitar: que sigui el nostre sobreentès, el nostre secret—, sinó també *un*, i potser ja tot *un altre*, Joan Maragall. No serà ben bé el de Pere Quart, però sí un que haurà aparegut de dues intuïcions, de dos extrems seus, sorgits a partir de la seva invocació —«Vostè, Joan...». És entre els dos extrems, de vers a vers, que pot sortir aquest altre Maragall —invocat des de la invocació perequartiana—: de la fusta de què està fet un home (i no un altre) a això altre d'assenyalar qui és bàrbar, potser també què serà ser-ne, què saber-se'n, què que se te'n considerar, i tal vegada treure'n conseqüències, *al capdavall*.

Al resultat de tot plegat no en diré el «meu don Joan Maragall», com legítimament féu Josep Pijoan, sinó el «nostre Maragall». I que s'hi apunti qui vulgui.

I

1. *D'una altra fusta...* Ja li està bé al poeta de l'admiració i de l'elogi orientar-se a si mateix per l'altre. Si no fos que la fórmula ja està presa, podríem dir que Maragall practicava un *humanisme de l'altre home*. L'altre, el qualsevol altre, també *allò* altre, tot altre. Com a bon lector de Nietzsche, cal entendre que bona part del seu esforç poètic i polític anava adreçat a rehabilitar l'amor a tots i cadascun dels éssers, l'àgape, contra la idea que un tal amor sigui un producte del ressentiment de l'esclau, tal com establí el filòsof anticristià. Maragall *contra* Nietzsche, a la llarga. Però ja se sap que anar a la

1. P. QUART, *Obra poètica (Obres completes de Joan Oliver, I)*, Barcelona: Proa, 1999, pp. 254-256. El poema, «Cent anys de Joan Maragall», pertany al llibre *Vacances pagades*.

contra és la manera més segura de quedar enganxat en les xarxes de qui porta la iniciativa.

Maragall es presenta com l'home que cerca l'harmonia i la serenitat, a qui repugna la lluita, però no sense sentir la recança de perdre's alguna cosa essencial de la vida. I davant d'aquell que identifica com a home d'acció, reconeix que li criden l'atenció els homes lluitadors –diu– «perquè frueixen de la vida un aspecte que m'és desconegut»². És en els homes lluitadors, doncs, que troba el seu altre i que, de retop, es troba a si mateix.

No és per identificació, doncs, que Maragall s'apropi tres vegades a la figura del comte Arnau, sinó per un contrast que li resulta molt fructífer. Només en un moment donat sent la necessitat d'assegurar-se que no se'l confongui amb el comte sinistre i fa sortir la figura del propi poeta, a la manera d'una signatura diferenciadora.

Altrament, el poeta ja ha tingut compte de deixar-se autoretrat més d'un cop, dos en concret, demostrant com autoretratar-se no és només una manera de descriure's, sinó també de buscar-se uns trets i ja *fer-se* d'una determinada manera: crear-se una personalitat amb l'escriptura. A les dues notes autobiogràfiques, separades per vint-i-cinc anys, Maragall es presenta subratllant els trets més febles i pusil·lànimes del seu caràcter. Les primeres d'aquestes notes són com un certificat del final de la joventut. L'individu retratat s'hi descobreix indolent, exageradament sensible i poc pràctic. En el sentit usual (i amb el curiós matís que fa de tal sentit, que diu que és «fals, estricte, convencional») es descriu en aquests termes: «resulto ser un home sense religió, sense conviccions i sense caràcter». I tant és així que confessa que íntimament seria partidari de dissoldre la societat tal com és –i en conseqüència, s'esplaia, seria partidari del «cosmopolitisme, el comunisme i l'amor lliure». Però, com que això no és possible, confessa limitar els seus ideals a la pàtria, la propietat i la família³. Addueix que ho fa per debilitat, per manca de caràcter, també per confessada covardia. Bon modernista estava fet el jove Maragall!

El madur de cinquanta anys no va poder resistir la temptació de reprendre les notes en el mateix plec de papers on s'havia autobiogra-

2. Carta a Pere Corominas del 22 de gener de 1902: «La lluita repugna a la meva naturalesa, que en tot cerca un centre d'harmonia i serenitat; però els lluitadors m'interessen fortament perquè frueixen de la vida un aspecte que m'és desconegut», J. MARAGALL, *Obres completes*, vol. I, Barcelona: Selecta, 1960, p. 957. Cito aquesta edició (OC) per als articles i la correspondència, i em remeto a edicions més fiables quan hi ha ocasió per fer-ho. Per a l'obra poètica: *Poesia completa* (PC), Barcelona: Empúries, 1986.

3. Com és sabut, aquestes primeres notes autobiogràfiques es van anar publicant a partir d'una primera versió molt retallada (de fet, censurada), fins que G. MARAGALL les publicà íntegres per primer cop dins del seu llibre *Joan Maragall: esbós biogràfic*, Barcelona: Eds. 62, 1988 (per a les cites, pp. 17 i 23, respectivament).

fiat vint-i-cinc anys enrere, com faria després Joan Miró guixant la tela del seu autoretrat de jove, també vint-i-tants anys després⁴. La «tècnica» és similar: com el pintor, el poeta madur resol amb traços ràpids, tallants i gruixuts el dibuix minuciós i detallista (convencional i «classicista») que féu de jove. El poeta de cinquanta anys sembla sorprendre's de descobrir haver estat un «jove tan decaïgut moralment». D'aquell home jove al madur van, segons el recompte que fa el segon, «moltes inquietuds, moltes angúnies, espants, contrarietats, mortificacions, perills, trastorns i penes». Explica que sovint, en el transcurs dels anys que separen els dos retrats, ha sentit com gairebé se li rompia el cos, o l'esperit, fent llavors el sorprenent descobriment d'estar fet d'una «meravellosa elasticitat». En fi, la declaració d'home feble és així de nítida i autosatisfeta: «Déu, que m'ha negat la fortalesa, ha tingut sempre en la seva mà la meua debilitat, fent-me-la sana, i portant-me amb ella i tot a resultats admirables...»⁵.

En la poesia no hi ha poques explicacions i recreacions d'aquesta dita «sana debilitat». Hi trobem el mateix procés d'afeblir-se. Ho fa davant la seva mateixa dona, a qui s'ofereix amb tota la feblesa. En la poesia «L'esposa parla», ella —en un retret del qual tot lector del poeta es fa ben bé càrrec— retreu l'aire absent del marit, que li respon amb un «(...) tu ets la guiadora, tu la forta» (PC, 73). I pel que fa a l'amor extramatrimonial (en fi, l'amor pasió: Haidé), l'afeblit amant no compta ni amb la fortalesa de l'amada, sempre absent, però és així, com més al descobert, és més punyent: l'amor entès com una «insatisfacció joiosa», com n'ha dit Eugenio Trias.

Davant la naturalesa el poeta constata tot sovint una grandesa que li resulta amenaçadora i precisament per això embellidora, sempre corprenent-lo: «Davant del temporal», l'amenaça es dissol en bellesa (PC, 94); la grandària de la muntanya ho empetiteix tot, tant que esdevé protectora («Dins la cambra xica, xica / en la nit dormo tot sol; / part de fora, negra, negra, / la muntanya em vetlla el son», PC, 96-97); els Pirineus el fan sentir a ell, home de la plana, «com pres» (PC, 111) i, en fi, també nota que el mar, amb els seus comptats vint-i-vuit colors, fraseja i es belluga d'una manera «que espanta» (PC, 214).

La debilitat de la cosa humana, i especialment la que sent aquest home que és el poeta que escriu, arriba a tenir un caire de virtut política, ja que és en aquest sentit de joiosa feblesa com entén el procés

4. Vint-i-tres anys separen els dos autoretrats en un, de Joan Miró, datats 1937-1960.

5. Per a aquestes segones notes sí que podem citar per les OC, vol. I, 856 i 855, respectivament (en l'esmentat llibre de G. MARAGALL, pp. 162 i 163).

general de descentralització que creu copsar en l'Europa del final de segle: davant l'omnipotència de l'Estat, exalta «*la desmembración de las actuales potencias europeas...*»⁶. És clar que tot sembla tenir un límit, almenys en política: quan la debilitat es conjuga amb debilitat, que és com féu un primer judici de la Setmana Tràgica. Però un cop fet el comentari —per carta, a Pijoan— ja en torna a treure conseqüències beneficioses, bé que mal calculades, en concloure que el govern tampoc no tindrà la força d'una reacció a còpia d'afusellaments, de manera que «tot el bé i tot el mal serà degut a la debilitat»⁷. I també en la religió de Maragall trobem un fons buscat de feblesa. Per no entrar en tants detalls de les poesies que aspiren a una neta religiositat popular, em limitaré a recordar aquella afirmació que havia d'esperverar a més d'un: és veient-se perseguida que l'església troba el seu sentit, de manera que el perd en assentar-se: «el seu major perill està en la pau»⁸.

Aquesta passió per la feblesa i l'afebliment té un dels seus recursos més clars en la constant referència als infants, el record del nen que tothom porta dintre, el fet de despertar-lo i també certa infantilització de l'adult: el «Sol, solet...», de *Visions & Cants*, que comença evocant «Quan jo era petit / vivia arraulit / en un carrer negre», conté una descripció molt física del cos petit de nen: «I en mon cos neulit / llavors jo sentia / una esgarrifança / de goig i alegria» (PC, 66). Els motius de la infantesa, d'empetitiment, també de ganes de jugar, del nen interior, de vegades desvetllat, fet recordar per un nen «exterior», sovintegen aquí i allà de tota la poesia maragalliana, com el ja explícit títol de «Jugant» («Campaneta, la ning-ning, / qui la troba?, no la tinc?»), o la sentimental exclamació —de suau erotisme infantil— de «Si tots dos fóssem infants, / jugaríem a esposalles» (PC, 115). Les despulles de mossèn Cinto, en aixecar-se la caixa que les conté, li provoquen la imatge d'«un nin dintre el bressol» (PC, 119), i el «Primer dol» és com anomena el crit de l'infant, el qual en ser-li retirat el pit «li han amargat la font de la vida» (PC, 146). I són les mans de l'infant que toca el piano que fan sentir al poeta una puresa no completament perduda: «Del tot jo no l'havia desapersa / (no del tot, criatura, no del tot!); / però ara, als meus anys, la saviesa / de tornar a ser nin, amb la riquesa / de tot lo món a dintre, jo l'he entesa / per tes mans, criatura, per ton cor» (PC, 144-145). O unes altres mans infantils, ara de nenes, que en tocar a quatre mans «l'esbojarrat cant d'orgia de *Don Joan*» —«*Fin ch'han dal vino calda la testa*»— li revelen la

6. «Paz en la tierra» (*Diario de Barcelona*, 8-IX-1898), OC, II, 563.

7. Carta a Josep Pijoan, datada a Caldetes, 4-VIII-1909, OC, I, 1050. L'afirmació anterior diu així: «Sí, és una tristesa ésser d'un poble que el seu equilibri consisteix, no en un joc de forces —com en els països ben civilitzats—, sinó en un joc de debilitats».

8. És una de les tesis centrals de «La iglésia cremada» (*La Ven de Catalunya*, 18-XII-1909), que cito per la seva versió original, donada a conèixer per Josep Benet i inclosa a *Elogi de la paraula i altres assaigs*, Barcelona: Eds. 62, 1978, p. 201.

lluminosa visió que l'heroi mozartia «era una criatura»⁹. No es tracta, doncs, d'una mera evocació del nen que hom ha estat, sinó de la recuperació en el present adult. Per això, fer una criaturada –com considera que ho és recuperar antigues poèsies– li motiva reconèixer en el pròleg de *Les disperses*: «jo hi tinc certa fe en les criaturades; ben mirat són lo més bonic de la vida, i en la seva aparent poca solta hi ha tal vegada una oclusa transcendència de lo més pregon del nostre ésser» (PC, 85).

Així podem entendre les sovintejadetes consideracions de fons originari, d'allò primerenc en el poble: «perpetu nen» en el seu fons¹⁰; la consideració que «las multitudes sonríen como niños cualquier novedad»¹¹; o la declaració amb què ho resumeix tot: «somos mucho más niños de lo que creemos»¹².

Tota aquesta dèria d'afebliment, d'empetitiment i d'infanti-lització –molt a la manera de certs personatges de Dostoievski, com ara el príncep Mushkin: l'idiota– ens remet a un tret ben propi de Maragall, poeta i home públic: la passivitat. Però entengui's aquesta passivitat com una forma d'acció, i no exactament el seu contrari, de la mateixa manera que la debilitat és, per a ell, una forma de plantar-se i, al seu entendre, de fer-se fort. És el punt de «dolçament passiu», «d'essencialment expectant i fertilitzable» que destacà Carles Riba, sense saber-ne treure totes les conseqüències¹³. Però també és una manera de posar en entredit el poder, començant pel propi; és una manera de destituir el poder entès com a força, en una infinita passivitat d'un mateix. És una deposició –com ho diu Lévinas: en el mateix sentit en què es parla de la deposició d'un sobirà¹⁴. És exactament renúncia a la sobirania. Així, Maragall identifica l'afebliment

9. «El drama musical de Mozart» (8-II-1905), OC, I, 800. També el fragment sense datar «Música de Mozart», *id.* 700.

10. «Paraguay» (Diario de Barcelona, 22/29-X-1892), OC, II, 328.

11. «Patria y región» (Diario de Barcelona, 18/28-IV-1897), OC, II, 516.

12. «Del tiempo» (Diario de Barcelona, 21-XI-1905), OC, II, 708.

13. C. RIBA, «Les cartes de Joan Maragall a Antoni Roura» (1930), *Obres Completes*, vol. III, Barcelona: Eds. 62, 1986, p. 59.

14. E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Madrid: Caparrós, 1995, p. 144. No cito Lévinas només per l'oportunitat puntual d'aquesta referència, sinó per una qüestió de fons en el meu atansament al poeta, que coincideix plenament amb el filòsof quan aquest considera que la vulnerabilitat que implica la passivitat del subjecte és un presupòsit ineludible per a una relació amb l'altre que no sigui atribut de la substancialitat del jo (i, per tant, és la destitució del jo com a tal jo). També val per a Maragall –per a una lectura d'ell ben a prop de Lévinas– l'afirmació que només un jo vulnerable pot estimar a l'altre (*id.* p. 155). I, en fi, quan parlo d'*entretemps*, que hauria de traduir per 'entretant', penso directament en l'ús que en fa Lévinas (*La realitat i la seva ombra*, 1948) i el dialègic implícit que amb aquesta noció manté amb Blanchot (al qual al·ludeixo inevitablement en les meves referències a l'instant de la mort: em remeto a l'«obra completa» d'aquest escriptor i, posats a concretar, al seu llibre *L'instant de la meua mort*, 1993, i al monogràfic *Maurice Blanchot: el silenci de la escritura*, que he coordinat per a *Anthropos*, núm. 192-193, 2001). També he d'afegir, d'entre els textos amb els quals dialogo íntimament, l'últim, gran treball de Giorgio AGAMBEN, *El temps que resta* (París, Payot, 2000).

amb la «gràcia». Tot el seu elogi de la gràcia gira al voltant de la idea –i la pràctica– de l’oblit d’un mateix. L’amor, aquest amor de què parla en tot moment, no és una altra cosa que aquesta gràcia del *saber-se* i de l’*oblidar-se*, del *saber-se oblidar*: només així sorgeix el millor de nosaltres mateixos, en l’indefinit punt en què ens tenim mig oblidats, però ja per ser gaudits pels altres¹⁵. És aquesta incompletesa que defensa arreu, però molt especialment en els seus tres elogis majors: a la paraula, a la poesia i al poble. Mai buscant la plena entitat de cap dels tres elements. La paraula viva, abans d’entendre-la com una exaltació de l’espontaneïtat, de la inspiració, de la reculada i del balbuceig, s’ha de saber veure com la temptativa de trobar un camí per expressar una forma de vida que no sigui només la de l’acció pura, la de l’afirmació abstracta i la utilitat immediata. Sembla mentida que la interpretació interessada i retorçada d’Eugeni d’Ors hagi persistit tants anys, més enllà de la seva efectiva labor imperial (imperativa i imperiosa)¹⁶. No, no era una «reculada cap al passat», on remetia la vivor de la paraula maragalliana, sinó una clara invocació feta mirant endavant, vers la paraula encara no dita, una paraula amb la qual obrir un temps a venir –l’avenir mateix, la seva possibilitat–, que no és la mort, que no ho és encara, tot i no deixar-ho de ser: un *encara no*, però *ja sí* del morir, un instant, *l’instant de la mort*. És la poesia que obra aquest temps detingut en l’instant. I el poble elogiat sorgeix, al llarg de tots els escrits maragallians, entre un fons immòbil, dur, invariable, definitiu i etern, el nen que he dit («el perpetuo salvaje, el perpetuo niño, el perpetuo incapacitado», OC, II, 328) i una promesa de poble a venir (novament: l’avenir mateix).

2. El «Cant espiritual» és l’expressió reconcentrada no ja d’un últim llibre publicat el mateix any de la mort del seu autor (*Seqüències*), o el punt d’arribada d’una crisi iniciada no sé quants anys enrere, sinó que forma part d’un cicle més gran¹⁷. El llarg adéu maragallià és un presentiment de mort que té un abast molt més llarg en el temps, a més de tenir un sentit més profund que el del fet de morir. Ens ho pot

15. «*De la gracia*» (publicat pòstumament dins dels *Elogios*), OC, II.

16. A tants textos, ja des de la glosa del 1906 amb què saludà (i de quina manera!) l’aparició d’*Enllà*, fins a la glosa tardívola del *Novísim Glosario* (1945), passant pel famós pròleg «Signe de Joan Maragall en la història de la cultura» (1936 –dins de MARAGALL, [OC], I). Aquesta interpretació no només contamina gairebé tota la posterior crítica acriticament repetidora de fórmules, sinó que arriba a repercutir en algú tan independent –i tan poc *noucentista*– com Agustí Bartra en la seva interpretació de Maragall (per altra banda tan personal i simpatitzant), a *¿Para qué sirve la poesía?*, Mèxic: Siglo XXI, 1999, p. 228.

17. Hi ha dos grans llibres que se centren molt especialment en la hipòtesi de la crisi del 1907: el del fill del poeta, Gabriel MARAGALL, *op. cit.*, i el d’Eugenio TRIAS, *El pensamiento de Joan Maragall*, Barcelona: Eds. 62, 1982. Més que rebatre’ls, proposo ampliar l’arc de la crisi –i, de fet, la idea d’una crisi pròpiament dita és més aviat un capgirament.

ajudar a entendre la coincidència del cicle vital de Maragall i de Gustav Mahler, 1860-1911, com ja ha estat oportunament assenyalada¹⁸. Tots dos, morts en una jove maduresa, entonaren llargs –molt llargs– cants d'adéu. En el comiat, i des de l'acomiadament (de si mateix, de la vida, d'una manera de viure-la, també d'un tipus de cultura) feren les seves respectives propostes poètiques. Si al llarg adéu afegim la vivència de la mort, el ferm agosarament de l'ús de materials una mica antiquats (diguem-ne, per entendre'ns, «el modernisme») i encara tenim present la simpatia pels tipus asocials, ens trobem de pet amb el Maragall, en realitat Mahler, de T. W. Adorno: «La llarga mirada s'aferra a allò que està condemnat (...). Tot són últimes paraules»¹⁹. I no només Mahler. Els «cants de comiat» sovintejaren com un fort motiu conductor de moltes obres –literàries, filosòfiques, musicals– dels primers anys del segle xx, molt especialment fins l'any que marca un sec comiat final de qui sap què: 1914. Si s'ha parlat tant que el segle xx comença aquell any 14, potser el segle XIX no deixà d'acabar efectivament el 1900 –coincidint amb la mort de Nietzsche, Wilde, o Verdi un any més tard–, de manera que enmig es produí un *entretemps* habitat per éssers trencadissos, malenconiosos, inadaptats a cap altre temps realment existent, malfiats i patidors de tota forma de poder, com Franz Kafka, Alban Berg, Robert Walser i els esmentats Mahler i Maragall (a més de bona part dels artistes que poblaren la Viena del canvi de segle)²⁰. Aquests catorze anys (amb les prolongacions dels que sobrevisqueren a la data límit, ben bé com a supervivents –i ja testimonis– d'una època que no acabà de ser) foren els anys d'un comiat no exactament del segle XIX, sinó d'una altra *cosa*, d'un altre *temps*. No és la nostàlgia d'un temps perdut, sinó d'un temps invocat, somiat, volgut i que no ha sigut i ja no serà. Una altra vida. Ens en queda el negatiu, la decepció, la desgràcia de no haver sigut. I un immens, intens i insistent comiat per acompanyar allò que no ha sigut²¹.

18. Ho ha assenyalat Eduard CAIROL en el seu *Maragall i Novalis: poesia i experiència mística*, Quaderns de la Fundació Joan Maragall, núm. 51, Barcelona: Claret, 2000, p. 5.

19. T. W. ADORNO, *Mahler*, Barcelona: Península, 1987. El darrer paràgraf d'aquest llibre val, com qui diu literalment, per a Maragall (pp. 201-202).

20. No estic gens lluny del que sosté Giuseppe GRILLI en el seu admirable llibre *El mite laic de Joan Maragall*, Barcelona: La Magrana, 1987, en concret el que diu respecte a la «darrera estació literària de la cultura occidental» [*op. cit.*, p. 98], a partir d'una consideració de Franco MORETTI. També em remeto al capítol «Cants de comiat» i a tot el llibre que el conté Massimo CACCIARI: *Homes pòstums*, (Barcelona: Península, 1989). I ja que he esmentat el llibre sobre Mahler d'Adorno, ara afegeixo el que dedicà a Berg: el clima «espiritual» (amb tot el compte d'aquest terme amb Adorno pel mig) és molt comú.

21. Per treure-li tot deix d'esoterisme –o d'efecte de solitud, o fins i tot de sentit estretament epocal– a la idea d'allò que arriba a esdevenir en el mateix fet de no arribar a realitzar-se, em permeto recordar que és així com Adorno entén la filosofia (al principi de la *Dialèctica negativa*), o com Blanchot acomiada l'amistat vers l'oblit –i la mort–, tot acompanyant-la (al final de *L'amistat*). És també com Agamben entén el messianisme paulí (en el llibre citat abans).

Els primers acords de l'adéu maragallià els trobem tan aviat com expressa la seva obsessió pel novembre, l'època dels difunts en el calendari dels vivents, molt estretament vinculada a Novalis, i al comte Arnau com la màxima figura recreada pel poeta. Trobem aplegats tots aquests motius en un escrit del primer de novembre del 1901²². Però, és clar, un punt de confluència de totes les besllums, tremolors i, sobretot, la concepció d'una *altra* temporalitat, és el «Cant espiritual». En aquest sentit, el que cal saber esbrinar és *des d'on* entén que parla –«canta»– i *cap a on* creu adreçar-se el poeta, *dins* l'àmbit d'aquest poema. Josep Ferrater Mora, en un text exageradament ignorat per tots els comentaristes sense excepció, assenyala que el que cerca el poeta és «impossibilitat i utopia», és a dir, com «una eternitat que no visqui fora del temps, una idea que no tingui més vida que la vida mateixa»²³. És l'instant de la mort que no és, encara, la mort mateixa. És la mort suspesa, entredita. Ferrater sosté que un poeta com Maragall no necessita passar per la traumàtica experiència personal d'una mort imminent al final no arribada –un simulacre d'execució–, com la que visqué Dostoievski (i jo afegeixo Blanchot) per treure rendiment a aquesta mort suspesa en la vida, la vida que sent el batec interior de la mort, i que el sent ja per sempre.

Maragall posa molt d'èmfasi en l'*instant de la mort* en la mesura que toca la qualitat íntima de la vida mateixa. De la vida viscuda. Estima l'instant en el seu passar, proposa en elogiar no «la vida», sinó «el viure»; estima –diu– «este momento que pasa... que no pasa, créeme, porque estamos sellados de eternidad, y todo nos es actual; y en este que llamas momento está todo tu pasado y todo tu porvenir. Aman-do, pues, el momento, vives eternamente»²⁴. Per això l'instant de la mort ho és de la meua –o de la «seva»: quan ho diu de Faust, per exemple–, en el sentit que és l'instant singular de la mort d'algú (i no l'instant *d'ella*, de la mort, en abstracte, que és el que es mira de foragitar: la mort anònima). Maragall s'esforça per discernir ben bé allò que és mort en la vida, que és el pretendre detenir l'instant de la vida, com diu en una carta a Carles Rahola, ja que aquesta pretensió ens convertiria en «fantasma», o com queda dit en el «Cant espiritual»: llavors la vida només seria «l'ombra del temps que passa». Hauríem de tenir la gosadia d'assajar de posar el «Cant espiritual» al costat del nietzschia *Capvespre dels ídols*: de com el «món vertader» es convertí en una falla. En tot cas és l'etern retorn el que apareix explícitament enmig d'un poema major del llarg adéu, «Dimecres de cendra» (del 1911, PC, 222), expressat com «aquell etern tornar a començar». I és

22. «Poesía de noviembre» (Diario de Barcelona, 7-XI-1901), OC, II.

23. J. FERRATER MORA, *El llibre del sentit*, Santiago de Xile: El Pi de les Tres branques, 1948, pp. 68-69 (hi ha edicions posteriors: Barcelona: Selecta).

24. «Del vivir», OC, II, 71.

inevitable sentir com a experiències molt veïnes la de Maragall amb l'autor d'un altre «Dimecres de cendra», T.S. Eliot, quan aquest exclama «Pregueu per nosaltres ara i a l'hora de la nostra naixença» («Animula»), tan proper al «Sia'm la mort una major naixença!». Altra-ment, Eliot i Maragall comparteixen la condició de ser poetes «creients» trasbalsats, ferits irremeiablement per l'etern *compromès* pel temps, sempre amb el cor encongit, tots dos, per una espera paralitzada²⁵.

II

1. *Al capdavall som bàrbars*, conclou Pere Quart. Caldria precisar-ho molt, això del bàrbar i de la barbàrie. Hauríem de distingir les moltes connotacions que té, d'estrany i d'estranger, de primitiu i de salvatge; d'originari i també de destrucció d'allò que és originari.

El bàrbar com aquell que balbujeja és ben bé un dels «signes de Joan Maragall en la història de la cultura», com pretén d'Ors. Maragall ho contesta per avançat en el mateix *Elogi de la paraula*, en dir «quan la nostra predicació és motejada de rebel·la, estèril o regressiva, nosaltres podem somriure als nostres enemics amb fermesa serena i seguir avant predicant la llei del verb, que és la llei del món»²⁶. És el punt on coincideixen tantes filosofies del llenguatge contemporànies: la paraula no com allò que pugui tenir d'instrumental, sinó la possibilitat humana més extrema, però ja independent de l'home. El poeta deixa dit ben clar que és la paraula qui «mou» l'home i no a la inversa; és de la paraula que ens hem de refiar, abans que de l'home que la diu²⁷.

El bàrbar com a estranger fa tronar Maragall: «No, em vinguéssiu amb allò de que els que fan el mal són forasters»²⁸. És una crítica a aquella gent que ho havia adduït per explicar els esdeveniments de la Setmana Tràgica. I d'aquella gent, d'Ors en fou portaveu. És difícil no sospitar (si bé no em consta que ho hagi dit ningú) que ja el mateix títol del famós article de Maragall —«Ah!, Barcelona...»— és una referència a la glosa orsiana, que incloïa les exclamacions «Oh Barcelona, oh Catalunya!, què us han fet?», per passar a fer propostes concretes, com ara que la ciutat exercís «una selecció sobre la seva població immigrant», fixant unes condicions «fisiològiques», «ètiques», «d'instrucció» i «econòmiques» (és evident que d'Ors ja era feixista molt abans del feixisme: n'era un precursor; la vigència visionària i

25. T.S. Eliot i Maragall han estat fugaçment comparats per G. GRILLI, *op. cit.*, p. 98.

26. *Elogi de la paraula*, paràgraf 31, de l'edició de Ramon Pla i Arxé dins *La poètica de Joan Maragall*, Quaderns Fundació Joan Maragall, n. 44, Barcelona: Claret, 1998, p. 44.

27. «La estatua» (El Imparcial, 25-III-1907), OC, II, 238.

28. «Ah! Barcelona...» (*La Veu de Catalunya*, 1-X-1909), OC, I, 776.

ahora pràctica del seu posicionament davant la immigració –aquell 1909– ens pot servir per recordar el nostre feixisme quotidià d'ara mateix)²⁹. Maragall respon, com qui diu encara ara, a aquest tipus d'argumentacions amb un senzill «som nosaltres», i el moll de l'explicació el troba en la nostra «impotència enrabada», i no en els nostres estrangers.

El bàrbar com a 'salvatge' ja és més propi de Maragall. Apareix en el primer article que publicà en el *Diario de Barcelona*, dedicat ni més ni menys que a les missions jesuïtes en el Paraguai. És així com el poeta es donà a conèixer com a publicista, l'any 1892, parlant de la utopia, l'indigenisme, i aprofitant per preguntar-se si políticament és el moment –en aquell avui de llavors– de «l'autoritarisme» o del «liberalisme». No esperem respostes afilades i contundents –que estem parlant de Maragall. Però el lector ja sap des d'aquest moment que el vessant més polític del poeta comporta un constant trontoll d'idees, una inestabilitat potser no buscada, si bé sempre aconseguida. Fixem-nos en un article molt proper al dedicat a les missions del Paraguai; arran d'una suspensió de les garanties constitucionals, idea una ficció de diàleg, amb un conservador, que demana més mesures, més eficaces, contra la violència a la ciutat. És a dir, el poeta-publicista dialoga amb algú que espera violència contra la violència. –Què passa si no n'hi ha prou amb la suspensió de certes garanties constitucionals? –Passa que després ja ve l'estat de guerra, és a dir, la restricció d'atribucions de les autoritats civils a favor de les militars. –I si això no funciona, no hi ha un més enllà? –Doncs, no, almenys dins la Constitució. –Sempre la Constitució, sempre les lleis!, remuga el conservador, derivant a reaccionari. Li contesta el poeta, com a conclusió: –És que més enllà voldria dir reconèixer l'artifici de la nostra civilització, i girar-nos envers la naturalesa, buscant «una refrescadora vuelta a las grandes sinceridades de la barbarie». I no estem segurs que sigui això el que ens passa ara³⁰.

Caldria explorar aquesta guspira de sentit positiu per a la barbàrie com a remota salvació, a la manera de Kavafis (recordem que era l'any 1898 quan el poeta grec esperava la salvació per part dels bàrbars –una salvació que, per cert, no arribà mai). Joan Coromines ha assenyalat el moment excepcional, dins la literatura catalana, en què es donà un significat «francament melioratiu, elogiós» a aquest camp

29. E. d'ORS, gloses sobre la Setmana Tràgica, del 16 al 19-VIII-1909, *Glosari 1908-1909*, Barcelona: Quaderns Crema, 2001, p. 570 ss. Qui ha fet una important aportació al que en diu «proto-feixisme» de d'Ors –però sense detenir-se en aquest moment tan evident i revelador del 1909– ha estat V. Cacho Viu, en una línia de treball que, malauradament, ell ja no podrà desenvolupar. Queda el seu llibre –interessant, molt ben documentat i si es vol discutible– V. CACHO VIU, *Revisión de Eugenio d'Ors*, Barcelona: Quaderns Crema – Residencia de Estudiantes, 1997.

30. «Las leyes» (*Diario de Barcelona*, 21-XI-1893), OC, II, 397-399.

semàntic, entorn al 1900³¹. L'exemple que dóna Coromines de l'ús de 'bàrbar' en Maragall és el final de «Paternal». Recordem aquesta poesia, escrita sota l'efecte d'un acte 'bàrbar' (d'entrada —però només d'entrada— en el seu sentit merament negatiu), l'atemptat del Liceu, l'any 1893, que el poeta ha presenciats com a víctima, si es pot dir així —a ell, a la gent com ell, indiscriminadament, anava dirigit aquell acte de violència. És útil recórrer cada estrofa d'aquesta breu poesia per copsar el funcionament del cap de Maragall (i el desplaçament del sentit de 'bàrbar'): la primera estrofa està dominada per la imprecació del burgès que torna de l'atemptat: ara resulta que cal anar a les festes com qui va a la guerra, ve a dir, amb un *to gran senyor*; la segona estrofa és de tremolor, de por i de preocupació responsable per part de qui se sap pare; la tercera estrofa s'esllavissa, imparable cap a la rialla del fill nadó, la innocència (no sabia dir si la innocència de l'esdevenir): «i riu bàrbarament» (PC, 25). Maragall, doncs, no es queda només en la condició de burgès que assisteix a l'òpera i acaba garratibat per l'imprevist espectacle violent a la platea, sinó que va tan lluny com per arribar a veure-hi un fons d'ingènua innocència. També en el fallit atemptat que sofrí el president del govern, en la visita del rei a Barcelona, l'any 1904, no es limita a fixar-se en la pal·lidesa de la víctima, sinó també en detalls relatius al «joventet anarquista»; no només descriu la santa indignació de la «gent d'ordre» parlant de mesures a prendre, a base de garrotades, sinó que també sap fixar-se en els qui s'apiaden del frustrat aprenent de magnicida («almenys hagués pogut acabar de matar a l'altre!», li fa dir a un simpatitzant)³².

Davant la violència, i davant els grans problemes socials, Maragall mai no opta per arrengrer-se en un bàndol —i encara menys en aquell que li toca per posició social. Sempre assenyala els bàndols en disputa i les corresponents injustícies tant com els desequilibris entre un i l'altre (i consegüent amb això, sempre amb una mirada més severa i recriminadora envers el poderós, qui té la força).

Tot això té molt a veure amb la fascinació confessada, variadament poetitzada, pels tipus com el comte Arnau, el Mal caçador, Serallonga, Joan Garí... Ells són els bàrbars, els *sens* bàrbars: tipus desarrelats, fora de la llei, delinqüents, assassins. «Homes infames», per dir-ho amb una expressió de Michel Foucault. Homes que han passat a la «història» —a la llegenda, que per al poeta és una realitat més intensa— només pel fet d'haver xocat amb tot ordre establert, sigui el terrenal, el llarg braç de la justícia, sigui el de les lluminositats

31. J. COROMINES, nota a Pere COROMINES, *Diaris i records*, vol. III, Barcelona: Curial, 1975, p. 354. En el *Diccionari etimològic i complementari* (entrada 'bàrbar', vol. I, Barcelona: Curial, 1980), J. Coromines reprèn el comentari, l'amplia i alhora el matisa.

32. *De les reials jornades* (opuscle del 1904), OC, I, 757.

—o de les tenebres— eternes. Perquè Arnau i companyia no només desafien els bons costums, sinó l'eternitat mateixa, la vida i la mort; habiten, de fet, *entre* la vida i la mort. Ja és prou estrambòtic que s'hagi insistit a dir que conformen una sèrie de trets d'una «mitologia nacional» —seguint una vaga fraseologia del mateix poeta segons la qual en aquestes visions es podia trobar alguna retirada de les «mares de l'ànima catalana». Però la mateixa interpretació del mite en Maragall no ha acostumat a ser massa afinada, ja que ell no pretén recrear-ne, sinó que d'una manera més pregona intenta posar en entredit l'encanteri de la cosa mitològica, per desfer-ne l'eficàcia sense pretendre destruir-ne la presència —atès que sap prou bé que els mites sempre tornen, especialment quan es pretenen reprimir, i llavors la seva força sol ser no només irreprimitible, sinó francament devastadora. Una lectura una mica seriosa del mite que ocupà més temps la ment del poeta —el del comte Arnau— deixa veure sense gaire complicació el seu esforç per interrompre'l com a tal mite, intentant desactivar-ne l'eficàcia tant discursiva com política. És així com podem entendre que la peripècia del comte li serveixi a Maragall per mostrar la seva lluita contra la seducció del poder en la seva forma més primària (i també més vigent: el poema del comte Arnau inclou una vigorosa crítica de la raó política com la seguim entenent avui)³³.

Maragall presenta, i gairebé que exhibeix, aquesta fascinació pels homes infames. I ho fa tal com la sent: s'hi atansa amb una curiositat que el paralitza, en una actitud molt seva, que ens el presenta actiu en la seva contemplació, que de vegades és d'una passivitat extrema. Fascinació: alhora admiració i horror. Al seu costat, se sent afirmat, que en el seu cas vol dir una mica més dèbil del molt que ja hem vist que se'n sent tot sol. El contrast és potser que els *seus* homes infames es debiliten a còpia de fer-se forts, mentre que ell segueix el camí exactament contrari: si de guanyar forces es tracta —no és segur—, ho ha fet a força d'acumular feblesa. És evident que s'aplicà molt a fons la divisa de l'apòstol Pau: «quan em sento feble, aleshores sóc fort» (2 *Cor*, 12, 10). Aquesta divisa ressona de molt endins en l'escriptura de Walter Benjamin (recordem que a «Experiència i pobresa» parla d'un concepte positiu de barbàrie, que parteix precisament de la debilitat).

Però què passa amb els homes infames, se salven o són salvadors? Per al poeta, són portadors de claror, d'un raig de llum, encara que sigui tenebrosa: així és com caracteritza els homes infames, i no no-

33. He donat una interpretació sobre aquestes qüestions en el meu estudi *Mite i raó política en Joan Maragall*, Quaderns Fundació Joan Maragall, núm. 47, Barcelona: Editorial Claret, 2000. Puc dir que aquest text que presento ara parteix d'allò tot just insinuat al final d'aquell assaig.

més els de la seva creació poètica, sinó els de carn i ossos protagonistes de la violència del carrer³⁴. Uns i altres són herois, però no deixem per sabut així com així què vol dir 'heroi' en Maragall, i no fem una ràpida transposició de la seva lectura de Carlyle. Ni de la de Nietzsche (del Nietzsche «vulgar» que potser sí que entabanà Maragall en una primera lectura, però no és el que en quedà en el fons del poeta –i sí en el fons de la lectura de molts crítics, pel que sembla). No, l'heroi no és el *superhome*, sigui el que sigui tal superhome (en Maragall, en Nietzsche). Ser heroi: precisament en tenim una exacta definició en una de les primeres reaccions escrites després dels esdeveniments de la Setmana Tràgica. Per al posicionament públic, com sabem, necessitarà d'uns mesos per pensar-s'ho –per escriure-ho–, però íntimament ja ho té clar des del primer moment. A aquesta Barcelona sagnant, li escriu a Pijoan, no ens queda més remei que «procurar fer-la a la mida del nostre desig, amb esperança o sense esperança». És Maragall d'aquesta segona possibilitat, en la manca d'esperança, que Maragall extreu la seva concepció d'heroïcitat. Escriu: «sí és sense esperança, la nostra acció cobrarà un valor espiritual superior encara: l'heroisme»³⁵.

Des d'aquest convenciment adquirit en un moment de tensa crisi ciutadana podem entendre que allò que ha adjudicat poèticament als homes infames sempre ha tingut una ressonància dins seu. Fem-ne una brevíssima recapitulació (ja que no tot li ve donat per la Setmana Tràgica): força anys enrere havia proclamat que la nova generació tenia tantes coses a fer com a desfer³⁶; després expressava sense embuts tota l'ambivalència que li inspirava el temple de la Sagrada Família, una construcció que li sembla una destrucció³⁷; i ja embalat, en els darrers mesos de la seva vida, s'esvalota davant la notícia que han robat la Gioconda i es lliura a un somni en el qual la ciutat és devastada, cremada pels quatre costats per unes accions violentes que ha inspirat ell en persona –«A lo lejos ardía la ciudad, y la gente se mataba en mi nombre por una causa, por una bandera que yo tenía ya completamente olvidada, y cuyo triunfo o derrota desdeñaba saber para siempre»³⁸. Una fina línia nihilista –no res, un aire, una lleugeríssima temptació–, no ha fet més que eixemplar-se amb els anys i si en un principi els bàrbars eren els altres –fins i tot els altres ficticis–, al final el bàrbar *també* és ell.

34. És el «raig de llum... tenebrosa» al qual es refereix a «Ah! Barcelona...» (OC, I, 776). Aquí he d'afegir que empro l'expressió «homes infames» no només pel sentit de Foucault (el fet de *passar a la història* només per haver xocat amb el poder), sinó també perquè és un element de la mateixa retòrica maragalliana, quan es pregunta en aquest article ara citat: com és que Barcelona ha passat de ser «la ciutat de les bombes» a «la ciutat famosa infame»? (*ibid.*).

35. Carta del 4 d'agost del 1909, OC, I, 1051. L'espera sense esperança és encara un altre motiu ben eliotià.

36. «La nueva generación» (Diario de Barcelona, 26-II-1893), OC, II, 345.

37. «En la Sagrada Familia» (Diario de Barcelona, 19-III-1906), OC, II, 727.

38. «El rapto de la Gioconda» (Diario de Barcelona, 31-VIII-1911), OC, II, 249.

2. Fixem-nos que en molts dels escrits del llarg comiat maragallià, del qual ja he parlat la solitud, és corprenedora. Ho és en el «Cant espiritual», és clar. Però aquest poema encara es pot explicar en la «naturalitat» del comiat més últim: es tracta de la més última paraula. És encarat a l'últim moment de la vida, que batega l'espantós pressentiment de deixar de ser home (no ja del mer morir). Però hi ha un altre aspecte que cal tenir en compte de l'instant de la mort —del morir, doncs—, i que encara resulta més pertorbador, més inquietant que el que fa referència al viure-morir individual. És l'aspecte col·lectiu de la mort, si es pot dir així. Arnau ho sent en l'última sortida —la de la seva fi—, quan la seva condició de «viu-mort» el fa sentir «com un despert entre adormits». Aquí ens trobem amb dues comunitats confrontades, la dels vius i la dels morts. La utopia —el no-lloc, l'enlloc— aquí, talment, és la regió entre totes dues, el trànsit. El «Cant espiritual» descriu l'home instal·lat en aquest interregne, el llarg instant de veure's «xuclat» d'un món a l'altre. És la vivència del «más allá por encima del muro de oscuridad que nos rodea y que nos va sorbiendo uno tras otro»³⁹. Si els vius i els morts conformen comunitats, en una i altra banda, allò que el poeta diu pretendre, la seva «utopia», és que «aquest i l'altre (món) han d'ésser lo mateix». Fixem-nos que el poeta diu que «han d'ésser», no que siguin el mateix (com el vers final del «Cant espiritual») ⁴⁰. Però ho han de ser *aquí*, en aquest «entretemps» (l'entretant), l'interregne de vida i mort. És així com Maragall entén el «veritable progrés humà»: «la infinita transformació de la terra en cel», que és obra vivent de la paraula⁴¹.

En un text força anterior ja ha considerat que la humanitat ha despertat del somni que havia tingut, segons el qual els homes eren àngels i el paradís estava en la terra. Però el que li interessa no és la constatació de la utopia esfondrada, sinó el record, la memòria activa de la utopia esfondrada: «a pesar de tantas desilusiones y desencantos, a pesar de tanta debilidad y abatimiento, el prestigio de aquel sueño dura aún en la memoria de la humanidad...»⁴². Utopia en el passat, no morta del tot, que encara actua, en la lleugeresa, la feblesa, del record. No és una proposta de retorn, sinó, al contrari, una part del mateix comiat. També en dirà «ciudadania del somieig»⁴³. Es trac-

39. «Los vivos y los muertos» (*Diario de Barcelona*, 1-XI-1911), OC, II, 762.

40. Carta a C. Rahola, 6-VII-1911, OC, I, 1084-1085 (l'èmfasi en l'haver de ser el posa T. GARCÉS, en el seu estudi «El malentès del "Cant espiritual"», *Prosa completa*, Barcelona: Columna, 1991, p. 250). També en carta a J. Pérez Jorba, 14-IV-1911, OC, I, 1012: «el fer la vida humana, terrena i ultraterrena, una sola cosa, ve-li aquí el sentit més personal meu del poema, que no és sinó la preocupació fonamental de la meua vida».

41. *Elogi de la paraula*, paràgraf 31, *ed. cit.*, p. 44.

42. «Paraguay», *loc. cit.*, 329.

43. «La ciudad del ensueño» (*La Lectura*, IV-1908), OC, II. La lectura catalana —i espanyola— d'aquesta utopia, i ja amb el nom de «ensueño», la trobem en un article

ta d'una pèrdua activa perquè encara conforma, estructura, dóna sentit a la vida. D'aquesta manera, la petició de Faust, que es detingui l'instants tan bell-, és el moment de la realització utòpica i ja el moment de la seva pèrdua. Ni abans ni després, sinó ara, un ara molt fràgil, això sí. És «el sueño de una humanidad fuerte, libre y serena: y (que) este sueño coincide con el instante de su muerte, cuando el cielo parece bajar a la tierra para arrancar a Faust de las uñas del diablo»⁴⁴.

«Despert entre adormits», diu Arnau. L'home en el trànsit de l'inmens instant de la (seva) mort, observa amb una inusitada lucidesa el tràfec dels vius, distrets, despreocupats, oblidats de la seva mortalitat, només maldant per aquella vida «fantasma» que hem vist abans, aquell viure que només és «l'ombra del temps que passa» (del «Cant espiritual»). Aquí podem entendre l'agònica actitud de l'últim Maragall, no només preocupat pel seu destí mortal individual, sinó també i a la vegada amoïnat, sovint enfurismat, amb els seus coetanis, i que no deixa d'adonar-se que tendeix a alçar la veu en els seus escrits: «em fa l'efecte com si parlés amb sords, i instintivament crido»⁴⁵. I no només crida, sinó que tendeix a la dissonància. Per exemple, l'article «Preparad los caminos», de juliol del 1911, comença amb un neutre –bé que queixívol– «Dicen que predico un individualismo anárquico y la disolución social y la positiva vuelta al caos...». En el paràgraf següent es manté amb un «les replico», però en el tercer no pot evitar saltar i sense perdre el fil del mateix to de qui contesta a les increpacions que li fan, ja s'adreça directament a qui el llegeix –«¿queréis hacerme creer...?»–, que és com seguirà fins al final, on declara que no li interessa massa «vuestra obra». Hi ha hagut, doncs, un trencament en ple article, que ha començat amb un *diuen*, en tercera persona, per torçar-se amb una increpació a un generalitzat *vosaltres, lectors* (en la línia de l'escriptor increpador de l'«hipòcrita lector», de Baudelaire a Genet, a Gombrowicz).

Fixem-nos ara en els continguts d'això que sembla que separa Maragall dels lectors als quals s'adreça i que és evident que en ells veu, sent, tots els conciudadans. En dir «prepareu els camins» es refereix a uns camins que no són els seus, evidentment, tot i que afegeix que ell no sabria dir-ne un d'adequat per seguir. També diu: no us ho

anterior, «La patria nueva» (*Diario de Barcelona*, 11-IX-1902), OC, II. En aquest text trobem expressada amb aquesta claredat l'entremig de la utopia-somieig: «Hay que vencer este ensueño, no destruirlo, porque los ensueños de la juventud siempre son fecundos en realidades» (*ob. cit.*, p. 654).

44. «Goethe» (*Diario de Barcelona*, 16-VIII-1899), OC, II, 109 (subratllo jo). És important tot el comentari que en fa el gran intèrpret de Maragall, Eduard VALENTÍ FIOU, a *Els clàssics i la literatura catalana moderna*, Barcelona: Curial, 1972, en concret p. 198 i ss.

45. Carta a J. Dachs, 26-XII-1909, OC, I, 966.

pregueu tan seriosament, tot això que feu. Que no sigui que extraviats en una obra que finalment és transitòria, us perdéssiu per sempre per ella. Hi ha un to, en aquest i altres textos, en què dibuixa una crítica de la civilització tècnica, que sempre entén en termes d'abstracció. Sovint en diu «socialisme», però de fet descriu el capitalisme: és una identificació que avui ens resulta ben sabuda. El seu retret principal és que les grans aglomeracions d'homes, que constitueixen les societats modernes, necessiten «hasta cierto punto esta organización mecánica que os entusiasma (como que de ellas ha nacido)»⁴⁶. Aquí ja és clar el to del profeta solitari que impreca el poble que s'extravia, que no segueix el seu camí⁴⁷.

«Prepareu els camins» és una advertència: us en ve una de grossa i això que us ve és el que realment esteu preparant, encara que no sabeu mesurar-ne les conseqüències. És així com el poeta-profeta avisa de la tecnificació de la vida i de l'art. L'art i la tècnica, separadament, fan els seus serveis: «Hi ha res més alt, més purificador que la música? Hi ha res més enginyós i més útil que la maquinària?». És de la barreja que en sorgeix allò «més estúpid», «més embrutidor», que és com ho exemplifica en el manubri, un «malèfic armatost»⁴⁸. També fa una meditació similar arran de l'invent que està en plena expansió, el cine. Comença per assenyalar l'efecte accelerador que té tot invent mecànic, que té la capacitat de multiplicar l'activitat material de l'home abans que aquest no hagi tingut temps de fer-se amb el seu control i amb l'abast de les seves conseqüències. Ho remata dient que «a toda gran invención material sucede una positiva agravación de la bestialidad»⁴⁹. A això afegeix el caràcter empobridor de l'experiència que comporta «la reproducción de una representación». La vida que no més és ombra de vida.

Però si l'article «Preparad los caminos» conté un capgirament, de la tercera persona a la segona, per increpar directament al lector ciutadà, l'article «Los vivos y los muertos», d'uns mesos després, conté un gir similar, però aquí d'una manera molt més colpidora: comença

46. «Preparad los caminos» (*Diario de Barcelona*, 13-VII-1911), OC, II, 756.

47. En parlar del profetisme de Maragall, crec que cal anar una mica més enllà d'assenyalar «el gran estil d'amorosa invectiva d'Isaïes o Jeremies», o posar èmfasi en la tornada al Zaratustra que l'havia impressionat en descobrir-lo anys enrere, com ho assenyala E. TRIAS (*op. cit.*, p. 19). Aquest *més enllà* pot estar en la línia d'AGAMBEN (*op. cit.*, p. 101), quan parla de la «interessant posteritat que aquesta figura (el profeta) ha tingut en la cultura occidental», i afegeix que no està dit que hagi desaparegut completament. Llavors entendrem la peculiar temporalitat (profètica –i en una altra ocasió caldrà establir si més exactament messiànica) en què Maragall viu l'instant del gran adéu.

48. «Música amb màquina» (*Il·lustració catalana*, 26-II-1905), OC, I, 697.

49. «Película espiritual» (*Diario de Barcelona*, 12-X-1911), OC, II, 250.

amb un to neutre i de cop, com si no se n'adonés, s'adreça als morts com si ells fossin realment els lectors i els fa preguntes a les quals no sembla que segueixin respostes —«Tal vez golpeáis también desesperadamente y nos llamáis a gritos y no podéis haceros oír de nosotros; o tal vez nos oímos y nos hablamos sin llegar a entendernos»⁵⁰. El lector, encara vivent, aquest lector que ara mateix parla, té ganes de preguntar-li a l'escriptor —com el trastornat Golaud a Mélisande—: «On ets?». Però Mélisande, vull dir Maragall, enderiat, va a la seva i segueix: a veure si els morts som nosaltres? «Hay unas espesas tinieblas encima de cada alma...», assegura⁵¹. I arreu veu indicis tenebrosos: la «lluna solitària», el «cel tot llis i tot descolorit», la «terra ennegrint-se poc a poc, / sense veu, sense vent i sense gales / semblava submergir-se en el no-res»; «Tot plegat, mar i cel s'han ennegrit / i s'hi ha estès com una gran fumera: / tot era pluja i vent... I s'ha enfosquit, / i ja res ha sigut lo que abans era, / sinó un confós neguit / amb un soroll de caos...» (PC, 141).

La mort, una major naixença? Que ho sigui!

50. «Los vivos y los muertos», *loc cit.*, 763.

51. «La culpa del verano» (*Diario de Barcelona*, 21-IX-1911), OC, II, 319.

IGNASI CASANOVAS I FREDERIC CLASCAR
HISTORIOGRAFIA I RECUPERACIÓ DEL PENSAMENT
DEL SET-CENTS I EL VUIT-CENTS

MIQUEL BATLLORI

Voldria començar amb una petita anècdota sobre la qüestió de si existeix o no una filosofia catalana. Essent professor de la Universitat de Harvard Juan Marichal, l'editor i estudiós de la vida i de l'obra política de Manuel Azaña, un col·lega americà li preguntà quina matèria hi ensenyava. En contestar-li ell que Història del pensament llatinoamericà, el col·lega li replicà: «Però, és que n'hi ha?» A Nord-amèrica, alguns no en sabien absolutament res. Un desconeixement que probablement s'estén a la filosofia catalana.

Puix que ens trobem en una institució patrocinada pel nom de Miquel Coll i Alentorn, voldria recordar-ne dues coses: la seva esperança en el reconeixement del fet polític català, i un cas que considero molt important: quan Jordi Rubió exercia la presidència de l'Institut d'Estudis Catalans, a l'entorn del 1970, acceptà que es reunís a Barcelona, a la seu de l'Institut, el Bureau del Comitè Internacional de Ciències Històriques. El president era el soviètic Joukov, a qui, després, succeí un professor alemany molt peculiar, Karl Dietrich Erdmann, un contemporanista, gran amic personal d'Adenauer. En el sopar de comiat, Erdmann i Miquel Coll i Alentorn seien l'un al costat de l'altre i, naturalment, van parlar d'historiografia de Catalunya. Quan, al cap de pocs dies, Erdmann i jo ens trobàrem a Madrid, ell va comentar amb els periodistes que només llavors havia comprès la diferència existent entre el pensament historiogràfic de Catalunya i el de la resta d'Espanya: fins haver sostingut aquella conversa amb Miquel Coll i Alentorn.

Pel que fa a Frederic Clascar i a Ignasi Casanovas, no pretenc pas de comparar-los entre ells, puix no es tracta de cap biografia paral·lela a la manera de Plutarc. Més aviat anirem considerant les coincidències, semblances i diferències entre dos personatges força distints en moltes coses, però amb alguns paral·lelismes. Començaré, doncs, expli-

cant una breu història paral·lela, a fi d'anar veient el pensament –en part coincident i en part divergent– de l'un i de l'altre.

Casanovas i Clascar es porten, només, un any de diferència. El primer havia nascut tocant a Manresa, a Santpedor, el 1872; el segon, en la terra de frontissa que és Santa Coloma de Farners, entre les diòcesis de Girona i Barcelona.

Jò crec que, de bell antuvi, la diferència radical que hi ha entre l'un i l'altre és que Clascar és el representant d'un cert *self made man*, és a dir, d'un home que es fa a si mateix, mentre que Casanovas tenia uns estudis més complets i reconeguts: ultra una llarga formació en lletres clàssiques, els doctorats eclesiàstics en filosofia i teologia; mentre que Clascar només era llicenciat en dret canònic, el seu únic títol oficial. Després, s'embranchà en un seguit d'estudis de tipus històric, de pensament, de sociologia, de pietat popular, de llengües orientals, traduccions de la Bíblia... Com que és un home que s'ha anat fent a si mateix, resulta molt complex. Si hagués assolit una visió i una formació netament universitària, o parauniversitària, hauria estat més assequible, el podríem aferrar millor. Clascar té tants vessants, que és molt difícil d'esbrinar quin n'és el més important. Resulta, doncs, difícilós parlar de mossèn Clascar.

Amb el pare Casanovas tenien algunes coincidències força clares, com, per exemple, l'interès d'ambdós per Balmes. Però, com veurem, aquestes mateixes coincidències sovint els confrontaven. Per posar-ne un exemple, a l'inici del segle, el dia 9 de juliol, mossèn Clascar va fer el discurs commemoratiu del naixement de Balmes, mostrant un Balmes que només abastava el Balmes de la ciutat de Vic. Aleshores, el pare Casanovas, que segurament devia considerar que Clascar havia entrat en un terreny de la seva competència, quan va fer el discurs, uns anys després del de Clascar, en una nota a peu de la segona pàgina es declarava enterament en desacord amb mossèn Clascar, puix aquest només havia explicat la filosofia de Balmes des de Vic.

Malgrat que en el seu discurs quasi venia a dir el mateix sobre la filosofia de Balmes, Casanovas, que estava preparant la seva gran biografia, s'havia adonat més pregonament del que significava Balmes, no només a Vic, a Barcelona i a Catalunya, sinó també en la política espanyola i en la filosofia cristiana del temps, en tots els territoris del pensament occidental. Per tant, Clascar i Casanovas en el fons coincidien, però havien de «dir-se» que no estaven d'acord, perquè tenien, potser, massa punts de referència plegats com per no haver de remarcar allò que els separava.

Això d'una banda. De l'altra, hi ha una qüestió que és molt difícil d'esbrinar: per què, sobre mossèn Clascar, no existeix cap estudi biogràfic ben fet. Tinguem en compte que la seva necrològica no apareix en els Anuaris de l'Institut d'Estudis Catalans, tot i ésser-ne un dels socis fundadors. L'Institut es va fundar, teòricament, l'any 1907, però

no va ser fins l'any 1911 que es van crear les tres seccions de l'Institut, amb set membres cada una, i és curiós que mossèn Clascar entrà precisament en la Secció Filològica. Quan ell morí, el 1919, un any després de la seva edició de la *Història de la filosofia a Catalunya en el segle XVIII*, estranyament l'Institut d'Estudis Catalans no en publicà cap necrològica, com feia amb tots els seus membres i amb altres persones que havien fet cultura catalana. M'imagino que aquell silenci es deu al fet que ell va morir l'any en què estaven preparant aquell tofut volum, retardat de 1915 a 1920, i potser en aquells moments ningú no se'n va adonar.

Com per a molta gent d'aquella època, hem d'acudir sempre al que ells han dit de sí mateixos a l'Enciclopèdia Espasa, cosa que, en part, és una sort. Quan es tracta de biografies o d'estudis biogràfics de persones que van viure al final del segle XIX als inicis del XX, Espasa esdevé una font biogràfica fiable, puix els redactors els solien passar un qüestionari que ells mateixos contestaven. En el cas de mossèn Clascar, tenim, a més, un avantatge: un apèndix, en el volum tercer, suplementari, que ens resulta força més important que no pas l'article que el mateix Clascar va ajudar, sens dubte, a elaborar. És molt difícil de saber qui va fer aquell complement. Sospito que devia ser, o el seu gran amic i col·laborador mossèn Lluís Carreras, o bé Josep Tarré, també col·laborador de Frederic Clascar.

Un bon amic de Clascar —gran amic, sobretot, del col·laborador i després membre de l'Institut, Lluís Nicolau d'Òlwer—, el poeta i bibliotecari de Mallorca Miquel Ferrà, parlant de mossèn Clascar em deia: «Ell sempre ens donava una solució als nostres problemes religiosos, que ens deixava tranquils».

Dintre del món eclesiàstic —eclesial, en terminologia moderna—, Clascar va avançar una mica la frontera, una frontera força defensiva a tot Espanya. En la seva publicació dels dos primers volums de la Societat Catalana de la Bíblia, *La Gènesi*, va ser molt exigent en les formes expressives més etimològiques. Amb *L'Èxode*, hi va haver molta gent que va protestar contra aquesta actitud, que titllaven de filomodernista. Clascar va ser acusat de quasi-modernista, no sabem per qui, i potser ell tampoc no ho sabia, perquè, en les estructures eclesiàstiques, contra tot dret humà i racional, les censures eren sempre anònimes. I es veu que la crítica fou molt seriosa i molt dura, puix ell mateix va haver de defensar-se'n. Fins i tot, ell mateix va publicar un petit volum, en edició privada (que, val a dir-ho, només l'he pogut localitzar a la Biblioteca del Seminari en la Facultat de Teologia de Catalunya), que és una autodefensa de totes les acusacions que alguns censors antimodernistes havien fet contra els seus llibres.

Si Clascar, tot i no caure de ple en el modernisme, n'acceptava bona part de les seves posicions crítiques, el pare Casanovas, en les seves *Conferències apologetiques* (que són, de fet, un tractat de teodicea),

sempre posa una mica de fre a la recerca i a la investigació sobre la Bíblia i la història de l'Església primitiva.

La posició de Clascar era una mica paral·lela a la de monsenyor Duchesne, a Roma, sobre la història de l'origen del cristianisme, el primer volum de la qual va ser condemnat a l'Índex de llibres prohibits, malgrat que, després, l'autor el reelaborés, bo i acceptant algunes remarques, i n'arribés a publicar el segon volum. Cal tenir en compte que Duchesne era, en aquell moment, un gran col·laborador de l'Escola francesa de Roma, en un temps en què el laïcisme republicà gairebé exclouïa d'aquell món els estudiosos sacerdots.

En aquest punt, per tant, hi ha, entre Clascar i Casanovas, uns punts de contacte que són, també, punts de diferenciació.

Un altre punt de contacte i de divergència alhora és el de llurs relacions personals amb Prat de la Riba. Aquest tenia una gran confiança en el pare Casanovas, com resta palès en dos moments en els quals Prat de la Riba acudeix a ell com a conseller religiós. El primer té lloc l'any 1906, quan es pretén endegar la Solidaritat Catalana. Aleshores, el desig de Prat de la Riba era d'unir tots els partits catalanistes perquè participessin en unes eleccions generals, a fi de fer notar la presència d'un catalanisme polític consistent, que anava des dels republicans d'esquerra fins als carlins. Aquests, però, es van dividir. L'ur tendència més integrista —representada pel sabadellenc Sardà i Salvany a través de la seva *Revista popular*— va declarar que els catòlics no podien, en consciència, votar a favor de la Solidaritat, perquè comprenia gent antireligiosa, i fins ateus. Calia, doncs, abstenir-se'n o votar en contra.

En aquell moment, Prat de la Riba va demanar consell al pare Casanovas. I aquest li va fer un escrit, que es conserva a l'arxiu de mossèn Antoni M. Alcover, a Mallorca, en el qual aplica, a la qüestió política de la Solidaritat, les teories dels teòlegs medievals sobre un fet que podia comportar dues conseqüències: una de bona i una altra de dolenta. Quan hi havia més probabilitat que l'efecte bo superés el dolent, moralment aquell acte podia ser realitzat, ni que tingués un doble efecte. Li deia, doncs, que el projecte de la Solidaritat tenia un cert risc, però que creia que, tal com veia el panorama polític i com pensaven els catalanistes en aquells moments, era força probable que, a la fi, s'imposarien les idees d'un catalanisme tradicional, respectuós envers l'Església. Aleshores, els carlins es van dividir: mossèn Alcover va fer dos discursos, a l'Ateneu, defensant aquesta postura dels catòlics respecte a la Solidaritat Catalana. El text del pare Casanovas, segons el testimoniatge oral de Francesc de Borja Moll, féu exclamar a Prat de la Riba: «Això ho hem de publicar!» I Casanovas contestà: «És una qüestió política que jo he tractat com a consultor religiós. L'hi deixo perquè vostè en faci el que vulgui, però no vull que surti amb el meu nom».

Mossèn Alcover va ser cridat per Prat de la Riba, i mentre Casanovas deia *què podien fer* els catòlics, mossèn Alcover els indicava *què havien de fer*. Això depassava de molt el que havia dit el pare Casanovas en un estudi molt detallat, que es divulgà amb gran èxit a l'Ateneu de Barcelona, i que després mossèn Alcover va publicar com a seu en un fulletó a part, amb el títol: «Què han de votar, els catòlics, davant la Solidaritat Catalana?». L'edició va donar vuit-centes pessetes de beneficis, que, en aquell temps, era una quantitat considerable. Amb aquests diners, Prat de la Riba, que havia patrocinat aquesta edició, regalà dues màquines d'escriure, una a mossèn Alcover i l'altra al pare Casanovas. Mossèn Alcover comentava al seu deixeble Moll: «Mireu, per un escrit que no és meu, he rebut aquesta màquina!». Quan vaig saber aquesta anècdota, em vaig adonar que els fulls de l'arxiu del pare Casanovas escrits a màquina havien de ser posteriors al 1907.

Sembla, doncs, clar que ja llavors Prat de la Riba tenia més confiança en els parers d'Ignasi Casanovas que no pas en els de mossèn Clascar. Recordem que aquest posseïa només el títol de llicenciat en dret canònic. Això fa pensar que el seu bisbe, Morgades —o potser l'anterior i tot—, pensava en ell perquè esdevingués un home de cúria, de govern; aspectes, aquests, que tenen molt a veure amb el dret canònic. En canvi, el pare Casanovas, com ho acabem de dir, era doctor en filosofia i teologia, matèries que va estudiar amb molta profunditat. Encara he pogut conèixer algun seu company de curs que assegurava que era un home extraordinàriament intel·ligent i agut; quan hi havia alguna disputa pública de filosofia o de teologia, la penetració i l'agudeses excepcionals del pare Casanovas el deixaven meravellat.

Però hi va haver, encara, un altre moment important en què Prat de la Riba va mostrar més confiança en el pare Casanovas que en mossèn Clascar. Es tracta de l'episodi que ha estudiat Josep Benet en el seu llibre *Maragall i la Setmana Tràgica*. Maragall envià successivament els seus tres articles sobre «La ciutat cremada» a la redacció de *La Veu de Catalunya*. El primer fou escrit l'1 d'octubre de 1909 —el dia que jo vaig néixer—, tot just acabades d'extingir-se les flamarades de la Setmana Tràgica, i es va publicar l'endemà. Prat de la Riba, director de *La Veu*, temia com reaccionarien els lectors enfront de certes actituds diguem-ne «ultrademocràtiques» de Maragall (sobretot pel que fa al primer i a l'últim article). Per això, va demanar-ne al pare Casanovas un parer privat. El text es troba a l'arxiu Maragall, i és el que ha fet conèixer Josep Benet en el seu llibre. Allà es veu que Casanovas va suggerir, només, algunes petites esmenes, i no va voler, com alguns haurien desitjat, suprimir aquell final tan abrandat demanant que l'Església no tanqués les portes dels temples assaltats i cremats per un poble més sofrent que dolent.

Jo mateix vaig ordenar, el 1940, l'arxiu del pare Casanovas, i em fa l'efecte que, quan es va començar a parlar, ja l'any 1930, que els jesuïtes potser serien suprimits i dissolts pel govern, ell va conservar només els seus papers i efectes més importants per a traslladar-los des de la seva residència del carrer Llúria al seu despatx de la Biblioteca Balmes: per exemple, la correspondència amb Torras i Bages, Ruyra, Maragall i amb altres grans escriptors. En canvi, no hi ha ni una sola carta a Clascar. Pel que sembla, doncs, malgrat que no tinguessin relacions tibants, llur tracte tampoc no fou assidu. Tanmateix apareixen en tots dos algunes línies paral·leles.

Es tracta de nombrosos paral·lelismes, amb una sola diferència: la qüestió de la vida litúrgica. Ambdós comencen, gairebé al mateix temps, a publicar en català petits opuscles de pietat popular. Mossèn Clascar ho fa molt abans, perquè el pare Casanovas no ve destinat definitivament a Barcelona fins a l'any 1904, quan va acabar tots els seus estudis. Llavors abans de dedicar-se a la predicació, va demanar un any per posar-se al dia en els seus estudis, i l'hi varen concedir. Afortunadament tenim molts apunts del pare Casanovas d'aquell any, que ens indiquen que es tracta de l'etapa de més plenitud per a la seva autoformació: es dedicà a llegir les més importants històries de Catalunya, la història del dret català, els treballs sobre la guerra dels segadors i sobre la guerra de successió. I en feia extrets. Va ser el moment en què ell es va, per dir-ho així, recatalanitzar. No és que mai hagués perdut la seva catalanitat, com ho demostra un escrit autobiogràfic on confessa que ell havia estat sempre molt vinculat a la seva catalanitat, i que durant tot el temps que no havia tingut ocasió de dedicar-s'hi, sempre s'havia mantingut molt fidel al català com a llengua íntima, com a llengua de la pregària. Es tracta d'un escrit autobiogràfic molt interessant i important, de tipus bonaventurià, que titula *Itinerarium mentis et cordis ad Deum*.

El pare Casanovas es va formar en la línia suarista pròpia de les facultats de Filosofia i de Teologia on va estudiar. Això el distanciava força de Torras i Bages, el qual tenia, encara, aquella idea que el tomisme pur era el remei per a tot. De fet, enfront del tomisme, ni Clascar ni Casanovas no hi van sentir cap entusiasme, tot i ésser els anys en què Lleó XIII establí el pensament de sant Tomàs d'Aquino com la base de tot el pensament cristià. Cap dels dos no fou netament tomista. Respectaven sant Tomàs, però, mentre, Clascar, per la seva banda, fa uns estudis que resten al marge de tota filosofia i teologia purament doctrinals, el pare Casanovas es forma en un ambient de tipus suarista, no gaire interessat pel tomisme pur.

Tinguem present que, al final del segle XIX i al començament del XX, tant els jesuïtes espanyols com els jesuïtes alemanys qüestionaven si allò que l'orde practicava i ensenyava, en privat i en públic, era o no una explicació vàlida del tomisme.

Així, doncs, ni Casanovas ni Clascar no donen gaire importància a l'element tomista, aspecte tan bàsic, en canvi, per a Torras i Bages, i que després recolliran els caputxins, quan crearan, als anys 20, la revista franciscana tomista *Criterion*. És curiós que el pare Miquel d'Esplugues, el seu primer director, en el pròleg de la revista s'excusi sobre que ells, de tradició franciscana, facin una revista que es declara quasi dogmàticament tomista. Crec que, tant Clascar com Casanovas, tenien raó, perquè encara ara no puc entendre com, al segle xx, es podia prendre seriosament de ser tomistes o suaristes, malgrat que pensi que sovint una filosofia cristiana haurà d'acudir sobretot a sant Tomàs i potser també a Suárez.

Aquesta posició, en certa manera agnòstica, entre suarisme i tomisme, per part de l'un i de l'altre, té a veure amb el fet que ambdós arriben a l'any 1915, en què a Roma les coses canvien a causa de la moderació de Benet XV envers tots els vertaders pensadors cristians que havien estat acusats de modernistes en temps de Pius X. Per això quan, ja en temps de Pius XII, es va pensar seriosament en la beatificació, i posterior canonització, del papa Pius X, oficialment es va dir que aquesta decisió deixava en plena llibertat els historiadors posteriors de judicar les seves actituds negatives envers alguns corrents no tomistes de filosofia i teologia, que prevalien aquell temps entre els catòlics.

El qui ara us parla té prou coneixements directes d'aquesta reacció de Benet XV. El papa va actuar llavors d'una manera molt decidida. Una de les primeres decisions del nou pontífex fou demanar la llista de tots els qui l'havien acusat d'heretge modernista al Sant Ofici quan era cardenal arquebisbe de Bolonya, i els féu marxar de Roma. Entre ells, un dels caps més intransigents del tomisme pur, el jesuïta pare Mattiusi que fou enviat al nord d'Itàlia, al Friuli, amb la prohibició de tornar a Roma. En canvi, el futur cardenal pare Paolo Dezza, que havia estudiat filosofia a Sarrià, on els jesuïtes eren suaristes, va retornar a Itàlia, on tothom era tomista, i se'n va anar a estudiar el tomisme pur precisament amb el pare Mattiusi. Francament, no he comprès mai com, en ple segle xx, hom podia plantejar-se seriosament d'ésser pur tomista, o seriosament suarista —dues escoles escolàstiques només divergents en algunes qüestions que, en el fons, eren, no ja medievals, sinó postmedievals, d'una reviscolada escolàstica del segle xvi.

Com dèiem, doncs, el tomisme de Torras i Bages, tan característic, no apareix ni en Clascar ni en Casanovas. Ambdós resten com separats d'aquesta vinculació —i això, en l'ambient eclesiàstic de llavors, cal remarcar-ho com una qualitat positiva d'ambdós.

Al marge de les especulacions filosòfiques, les edicions religioses de Clascar són força paral·leles a les que mossèn Serra i Buxó i el pare Ignasi Casanovas feien des del Foment de Pietat Catalana. *Les Floretes*

de Maig de Clascar són pariones al *Llibre de la primera comunió* del Foment, un text que va assolir nombroses edicions. És cert que els escrits religiosos i els filosòfics no s'han de confondre. Però una confrontació entre Clascar i Casanovas, ambdós sacerdots, ens obliga a abraçar-los tots ensem, afegint-hi també, almenys ràpidament, la litúrgia i la Bíblia.

El que apareix, en mossèn Clascar, ja dintre de les seves obres de pietat, és un acostament a la vida litúrgica. En l'últim *Anuari* de l'Institut d'Estudis Catalans on surt el nom de mossèn Clascar com a membre fundador de l'Institut, se'n citen, com a especialitats, la Bíblia i la litúrgia, malgrat que només tingués el títol de dret canònic. Al mateix temps, escriu un *Evangelari* glossat. Aquesta tradició de traduir i explicar els evangelis de la missa provenia ja de l'edat mitjana, però assolí un més gran esplèndid en el moment de la Contrareforma, a finals del segle XVI. Clascar publica un evangelari per als fidels i un altre més especial per a les dominiques de Barcelona, de les quals era capellà.

L'any 1915 és força important per a tots dos, perquè participen conjuntament en el Primer Congrés litúrgic de Montserrat. També s'hi troben Lluís Carreras, i els germans Josep i Joan Tarrés, ambdós bons amics del qui ara us parla. Tots ells col·laboren en aquell primer congrés de vida litúrgica; ja aleshores s'havien adonat que la pietat no podia limitar-se als mesos de maig i de juny, a les novenes tradicionals, etc. Això calia conservar-ho, però arrelant-se més profundament en la litúrgia. En aquest punt, crec que hi va haver una influència, potser de Clascar, però certament de mossèn Eudald Serra, sobre el pare Casanovas.

Un altre punt central en el qual ambdós, Casanovas i Clascar, estan d'acord, és la qüestió de l'ús immediat de la Bíblia pel poble. Però no pas en el tema de l'hagiografia, perquè mossèn Clascar només té una petita biografia fantàstica de Sant Jordi (un sant que va existir, però la llegenda del qual és totalment fictícia). En canvi, van coincidir en l'interès per la Sagrada Escriptura, promogut pels monjos de Montserrat.

Abans de la Guerra Civil, existeixen a Catalunya tres tipus de Bíblies. En primer lloc, una d'essencialment científica: la iniciada pel benedictí de Montserrat, pare Ubach. En residir l'autor a Terra Santa i a Egipte, pogué fer un treball de camp de caire arqueològic i lingüístic. És la Bíblia catalana més científica de totes.

Després, la Bíblia popular, amb un català correcte i entenedor, no literari, que segueix el text de la Vulgata, tot i que els traductors —col·laboradors del Foment de Pietat Catalana— també tenen present el text original hebreu i grec, que coneixen bé. I, si feien la traducció de la Vulgata, era precisament perquè no se separés massa la litúrgia de la vida espiritual dels fidels.

I, en tercer lloc, una Bíblia de caràcter essencialment literari. És la que va endegar la Fundació Bíblica Catalana, patrocinada per Francesc Cambó, poc temps després de crear la Fundació Bernat Metge.

Des de les primeres publicacions de l'Institut d'Estudis Catalans, apareix, com a llibre en preparació, *La Gènesi*, traduït per Frederic Clascar. *La Gènesi*, perquè en grec és femení, va trigar molt a sortir. Els anys 1915 i 1916 es publiquen *La Gènesi i L'Èxode*, amb el subtítol: «traduïts de l'original hebraic». Desconec on mossèn Clascar va aprendre l'hebreu per a poder-lo traduir directament. És possible que al Seminari de Barcelona, on ell va fer els seus estudis fonamentals, o ja abans al Seminari de Vic. Fóra un cas paral·lel al de Carles Riba, que amb qualque ajuda podia traduir l'hebreu bíblic només amb el curs que el doctor Barjau ensenyava a la Universitat. Però, ultra aquests aspectes més estrictament religiosos, hi ha dues disciplines filosòfiques que ací ens interessin particularment: l'estètica i la sociologia. Del pare Casanovas sempre s'ha dit que era com una mena d'ombra—més aviat de projecció—, a Barcelona, del doctor Torras i Bages. Ho diu Josep Maria de Sagarra en les seves esplèndides *Memòries*, i Miquel Querol i Gavaldà ho repeteix en el seu llibre sobre l'estètica catalana contemporània. Crec que aquesta visió no és del tot correcta. El bisbe i el jesuïta quasi només coincideixen en llur visió de la cultura catalana dintre el marc del cristianisme, i en un caire estètic: d'entre els dos aspectes esmentats per Nietzsche, el classicisme dionisiac i el classicisme apol·lini, Torras i Casanovas s'identificaven amb la posició apol·lini, tot considerant infraestètica la posició del tipus dionisiac, no sols des del punt de vista moral, sinó també des del punt de vista estètic. Era, sens dubte, l'arrel religiosa de l'un i de l'altre que hi surava.

Però, en canvi, hi ha una gran diferència entre ells: Torras i Bages pràcticament desconeix la *Poètica* d'Aristòtil, que és la base de l'estètica clàssica, medieval i postmedieval, i, en canvi, dóna molta més importància a Plató. És molt comprensible que un home que es féu, també, a si mateix (l'única carrera que va acabar havia estat la de dret, i no la de filosofia i lletres, puix la revolució de 1868 li impedí d'enllestir-ne els estudis) conreï una estètica platònica. En canvi, Ignasi Casanovas, com que s'educà en una poètica i una retòrica d'encuny aristotèlic, disposa d'una estètica molt característica: un aristotelisme que s'empelta, per mitjà dels joves de l'Acadèmia Catalanista de la Congregació, amb el noucentisme dels deixebles i continuadors d'Eugeni d'Ors. Precisament a la revista *Empòrion*, que dirigien aquests joves, publica una presentació de la *Poètica* d'Aristòtil i una primera traducció en català. Aquells joves eren, entre molts altres, Josep Carner (president durant sis anys seguits d'aquella acadèmia), Bofill i Mates (secretari), López-Picó, Jordi Rubió, etc.

Pel que fa a Clascar, no podem dir quina era la seva estètica, perquè directament no va tractar aquest tema, sinó a base de l'estètica de la litúrgia: per tant, d'una manera força indirecta —acostament molt proper al d'alguns cristians filomodernistes, sobretot a Itàlia. En canvi, tant Clascar com Casanovas van tenir un gran interès per la sociologia, i precisament en relació amb la Solidaritat Catalana i la Setmana Tràgica.

La Solidaritat és una fita molt important per a la història de Catalunya, que va lligar Clascar i el pare Casanovas d'una manera força remarcable. Ja he esmentat el caire diguem-ne teologicomoral de la intervenció de Casanovas prop de Prat de la Riba l'any 1905. Però és curiós que la Solidaritat donà, també, peu a un interessant escrit de Clascar. L'any 1907, les eleccions generals a Corts les va guanyar la Solidaritat, i, en canvi, l'any següent la coalició va perdre en les eleccions municipals a Barcelona. Aquest fet, promou una conferència de Clascar de tipus pedagògic (curiosament, una de les poques vegades en què Clascar s'acosta a la pedagogia), titulada *De la majoria social de Barcelona en relació a la majoria política*.

Encara que els republicans van assolir la majoria a Barcelona, ell diu: «Els republicans que votaven no pensaven tots com els republicans que dintre del consistori van aprovar unes disposicions sobre les escoles a favor de l'escola laica». I fa una glossa de la base cinquena del reglament; de fet, tot el llibre n'és una glossa. Recordem, abans de llegir-la, que, en el règim municipal de la monarquia liberal, les escoles depenien dels ajuntaments, dels quals rebien una petita subvenció. Això ve de la llei de Romanones, la primera en què l'Estat va intervenir en l'ensenyament públic. Recordo que, un dia, Américo Castro em va dir: «És que la gent no sap, a Espanya, quan va començar l'ensenyament públic. Els més favorables el situen després de les guerres napoleòniques. Vostè ho sap?» i li vaig respondre: «Sí, crec que va ser amb la llei de Romanones». I va exclamar: «Doni'm la mà, perquè és l'únic que ho ha encertat; la gent això no ho sap».

En aquell moment, doncs, l'organització de les escoles estava a mans dels ajuntaments; de les de Barcelona, mossèn Clascar, escrivia:

«La enseñanza en estas escuelas municipales será "neutra" en materia religiosa, sin contener afirmaciones ni negociaciones ofensivas para los sentimientos de los creyentes. (Aquí la religió simplement és un sentiment i res més). Un día cada semana, por la tarde, se dedicará exclusivamente a enseñar la religión católica a los niños que voluntariamente asistan a la escuela aquella tarde. Esta enseñanza se distribuirá entre el personal de maestros de todas las escuelas, no pudiendo obligar contra su propia conciencia a los que se consideren relevados de este servicio».

Actualment això ens semblaria perfectament bé.

Llavors, en canvi, mossèn Clascar distingia entre la «majoria social» i la «majoria política». El seu raonament és el següent: els republicans, que, com a mínim, són generalment agnòstics i volen una escola neutral, tenen una *majoria política* dins del consistori; tanmateix, llurs electors no tenen la mateixa mentalitat. Per tant, cal distingir entre aquella *majoria política* i la *majoria social* del poble de Barcelona, que no pensa com els seus representants. El mateix s'esdevingué quan el 1931 va venir la república i imposà el laïcisme. La dreta, tant la del centre d'Espanya com la de la perifèria, tenia sempre aquest pensament: «Les mesures que prenen les esquerres passaran, perquè la gent és molt catòlica». Ho deien seriosament, i s'ho creien. Tot aquest llibre de Clascar, per tant, va en aquesta direcció.

S'ha dit que l'estil de Clascar és molt barroc, a diferència del del pare Casanovas, que traspua una formació clàssica molt profunda, sense gaire ressò d'allò que en deien retòrica de seminari. En canvi, Clascar, partint d'una retòrica de seminari, l'empelta d'un aspecte del noucentisme. Aquest cerca les paraules exquisides, no pas les arcaïques, com feien els autors de la Renaixença, sinó que crea o fa ús de neologismes, llatinismes o hel·lenismes. Aquest és el seu estil, tant quan escriu en català com quan ho fa en castellà (més en català, evidentment, perquè en castellà té molt poques coses publicades). L'exquisidesa, però, de vegades l'acosta als arcaïsmes i dialectalismes. Diu, per exemple: «Nosaltres som viscut durant molt temps...». La locució *som viscut* és un ressò malgirbat de formes dialectals de les Illes Balears i d'algunes comarques de Catalunya. Hauria d'haver dit *som viscuts* o *hem viscut*. Personalment, però, entre aquestes falses exquisideses –i errònies– de Clascar i el neopitarisme actual, evidentment em quedo amb mossèn Clascar. N'exposarem algun fragment:

«Nosaltres som viscut, durant molt temps, al cor d'un dels suburbis més maneats per la predicació antisocial i anticristiana, i hem pogut obsevar que, en la majoria d'aquelles pobres ànimes, més que ateisme, hi ha un descuit pràctic de la religió, provinent, tant de la mala llavor sembrada, com de la misèria i de la manca de conreadors de l'esperit religiós, que portaven ben sa i cordat del seu poble abans de baixar a Barcelona».

Aquí resta ben palesa la idea que el poble, encara que voti republicà i no vagi a missa, en el fons és més religiós que no pensem. Es tracta d'una visió típica de Torras i Bages. I conclou amb un epifonema característic de Clascar, pel que fa a la vida social, que coincideix amb allò que hem apuntat de Maragall: el poble és «dolent», però en el sentit que «pateix molt». Aquest ressò de la influència de Maragall és més palès en mossèn Clascar que en el pare Casanovas:

«Repetim que encara esperem de la ponència municipal que, més acordada amb la realitat, ajustarà la base cinquena al sentit íntim

del nostre poble. Si no és així, Barcelona es farà sentir ben fort a les seves orelles lo que tantes vegades hem dit i reedit en aquesta conferència, que la majoria republicana és una minoria social, he dit. El projecte s'és aprovat. A les forces socials de Barcelona toca demostrar que, si són avui una minoria política, són una majoria social que té dret i deber de ser escoltada i representada. *Ad maiorem Dei gloriam*».

Així doncs, una posició ben tradicional de tota la dreta espanyola.

Clascar i Casanovas coincideixen en un mateix interès per la filosofia catalana del segle XVIII, que els provenia, en part, de Torras i Bages i també d'altres filòsofs catalans, el pensament dels quals ara s'ha escatit molt millor: no és tan clar que Martí d'Eixalà pertanyi a l'escola escocesa com de fet pertany Llorens i Barba.

Però, abans de tractar aquest punt on coincideixen els interessos de Clascar, primer, i de Casanovas, després, voldria remarcar altres aspectes coincidents, no tan sols pel que fa a l'apostolat, sinó també a les publicacions.

Hem parlat ja del cas de la Bíblia. En la Bíblia del Foment de Pietat, de mossèn Serra i del pare Casanovas, hom percep que, més que l'interès científic, llur propòsit és de tipus apostòlic i de formació religiosa. En Clascar, apareixen també aquests dos aspectes; però el que els diferenciava era, potser, el fet que Clascar, a la vegada que era escriptor i membre de l'Institut d'Estudis Catalans, formava part de l'equip sacerdotal de diferents parròquies i, per tant, vivia la pastoral més que no pas els altres dos.

Casanovas, per la seva banda, des del primer moment que va intervenir en el Foment de Pietat Catalana, a partir de l'any 1915, difonia unes edicions de centenars de milers d'exemplars dels Evangelis i dels Fets dels Apòstols, que es venien a una pesseta. El mateix pare Massot, que tan bé ha estudiat la història religiosa del segle XX a Catalunya i a Mallorca, va quedar esborronat dels milers i milers de llibres catalans que el Foment arribava a publicar.

És aquesta una dada significativa, que posa en evidència l'equivocació de la Santa Seu de perseguir una llengua catalana que, en aquells moments, era la parla quasi obligada del poble. Hi ha una diferència molt gran entre la situació de la cultura religiosa en català devers 1915, de la cultura del temps del pare Claret, quan potser es podria acceptar allò que deia el missioner popular jesuïta pare Mach, que «el poble català se salva en castellà i es condemna en català».

Pel que fa, doncs, a la llengua, la diferència entre el temps de Claret i Mach, d'una banda, i el de Clascar i Casanovas, de l'altra, és molt gran. S'havia creat una cultura en català que anava des de les revistes d'infants —*En Patufet*, la capdavantera— fins a les novel·les per a joves, com les de Folch i Torres, el nombre d'exemplars de les quals esverava els mateixos autors castellans. Recordo que, essent jo encara estu-

diant, l'any 1928, es va fer una exposició del llibre català a Madrid, organitzada per Joan Estelrich i per Ernesto Giménez Caballero, on es va constatar que les novel·les catalanes arribaven a assolir un tiratge de vint mil exemplars, quan ja era un èxit, per a un escriptor de Castella, treure'n dotze mil.

La diferència més essencial entre Clascar i Casanovas era que el primer es dedicava més directament a un apostolat diguem-ne popular, i el segon considerava l'herència vuitcentista de l'apologètica com una disciplina filosòfica important. Encara a començaments del segle, el primer gran diccionari francès de teologia es titula *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*. No es tractava de cap diccionari teològic, sinó d'un diccionari apologètic, destinat a defensar la fe catòlica contra els filòsofs que la impugnaven. Aquell corrent venia, sobretot, dels apologistes francesos del segle XIX, i procedia, també, d'un grup alemany d'apologistes, més reduït, però tant o més prestigiós que el francès.

Ignasi Casanovas va deixar, en les seves *Conferències apologétiques*, tot un tractat complet de teodicea, val a dir, d'allò que podem saber de Déu exclusivament des del punt de vista filosòfic. Un tema que es discutia ja des de l'edat mitjana. A partir del Renaixement, la filosofia comença a dubtar i a diferenciar-se de l'època medieval, fins a arribar als segles XIX i XX. Quasi tothom acceptava que l'existència de Déu es podia provar mitjançant raons filosòfiques. Tanmateix, pel que fa al tema de la immortalitat de l'ànima, ja abans del Renaixement molts escriptors europeus, sota la influència d'Averrois, propugnaven que no es pot provar per pura filosofia, sinó només a través de la revelació —aspecte que cal tenir molt en compte tractant de *Lo somni* de Bernat Metge.

La religió natural, del pare Ignasi Casanovas, és un text de natura apologètica, és a dir, provenint d'una mentalitat del segle XIX aplicada als problemes religiosos de començaments del XX. En concret, els problemes que afectaven, d'una manera molt particular, tot el modernisme teològic. L'èxit d'aquestes conferències es palesa en l'assistència de persones de la categoria d'un Gaudí, d'un Maragall, d'un Ruyra... Els màxims intel·lectuals catòlics d'aquell temps li feien arribar llurs felicitacions. Casanovas en conservà algunes, en la seva correspondència. Maragall li repetia sempre el seu reconeixement. Li deia: «Jo veig en vostè que, darrera del pensador, hi ha un poeta», cosa que no es veia tan clar en mossèn Frederic Clascar.

Un altre punt en què ambdós coincideixen és l'interès pel dret català del segle XVIII. Però, en això, ni l'un ni l'altre no són originals. Ambdós depenen de Torras i Bages. Aquest li donava molta importància. L'escola jurídica catalana té en ell un fi comentarista, no des del punt de vista històric, sinó des del punt de vista de la interpretació. Els seus treballs són, encara, molt vàlids, malgrat no tenir aquella força d'investigació nova i crítica que tenen els de Guillem M. de Brocà,

publicats, sobretot, a l'*Anuari* de l'Institut. Brocà va ser el membre número u de l'Institut i un gran historiador del dret en un moment en què calia defensar amb força el dret català davant el govern central, que pretenia sempre la supressió dels drets marginals del Codi de dret civil. Es tractava, doncs, d'una defensa de caràcter històric que tenia un valor polític de gran importància en aquell moment.

La història del dret medieval va portar Torras i Bages a estudiar la figura de Finestres, i s'adonà de la importància de la seva escola jurídica romanista. Molts dels textos de dret romà que Finestres glossava eren i són encara vigents, actualment, dins de Catalunya. Aleshores, això no s'esdevenia a València, que, després de la supressió del seu dret local privat i públic, per part de Felip V, tingué una cultura romanista jurídica del segle XVIII, però no una renaixença jurídica en el segle XIX. Tanmateix, hi havia hagut un intent de recobrar el dret privat valencià, basant-se en el fet que el *Reordenamiento de Alcalà*, del segle XIV, atorgava valor jurídic al bon seny o sentit comú jurídic. Bé que aquell intent neoforalista fracassés davant els tribunals, continuava practicant-se en la vida jurídica de molts llauradors valencians.

Aquest no era el cas de Catalunya, on una bona part del dret romà constantinià restava encara vigent. El postconstantinià, en canvi, predominà en el dret mallorquí, molt diferent pel que fa al dret hereditari encara vigent a les illes.

De tota manera, el que Torras i Bages copsà clarament fou el fet que el dret romà era fonamental, no només per a la història de Catalunya, sinó per a la mateixa estructura social del Principat. Per això ell, doctor en dret, s'interessà tant per la història jurídica catalana des del segle XII al XVIII, fins arribar a Josep Finestres, a qui va dedicar un capítol sencer de *La Tradició Catalana*.

Es tracta d'un capítol on es presenta un important romanista de Cervera, que interessa, no només a Catalunya, sinó que és considerat com el millor romanista de tot Espanya pel màxim romanista jurídic valencià, Gregori Mayans, que el considera el seu mestre, tot i no haver-lo vist mai. Les nostres escoles jurídiques del segle XVIII haurien obtingut un reconeixement europeu si l'holandès Geert Meerman n'hagués inclòs els capdavaners dintre el seu *Novus Thesaurus Iuris Civilis*, com un temps ho havia projectat.

Tant l'interès de Clascar com el de Casanovas pel segle XVIII depèn de Torras i Bages. Malgrat tot, entre ells hi ha una diferència bastant clara: el pare Casanovas es fixa, només, en l'escola de dret de Cervera i en els estudis literaris i filosòfics certerins, mentre mossèn Clascar no deixa de parlar de l'escola filosòfica escocesa del segle XVIII en relació amb Catalunya.

Tanmateix, voldria remarcar que una professora de la Universitat Ramon Llull, la Dra. Misericòrdia Anglès, ha aportat una nova llum a tota aquesta temàtica, amb les seves recerques històriques als arxius de

Glasgow i d'Edimburg. Ha descobert que els escocesos coneixien a fons els corrents filosòfics europeus del segle XVIII, i ha establert que l'escola escocesa de la Universitat de Barcelona, al final del segle XIX, se centra no en Reid i Martí d'Eixalà, sinó en Hamilton i en Llorens i Barba.

La visió de la filosofia catalana –i valenciana– del segle XVIII de Clascar és més àmplia que la de Casanovas, però un xic confusa. El seu llibre sobre la filosofia catalana del segle XVIII té un gran interès, però és un garbuix d'aspectes mal lligats, difícils de llegir. Per cert, acabada la Guerra Civil Espanyola, va sortir un llibre sobre la història de la filosofia a Catalunya, on tot el que es referia al segle XVIII era un plagí absolut de Clascar. Però l'autor, com a historiador de la filosofia, havia tingut l'habilitat de presentar-ne una visió sintètica, que Clascar no oferia. En aquest sentit, el pare Casanovas estava dotat d'una estructura mental més ferma, però de vegades es deixava endur per certs apriorismes d'escola, i, a més, no establí cap comparació entre la filosofia cerverina i la restant filosofia del segle XVIII.

Hi ha un punt cabdal que han treballat molts historiadors, tant castellans com catalans: l'escola econòmica dels tractadistes de Catalunya i Aragó al segle XVIII. Es tracta d'una escola totalment diferent de la de Castella. Era un dels temes que estava treballant Ernest Lluch quan fou assassinat per ETA. Un excel·lent historiador de l'economia i de les teories econòmiques, Felipe Ruíz Martín, bon amic de Vicens Vives i col·laborador en la seva gran *Historia social de España*, deia que quan hom llegeix un economista castellà i un economista aragonès o català, ja es veu que tenen dues mentalitats diferents. L'exili austriacista a Viena ajudà a crear dues cultures diverses.

Casanovas coneix algunes fonts, sobretot franceses, però no s'adona que tota la filosofia catalana i valenciana del segle XVIII està marcada per la filosofia eclèctica. En canvi, Clascar sí que ho remarca. I té el seu mèrit, en uns moments en què en el món clerical només ressonava la veu de Lleó XIII a favor del pur tomisme. En aquest punt, mossèn Clascar està molt per damunt del pare Casanovas. I considero que aquest tenia més obligació de saber-ho. Quan va pronunciar les seves conferències sobre el segle XVIII, no féu cap al·lusió a la filosofia eclèctica dels jesuïtes de tot Europa, sobretot els de l'Alemanya del segle XVIII. Fins i tot, el títol de la *Philosophia antiquo nova* de Mateu Aymenrich està calcat en textos filosòfics de jesuïtes alemanys. Casanovas no va saber captar aquella influència a causa del seu aïllament del món europeu, llevat el cas particular de Jaume Balmes.

Ambdós, Clascar i Casanovas, saben copsar el pas de la filosofia didàctica a la filosofia assagística. En aquest punt, el personatge més important, que tots dos remarquen, és el pare Aymerich. Un gran entès en la filosofia espanyola del segle XVIII, el pare Ceñal, em manifestava que l'assaig filosòfic, a Espanya, comença amb les *Elucubraciones Philosophicae* d'Aymerich, escrites en llatí.

Pel que fa a la qüestió de l'idioma, cal tenir en compte que, en aquest punt, els jesuïtes i els no jesuïtes alemanys feien costat als catalans: conservaven el llatí com a llengua filosòfica. Aquells, perquè no havien cedit a bescanviar-la per la llengua francesa, tot i ésser aquesta l'única llengua de l'Acadèmia de Ciències de Berlín fins a la mort de Frederic II, el creador de l'Acadèmia. Fins a mitjan segle, els llibres més interessants que publicaven els filòsofs alemanys, els escrivien en llatí. La primera història important de la filosofia que es va publicar a tot Europa, la de Jakob Brucker, fou publicada en llatí, a Leipzig, a partir de 1742. I arribem a un altre punt on Clascar i Casanovas s'acosten una mica. Les escasses al·lusions que Clascar fa de Ramon Llull són sempre d'admiració. També el pare Casanovas l'admira i l'estudia a fons (en tenim els documents de l'any de preparació per al seu magisteri intel·lectual, on es veu que l'havia estudiat profundament). Però és sorprenent que, tot i parlar sovint de la reducció de la història de la filosofia publicada per Brucker, feta pel pare Pou, mallorquí, amb el nom de *Theses Bilbilitanae*, aquest passi només a grans gambades pel pensament de Ramon Llull, mentre Brucker, el considera el primer filòsof modern. Aymerich, en canvi, en les seves *Elucubrationes* en parla amb més entusiasme que Bartomeu Pou: considera Ramon Llull un personatge molt original, i sap copsar aquestes peculiaritats dintre el món de la filosofia medieval —tanmateix, ben curiosament, tant Pou com, més encara, Aymerich, ambdós neoclassicistes, donen importància a un pensador tan barroc com és Baltasar Gracián: ambdós en distingeixen l'estil, del pensament, i en diuen que té un pensament molt alt i acceptable, com per a ésser comptat entre els grans filòsofs, però que el seu estil és excessivament pompós. Considero interessants totes dues coses, parlant de Gracián. Almenys, però, saberen captar la vàlua del seu aspecte filosòfic.

Tractem, encara, per acabar, un darrer tema d'interès: la qüestió de la filosofia i les ciències, tan característica del segle XVIII. La veritat és que alguns filòsofs, sobretot Aymerich, van començar a donar importància a les ciències, dins de la filosofia. La física filosòfica tenia una part de tipus propedèutic: la física com a ciència; després es passava a la física com a filosofia. Es tracta d'una visió bastant més propera al temps del Renaixement que al del segle XVIII. El pare Casanovas, més que no pas mossèn Clascar, copsa una evolució: l'interès creixent dels jesuïtes de Catalunya i València envers la nova física. A mitjan segle XVIII s'ensenyaven a Cervera tres sistemes de filosofia: el de l'escola escotista o franciscana, el de la tomista o dominicana i el de la suarista o jesuïta, de manera que es podia triar lliurement una de les tres. S'atribuïa, doncs, un valor relatiu a les conclusions filosòfiques, fins a les reformes unitàries de Carles III.

A mitjan del segle XVIII, dos professors jesuïtes que essent estudiants ja havien despuntat (l'un català, Tomàs Cerdà, i l'altre valen-

cià, Antoni Eiximeno), van estudiar física a Marsella amb el pare Pézénat, que havia estat alumne directe, a Anglaterra, de l'escola de Newton. De manera que la nova física, autènticament científica, fou transmesa, des de Newton, a través de Pézénat, al Col·legi de Sant Pau de València i al Col·legi de Betlem de Barcelona, i després al de Cordelles. Aquest esdevingué un col·legi de nobles, segons la moda del temps, on es formà un estol de matemàtics i físics, els quals van crear, al mateix lloc, poc després de l'expulsió dels jesuïtes, l'Acadèmia de Ciències i Arts. Aquesta dada resta ben documentada, i ha estat estudiada seriosament pel doctor Josep Iglèsies. De manera que l'actual Reial Acadèmia és, en part, una continuació de l'ensenyament del pare Cerdà.

Un altre personatge important, estudiat bastant a fons per mossèn Clascar i no tant pel pare Casanovas, fou Tosca, el qual va influir extraordinàriament en tota l'escola filosòfica de València, i després a tot Espanya i a Hispanoamèrica. Va ser, junt amb Aristòtil i sant Tomàs, un dels tres autors bàsics amb què s'estudiava filosofia a Bogotà i en altres ciutats de l'Amèrica Llatina el segle de les llums.

Hem hagut de tocar, només, alguns dels molts punts de contacte o de divergència entre les diferents línies del pensament filosòfic de mossèn Frederic Clascar i del pare Ignasi Casanovas. Resumint, Clascar, a diferència de Casanovas, no incideix en el camp de l'apologètica, i sí, en canvi, en el de la sociologia, tot demostrant un gran interès pel segle XVIII, amb una visió molt més àmplia que Casanovas, el qual quasi només abastava els homes de la Universitat de Cervera. Hem subratllat les deficiències de l'un i de l'altre, però crec que el més remarcable és l'aportació positiva de cada un d'ells a la cultura filosòfica de Catalunya la primera meitat del segle XX.*

* [Nota dels editors]: Per voluntat expressa de l'autor, que ens va comunicar pocs dies abans de la seva mort, fem referència al llibre d'Albert BALCELLS i Enric PUJOL, *Història de l'Institut d'Estudis Catalans*, volum I: 1907-1942, (Memòries de la secció Històrico Arqueològica, LVII), Barcelona/Catarroja: IEC-Afers, 2002. El P. Batllori va considerar important que els lectors coneguessin les aportacions d'aquest llibre recent, en especial pel que fa referència a Frederic Clascar.

EL LIBERALISME DEMOCRÀTIC DE GABRIEL ALOMAR*

ISIDRE MOLAS

Gabriel Alomar pertany al corrent del liberalisme radical que defineix el pensament democràtic europeu de començaments del segle xx. La seva obra és una bona mostra dels intel·lectuals de l'època que utilitzaren la premsa, la literatura o la tribuna per tal de realitzar amb l'assaig i amb la conferència una activitat pedagògica i de combat compromesa amb els valors progressistes.

En aquest text intentarem de presentar una reconstrucció de l'ideari polític d'Alomar¹, bastit en els primers anys del segle xx i consolidat substancialment en l'etapa d'auge i de crisi de l'esquerra de la segona dècada, època en què alguns termes adquireixen permanència i estabilitat de fons (malgrat les oscil·lacions que generen sempre les conjuntures) i que constitueixen avui un punt de referència per comprendre l'evolució d'aquella esquerra liberal i democràtica catalana, situada al lindar del socialisme.

Nascut a Ciutat de Mallorca el 1873, es traslladà a Barcelona per estudiar filosofia i lletres (1888-1896). De retorn a Mallorca, continuà mantenint una llunyana presència en la premsa catalanista a

* Article publicat a *Les arrels teòriques de les esquerres catalanes*, Barcelona: Ed. 62, 2002.

1. Per a un estudi biogràfic de G. Alomar, A. SERRA, *Gabriel Alomar (L'bonestetat difícil)*, Ciutat de Mallorca: 1984, 96 pp. Del mateix autor, cf. *El Pròleg i la Bibliografia* dins G. ALOMAR, *Sobre liberalisme i nacionalisme*, Palma de Mallorca: 1988, pp. 7-24 i 24-28. També la «Introducció», dins G. ALOMAR, *La pena de mort*, Palma de Mallorca: 1972, pp. 7-17. Cf. També els treballs de S. VALENTÍ CAMP, «Gabriel Alomar», dins *Ideòlogos, teoritzants y videntes*, Barcelona: 1922, pp. 287-296. A. L. FERRER, «Pròleg», dins G. ALOMAR, *El futurisme i altres assaigs*, Barcelona: 1970, pp. 5-17. J. L. MARFANY, «Gabriel Alomar, oblidat», dins *Aspectes del Modernisme*, Barcelona: 1975, pp. 253-265; i «Assagistes i periodistes», dins M. DE RIQUER, A. COMAS, J. MOLAS, *Història de la literatura catalana*, vol. 6, Barcelona, 1986, pp. 156-160. Més centrats en el pensament polític: J. CARBONELL, «Notes sobre l'ideari de Gabriel Alomar», *Randa*, núm. 10 (1980), pp. 157-168. J. M. COLOMER, «La Catalunya ciutad», *L'Avenç*, núm. 71 (1984), pp. 400-403.

través de col·laboracions. Amb l'aparició d'*El Poble Català* i la constitució del Centre Nacionalista Republicà (1904) se li oferí la possibilitat d'esdevenir un guia teòric del naixent moviment esquerrà.

Forjat intel·lectualment en el marc del modernisme durant la primera estada a Barcelona, participà amb decisió en la seva renovació al començament del segle xx. La conferència que pronuncià el 1904, *El futurisme*, fou una reformulació i síntesi de molts dels temes modernistes en un afany d'elaborar una teoria general. El text, publicat el 1905, és pensat des de l'ambició cultural, però s'insereix plenament en el món del pensament polític. En aquest terreny, ultra les col·laboracions periodístiques, havia començat de publicar a partir del 1902, de fulletó, a la *Revista Jurídica de Catalunya*, «La harmonización de la corriente socialista con la nacionalista», que acabà de fet el 1907 i tancà el 1916 amb una mena d'epíleg, ja desconnectat de la concepció inicial. En l'entremig, Alomar havia donat forma al cos principal de la seva concepció liberal, radical i progressista, en el camí del catalanisme socialista.

Alomar, que de seguida esdevingué un fornidor de conceptes i d'imatges per a la joventut intel·lectual del catalanisme, obrí les portes a molts dels temes del noucentisme. Simultàniament a D'Ors, començà de presentar a *El Poble Català* un corpus doctrinal sistemàtic fet d'elitisme, recurs a la cultura, estètica arbitrària, classicisme mediterrani, ciutadania i imperialisme. D'Ors s'encaminà ben aviat a ésser el mentor del regionalisme conservador de *La Ven de Catalunya*, mentre que Alomar s'endinsà en el seu propòsit d'esdevenir el *maître à penser* del catalanisme esquerrà. El triomf de la Lliga i el fracàs de la UFNR a la segona dècada del segle marcaran en bona mesura tant el futur personal d'Alomar com la retracció de la seva línia d'evolució doctrinal.

El 1910, en la fase de construcció de la Unió Federal Nacionalista Republicana, pronuncià a Barcelona dues conferències, concebudes com a unitat («Negacions i afirmacions del catalanisme» i «Catalanisme socialista»), on sintetitzà el seu projecte polític per a l'esquerra catalana, situat a prop del tarannà de Francesc Layret i sota una influència més o menys intensa de Renan, Nietzsche i Jaurès. Però l'orientació del partit, preocupat per les classes mitjanes, i les seves dificultats per sobreviure enmig de la tenalla Lliga-lerrouxisme, situaren Alomar, com a expressió de l'ala més radical de la Unió Federal Nacionalista Republicana, en un lloc lateral en el debat d'idees.

El 1911 obtingué una càtedra a l'institut de Gijón, que permutà l'any següent per una al de Figueres. Allunyat de Barcelona, tallat ideològicament del nou poder de la Mancomunitat i marginat per l'equip intel·lectual orsià dominant, Alomar continuà maldant, sense èxit, per alçar des d'una situació descentrada una alternativa republicana i catalanista, oberta a la classe obrera. El Pacte de Sant Gervasi

entre el Partit Radical Lerrouxista i la UFNR portà a la separació de tot el grup capitanejat per Layret, que es trobà abocat a construir una esquerra catalanista i revolucionària, primer des del Bloc Republicà Autonomista i després des del Partit Republicà Català.

El 1919 Alomar assolí una acta de diputat per Barcelona en una candidatura d'aliança republicana; aleshores era ja conegut a Madrid, on publicava articles a la premsa de manera continuada i on era valorat com un destacat publicista liberal. El 1920 es traslladà a l'Institut Balear; la societat dominant mallorquina li mostrà tant el temor que li despertava com el poder que encara tenia, tot criticant-lo despietadament i fent-li el buit. En aquest període reuní molts dels seus articles en diversos volums: *La guerra a través de un alma* (1917), *El frente espiritual* (1918), *Verba* (1919), *La formación de sí mismo* (1920), *La política idealista* (1923). Separat de la vida política de Barcelona malgrat que continuà amb la col·laboració periodística, el 1923 hi féu una nova aparició quan uns joves intel·lectuals, deutors en part d'algunes de les seves incitacions, el feren president d'una nova societat de pensament i de propaganda que havien constituït amb el nom d'Unió Socialista de Catalunya.

Amb la proclamació de la Segona República fou elegit novament diputat a Corts per les Balears i per la ciutat de Barcelona (acta a què renuncià per incompatibilitat). L'any 1932 fou nomenat ambaixador a Itàlia (1932-1934), on tornà el 1935 en un viatge d'estudis, i el 1937 marxà com a ministre plenipotenciari al Caire, on morí el 1941.

1. El liberalisme de Gabriel Alomar

El pensament polític de Gabriel Alomar s'inclou en l'ampli camp del liberalisme europeu de començaments de segle, i en concret en aquell sector que es defineix hereu dels ideals de la Revolució Francesa i partidari de la democràcia, del progrés i de la reforma social.

Durant el segle XIX s'anaren destacant en el liberalisme diversos sectors diferenciats, i en molts casos enfrontats. En primer lloc, hi podem trobar aquells que el defineixen com a oposat a la democràcia i al canvi social (ja siguin doctrinaris o simplement fidels al classisme originari); en segon lloc, hi ha el sector dels qui accepten la democràcia política per tal d'evitar la crisi social de l'igualitarisme (Tocqueville, Almirall); i finalment, hi ha els qui, en un sentit ampli, l'identifiquen amb la democràcia i el canvi social revolucionari (Pi i Margall). Alomar s'inscriu clarament en aquest tercer bloc.

Aquest sector s'havia declarat sempre obert al socialisme entès com a ideal de fraternitat i de cooperació. Quan el moviment obrer autonomitzà la seva presència sindical i política, s'establí una zona

humana, i ideològica, comuna entre demòcrates, socialistes i sindicalistes. Molts dirigents, i seguidors, llibertaris o socialistes, provenien del camp dels demòcrates (Jaurès, Besteiro, Mella); d'altres, com Alomar, en canvi, es mantingueren fidels a la inclusió de l'ideal socialista com a component del pensament democràtic, sense incorporar-se a la socialdemocràcia, encara que no hauríem de menystenir la influència que sobre ell exerciren les tesis de Jaurès. Situat en les coordenades del radicalsocialisme a la francesa, reformulà la teoria democràtica en un afany de modernitat i de noucentisme, tot predicant la necessitat de l'aliança entre obrers i intel·lectuals sobre la base de l'ideari liberal i en defensa de la democràcia que incorpora en el seu si el socialisme. O, per tal d'ésser més precís: en defensa del socialisme com el mitjà modern per poder avançar vers l'ideal permanent de la llibertat.

Com diu A. L. Ferrer, Gabriel Alomar «reflecteix tumultuosament les direccions principals de la cultura francesa de la fi de segle»². I a França, a partir del cas Dreyfus, aquest sector havia adquirit una àmplia consciència i irradiació. Alomar intentà representar-lo i orientar-lo ací, on també es produeixen els casos Rull i Ferrer i Guàrdia. L'atracció de «molts esperits moderns, com el meu, que veuen precisament en la França actual un model únic per als pobles llatins»³ és un tret molt característic d'Alomar, que mantingué al llarg de la seva trajectòria intel·lectual. Per bé que més tard hi superposà també una admiració per Itàlia, sempre conservà una gran admiració per la cultura francesa, en especial la derivada de la revolució, i possiblement el seu coneixement de la literatura política estrangera n'és molt deutor. Quan parla d'Europa o de l'universalisme, ¿no hi traspuia sobretot aquesta admiració per França, far del progrés, concreció nacional de les aspiracions dels liberals de tot el món? És el modernisme polític. És l'avenç. És l'herència de Renan i d'Anatole France, del laïcisme, de l'escola pública i de la tradició revolucionària del poble. És el rebuig de Taine i de Maurras, del clericalisme i de la monarquia. Aquest corrent, obert tant a la idea socialista com al socialisme com a moviment, fou el constructor de la Tercera República i tingué un lloc fonamental en la França del segle xx.

Alomar s'esforçà per articular una concepció capaç de portar l'esquerra catalana a desenrotllar una teoria de la llibertat entesa com a alliberament personal, del catalanisme com a progrés i excel·lència cultural de la nació, del socialisme com a instrument de modernitat i de cooperació.

El predomini de la Lliga, el manteniment del Partit Radical, la crisi de la UFNR i la constitució de la CNT marcaren el fracàs momentani del seu projecte. Però Alomar continuà fidel al seu criteri

2. A. L. FERRER, «Pròleg», p. 9.

3. G. ALOMAR, *Negacions i afirmacions del catalanisme* [1910] (Barcelona), p. 5.

d'integrar el radicalisme revolucionari social en el pensament liberal. Continua defensant la unitat de democràcia, república, laïcisme, obertura a l'esquerra i progrés per fer un catalanisme reconciliat amb el socialisme, sota el protagonisme dels intel·lectuals i de la ciutat i, així, més enllà de la «garriga devota» i del conservadorisme, obrir el futur de progrés de Catalunya, de la humanitat. La presidència de la Unió Socialista de 1923 és més una confirmació de la solidesa de les seves conviccions que d'una integració en la socialdemocràcia, que no es produí aleshores, ni es produí després, a diferència de Campalans o de Serra i Moret. Per a Alomar, el socialisme era l'estri modern que actua en favor de l'ideal de tots els liberals radicals per tal de vèncer el pes mort de conservadors i positivistes.

2. L'idealisme contra el positivisme

Gabriel Alomar parteix de l'afirmació que en la història de la humanitat s'encaren dues grans tendències que conformen dues mentalitats: l'idealisme i el positivisme. De la contradicció entre l'una i l'altra es dedueix el moviment de la història; del predomini de l'una o l'altra depenen les característiques de cada època. Totes dues són tan indestructibles com inevitables i estan condemnades a conviure conflictivament. I, d'aquest conflicte, en sorgeix tant l'equilibri momentani d'una societat com el sentit de la seva evolució⁴.

L'enfrontament entre mentalitats es tradueix directament en un enfrontament entre impulsos socials, entre tendències polítiques. En la lògica d'Alomar, aquests dos blocs són el conservadorisme i el progressisme, que en cada etapa històrica prenen els noms que els concreten i identifiquen. L'harmonia és una aspiració, però no pot ésser assolida per l'eliminació de cap dels dos pols en conflicte. Només ens hi podem acostar per llur coexistència sota el predomini d'un, del progressista. La força de la vida se situa per a Gabriel Alomar en l'aspiració liberal, en el sistema idealista. Per això s'oposa a la mentalitat positivista, que en política es tradueix en el conservadorisme.

4. «Dos principios se disputan, hoy como siempre, el dominio de la ciencia, y vienen a ser los puntos de partida de las dos escuelas que eternamente laten en lo íntimo de los sistemas y de las tendencias, como si la humanidad fuera una imagen de Jano, mirando a los dos vientos de la vida. Esos dos principios, que en Grecia se tradujeron por el idealismo y el realismo filosóficos, y en el renacimiento científico por el oscurantismo y el humanismo, y en el renacimiento jurídico por la escuela histórica y la filosófica, y en la ideología moderna por el sistema positivista y el sistema idealista, y que en política se revelan por la aspiración conservadora y la aspiración liberal, conseguirán armonizarse cuando, por el impulso de esa corriente que tiende a la fusión final de toda la materia con toda fuerza, se sume a la materia nación a la fuerza federación social.» («La armonización de la corriente socialista con la nacionalista», II, *Revista jurídica de Cataluña*, X, [1904], p. 106).

La influència del positivisme dins el moviment democràtic català és, doncs, un factor de debilitat per a l'esquerra catalana, ja que el que la diferencia de la dreta és bàsicament una concepció, una mentalitat: l'idealisme ⁵.

Almirall havia obert als sectors progressistes catalans les portes del catalanisme i de l'hegemonia política a partir d'un capgirament teòric fet a redós de les referències doctrinals positivistes. Però ara, a començaments de segle, les referències al liberalisme anglès, tan presents en els republicans catalanistes de l'època, són vistes per Alomar com un fre a la mentalitat liberal. El liberalisme anglès no pot ésser per a ell un model alternatiu a la concepció conservadora, perquè hi porta incorporada la claudicació positivista. Cal mirar vers la cultura francesa, encara que «amb un poc menys de Taine i de Tocqueville» ⁶, matisa.

El seu raonament es basa en el fet que el positivisme, en política, ens subordina a la realitat i ens impulsa a reproduir-la. I allò que ha de fer el liberal és capgirar-la. El mètode científic (positivista) no ha d'ésser traslladat fora del camp dels coneixements causals necessaris, no ha de condicionar la construcció voluntària ⁷. La perspectiva del científic és conèixer la realitat, el polític ha de conservar-la o de transformar-la. Es tracta de fer una elecció, no de conèixer una dada.

Fer viure una societat significa crear i destruir alhora. «Quan es tracta d'imposar una política nova es tracta sempre de destruir una política vella, o sigui una realitat, una cosa més o menys conforme a la història, però realitat a la fi! I aquesta realitat té sempre títols per justificar el seu dret a l'existència.» ⁸ Obrir pas a la història vol dir

5. «L'actual esquerra nacionalista [es refereix al Centre Nacionalista Republicà], per a mi, pateix del seu origen dretista; pateix d'ésser una antiga fracció del comunal catalanisme conservatiu [...]. Jo he llegit els discursos parlamentaris, les proclames de míting, els articles periodístics de l'esquerra catalanista, i sempre hi he vist la mateixa nota: un academicisme d'ateneïstes que professen, per principis, una democràcia temperada, un esperit llibresc, compromès a ésser realista, positiu, inspirat en la naturalesa de les coses, liberal d'escola i doctrina més que d'agressió. Tot el mal ve d'una educació falsa i viciosa, que ha desvirtuat la visió. Aquesta educació és el positivisme polític congriat per una banda en l'individualisme de Spencer, per altra en el sistema històric de Taine. El mal de Taine és el gran patiment de l'esquerra catalana.» (G. ALOMAR, «L'escola filosòfica del catalanisme» (Útopies i paradoxes), [1907], dins *El futurisme i altres assaigs*, pp. 85-86.)

6. *Ibid.*, p. 88.

7. «El positivisme és un utilíssim i transcendental procediment, on es basa tota la ciència moderna. Però el positivisme no ens mostra la veritat actual per a imposar-la com a norma futura i eterna! Tot el que hi ha de genial, d'heroic, de dictador en les revolucions humanes, s'escapa als procediments experimentals com s'hi escapa l'admiració, que ja no és crítica, dels grans poetes. Predir un eclipsi és cosa fàcil. El difícil, el greu és provocar-lo, fer-lo.» (*Ibid.*, p. 87.)

8. *Ibid.*, p. 87.

enfrontar-se amb la realitat, refer-la, moguts per la voluntat de realitzar el que encara no existeix, que és ideal, i per tant per la voluntat de fer inexistent el que és real. La realitat present no és una guia per saber com hauria d'ésser la realitat futura, només l'ideal és un patró per mesurar les accions polítiques. «La llei futura no s'obté precisament sempre de la llei actual, sinó que sovint es produeix contra ella i a costa de la seva destrucció.»⁹

Per això cal abandonar el positivisme en política i situar-lo al seu lloc: el coneixement científic. Cal fer la història, que es mou sempre guiada pel conflicte de l'home amb la natura per tal de dominar-la¹⁰, ja que «la naturalesa no té una sola forma, sinó infinites i es pot molt bé apel·lar a la naturalesa de demà contra la d'avui, com s'apel·la un dia a la d'avui contra la d'ahir.»¹¹

Aquesta història de lluita permanent entre el factor progressiu i el factor conservador es descabdella moguda «pels dos grans principis: l'evolució en el procediment, la unió total en el fi»¹². Reforma social i objectiu d'harmonia social són els principis que donen un sentit racional a la història. «Tota la història moderna es va reduint a una sèrie de grans intents col·lectius envers aquell ideal d'unió i solidaritat»¹³ en l'impuls vers un nord: «l'ideal de perfeccionament indefinit». Aquest ideal fa moure la història i dóna la força per vèncer la inèrcia conservadora de l'escola positivista. L'harmonia és un objectiu permanent i, per tant, inabastable, però és el motor per assolir els objectius abastables.

L'harmonia significa unió i solidaritat i es realitza a partir de l'internacionalisme, que fa possible harmonitzar l'impuls renovador i idealista del socialisme. I això es pot produir a través del federalisme¹⁴. Alomar reprèn en un cert sentit les tesis pimargallianes, tot introduint-hi el concepte de nació amb un significat social, en comptes del juridicoestatal que li atorgava el patriarca federal.

9. *El futurisme* [1904], p. 24.

10. «La història és una lluita sempiterna de dues forces, de dues voluntats: la natura i l'home; des dels primers agricultors i els primers navegants, és un esforç per vèncer aquella adversària o per domar i aprofitar les seves formes mateixes.» (G. ALOMAR, *El futurisme*, p. 21.)

11. *Ibid.*, p. 21.

12. *Ibid.*, p. 38.

13. *Ibid.*, p. 39.

14. «El principi de les nacionalitats s'harmonitza amb el de la tendència a la integració i a la unió per medi de la corrent federativa, veritable aplicació internacional del principi de la unitat en la varietat. Els elements nacionals tendeixen a unir-se, però no per la imposició d'una sola modalitat que assimili les altres, sinó pel conveni mutual i lliure, de totes, creant la força del tot per la força integradora de cada part. [...] La corrent federativa és també la que defensa la vigorització i el foment de l'energia de cada personalitat nacional i fins de cada organisme parcial, des de la ciutat, primera forma de la vida política, fins a la humanitat entera.» (G. ALOMAR, *El futurisme*, p. 51)

L'ideal teòric de fer coexistir la realitat i l'ideal sota l'impuls del progressisme mena vers un horitzó harmonitzador del nacionalisme i del socialisme. I aquest és el propòsit dels liberals. Per fer-ho cal mirar endavant i no deixar-se sotmetre pel positivisme. Cal ésser liberals de la reforma, del demà, de l'internacionalisme, de l'ideal, del progrés. Cal ésser futuristes.

3. El futurisme

Així, en cada època històrica hi ha un moviment de progrés que, encara que canvia en el temps, està dotat de la continuïtat d'un mateix esperit.

«Hi ha sempre una escola liberal que va renovant-se; un liberalisme que expressa la concepció de l'immediat avenç en sentit de llibertat, segons l'aptitud actual dels pobles per a rebre'l i la força intel·lectual dels pensadors per a imaginar-lo [...]. I jo, si el nom de lliberal vos sembla prostituït, indigne de la nostra esquerra, no veig inconvenient a dir-me també llibertari, encara que jo mateix m'hagi inventat una qualificació: futurista.»¹⁵

Dos estils diferents s'acaren i donen lloc a dues escoles: la conservadora i la futurista¹⁶, la positivista (els fets, la terra, el passat, la pàtria i la religió) i la idealista (el futur, la renovació, la llibertat i la plena expansió de la condició humana). I en aquest procés de retrobament més ple de la pròpia personalitat hi ha dos moments: «un moment negatiu i un moment afirmatiu. L'un nega l'actual, l'altre afirma i formula més o menys distintament el futur. Sols els qui arriben al segon arriben a sentir clarament el pas de la vida. Són ells, són els futuristes»¹⁷, són els qui més enllà de la rebel·lió saben construir el futur.

El futurisme no és, doncs, una escola concreta situada en un temps delimitat. És el gran moviment universal i etern del canvi, mogut

15. G. ALOMAR, «L'escola filosòfica...», dins *El futurisme*. pp. 83-84.

16. «Per llei natural hi ha en les societats, com en tot, dos elements, dues manifestacions cabdals, dues fórmules d'expressió humana que, aparentment, són de conciliació impossible i paradoxica. Heus aquí aquests dos mons que amb llur convivència teixeixen eternament la història: l'un d'ells, amb la vista girada enrere, s'alimenta de la tradició, adora les sagrades herències, pren esment escrupolós en la conservació dels vells sagraris [...]. Son esperit s'abeura en una font inesgotable: ahir. Un infinit la cobreix de son ala: el passat [...]. Però vet aquí que l'home sent despertar sobtadament una novella força en el fons inescrutat del ser [...]. ¿Qui no l'ha sentit poc o molt, segons l'energia immanent de cada natura, aqueix impuls propi que reacciona contra l'impuls rebut, es subleva contra l'educació, desment amb valentia l'ensenyança apresada, proclama coratjosament la independència del propi esperit?» (G. ALOMAR, *El futurisme*, pp. 19-20)

17. *Ibid.*, p. 21

sempre per minories inactuals, per tal de recrear la naturalesa segons la voluntat humana, per tal de fer la història i deixar d'ésser solament criatures passives sotmeses al que existeix¹⁸. El futurisme és el nom genèric del moviment de la llibertat i del progrés que té com a objectiu capgirar la societat, vèncer la inèrcia conservadora, universalitzar i alliberar els cervells, fer, de l'ésser humà, el senyor del propi futur, i, dels destins de la Humanitat, els de la màxima llibertat i plenitud personal.

El terme «futurisme» fou adoptat per Marinetti, segons sembla després de tenir una certa informació de l'opuscle d'Alomar a través d'una recensió publicada al *Mercur de France*. Aquesta és la conclusió a què arriba Sansone, encara que ell mateix també ha posat de manifest la línia divisòria profunda que hi ha entre els conceptes elaborats per un autor i per l'altre¹⁹. Però aquesta connexió contribueix potser a evidenciar que la relativa imprecisió i el poder evocador que arossegava el mot el feien apte per obtenir un ús ampli i multívoc, tant per als seus satírics detractors com per a aquells que se'n reclamaven seguidors adeptes²⁰. No es tractava solament d'ésser moderns, calia ésser forjadors del demà, columna de foc, ultraistes, anar sempre més enllà de l'avui. Calia ésser molt més que modernistes: calia ésser l'avantguarda permanent i arborada del futur.

4. Aristarquia i avantguarda: les «elits»

Els canvis de la vida social no es produeixen per obra de forces tel·lúriques o mecàniques. La clau de la història resideix, segons Alomar, en la dialèctica natura-persona, fets-voluntat, i en el triomf successivament reiterat de la persona, que converteix en natura la seva voluntat. La història és obra humana, fruit de la voluntat i no de la necessitat. La història sempre és obra de seleccions.

Hi ha dues menes de persones creadores de futur, totes dues ferment de canvi i de progrés: el revolucionari i el poeta, tipus humans derivats del romanticisme, són els motors de la història. Són els re-

18. «Per això el futurisme no és un sistema ocasional o una escola del moment, pròpia de les decadències o de les transicions, no: és tota una selecció humana, que va renovant a través dels segles les pròpies creences i els propis ideals, imbuïnt-los sobre el món en un apostolat etern. És, en fi, la convivència amb les generacions del demà, la previsió, el pressentiment, la pre-creença de les fórmules futures.» (*Ibid.*, p. 26.)

19. G. E. SANSONE, «Gabriel Alomar i el futurisme italià», dins *Actes del Quart Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Basilea, 22-27 de març de 1976), Montserrat: 1977, pp. 431-457.

20. J. MOLAS, *La literatura d'avantguarda. 1916-1938*, Barcelona: 1983, esmenta diverses revistes que adoptaren com a títol *Futurisme* o *La Columna de Foc*, «un títol d'empenta fichteana, o si més no carlyliana, que exercí una rara fascinació sobre la joventut meitat regeneracionista i meitat avantguardista del país» (p. 25.)

bels que albiren i obren el món nou²¹. Per definició el futurista és sempre inactual, és minoria. Quan deixa d'ésser-ho és perquè ha reeixit a introduir en la natura la seva voluntat de progrés. I aleshores sorgirà una nova minoria renovadora. Alomar clama per l'alçament d'una aristocràcia futurista que basteixi el futur, per l'aplegament d'una minoria modernista i renovadora que assumeixi el seu caràcter d'avantguarda.

«Vull parlar de la reconstitució de les aristocràcies, o, millor dit, de les aristarquies; la integració de la humanitat, igualant la vida, permetrà extreure d'entre la massa total les seleccions amb tota puresa.»²² Els futuristes són una selecció, un estol de combatents de l'ideal de la creació de la nova societat. «Sempre, sempre, els moviments nous, destinats a florir i a fruitar un dia, comencen per la iniciació d'uns quants escollits. Són per de prompte el patrimoni d'una *aristia* social que s'isola de les majories i es fa conscient de la novella idea.»²³ «No hi ha sistema progressiu, o sia sistema dinàmic, creador, iniciador, sense l'existència de seleccions»²⁴, perquè «la selecció o aristarquia està encarregada d'imaginar, formular i, en fi, crear, la nova encarnació de l'ànima política, presentant-la com a punt d'aspiració de tots els ciutadans.»²⁵

Les persones, doncs, s'ordenen en dues categories: la massa i l'aristarquia, tot reprenent la veu usada per Pompeu Gener²⁶. En un esquema molt deutor de la mentalitat modernista, Alomar considera que les burgesies s'han interposat sempre entre les seleccions i el proletariat, per tal d'evitar que «se produzca el Estado nuevo, que debe nacer de una unión entre selecciones y masas»²⁷. Per això, per a

21. G. ALOMAR, *El futurisme*, pp. 33-34. «Els uns s'han nodrit en l'afirmació d'una futura i absoluta transgressió de les lleis humanes actuals, han predicat la instauració definitiva d'una nova fórmula que asseguri la igualtat per a tothom en el fruïment de la vida»; els altres [...] «desconfien profundament de la vida, no creuen en la redempció del món visible i es refugien en un món de somni que ells mateixos es forgen a l'atzar de la fantasia. Contra l'imperi inexorable de la natura proclamen el regne ocult d'una potència espiritual que sols ells perceben [...]. Aquestes dues categories han format el món actual i les nostres generacions en són filles directes.» (Cf. Una primera elaboració, més simple, de la rebel·lió futurista en «Els dos esperits» (1898), dins *Els modernistes i el nacionalisme cultural*, pròleg i edició de Vicente CACHO VIU, Barcelona: 1984, pp. 185-186.

22. G. ALOMAR, *El futurisme*, p. 42.

23. G. ALOMAR, «El lliberalisme català», II [1904] dins *Els modernistes i el nacionalisme cultural*, p. 291.

24. *Ibid.*, p. 292.

25. *Ibid.*, p. 293.

26. «Las masas, por sí solas, son “religiosas”, estancadas, estacionarias, inmovilistas, estáticas; divinizan las tradiciones; como no conocen el más allá de los caminos humanos, arraigan con fuerza en los campamentos; se “vegetalizan”, se vuelven árboles, tienden a convertirse en “tierra”, elemento geográfico, lugar, espacio.» En canvi, les seleccions espirituals «tienen por aspiración una eterna marcha hacia adelante.» (G. ALOMAR, *La política idealista* [1923], pp. 26-28.)

27. *Ibid.*, p. 28.

l'aristarquia, per al progressisme, «el primer inconvenient és el des-acord entre els intel·lectuals i la massa»²⁸. Perquè ells són la força de les nacions: «Los gobernantes [de l'ideal] son el alma de las naciones, y las masas son el cuerpo»²⁹.

Hi ha dos tipus de gent d'avançada, dirà anys després, dos tipus de no conformistes: «Los no conformistas del alma (las selecciones siempre inquietas, dinámicas, futuristas [...]) y los no conformistas del cuerpo (proletarios conscientes de su sufrimiento injusto, en comparación con los que se aprovechan del fruto de su trabajo)»³⁰. Aquesta és l'aliança del futur, el bloc social que ha de forjar la història que s'ha d'escriure.

La història entesa com a lluita permanent entre l'immobilisme i la marxa endavant, entre el fre i el progrés, és la vida d'un país. L'evolució és el sentit de la vida, i la revolució és una de les vies per la qual transita l'evolució. «La revolución es un momento de las evoluciones, comprendido dentro de ellas; es el momento en que, para saltar de un grado inferior a un grado superior, es preciso derribar un obstáculo interpuesto en el camino.»³¹ Tots els règims polítics intenten adaptar el seu poble a llur lògica, però com que els règims són estàtics, a diferència de la nació, que és dinàmica, han de generar una elasticitat suficient per poder mantenir-se; quan no se'n produeix prou, és a dir, quan l'evolució no és ja possible, esclata la revolució³². Per això Alomar era republicà, ja que el règim republicà és el que té més facilitat per assimilar el canvi evolutiu³³ i fins i tot per incorporar els impulsos revolucionaris³⁴, perquè aquests «no son más que aceleramientos de la evolución, por una mayor intensidad de vida»³⁵.

La concepció ideològica d'Alomar s'ancora en el món intel·lectual de la Barcelona de començaments de segle, en la barreja d'individualisme, de rebel·lió social, d'universalisme i el d'aristocràcia de la intel·ligència. Però aquest ambient ideològic no és una novetat a l'Europa de l'època, més aviat entronca amb aquelles àrees culturals que des de Nietzsche a Ibsen i des de Wagner a Kropotkin evidencien una represa del romanticisme, bàsicament d'arrel alemanya, davant el positivisme, i que a Catalunya va introduir, entre altres, Joan Maragall. D'ací deriva la

28. G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 11.

29. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 37. «El pueblo es una gran copa vacía, en la cual las selecciones vierten el contenido de su alma.» (*Ibid.*, p. 38.)

30. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 22.

31. *Ibid.*, p. 29.

32. «En esa antagonía entre régimen y nación llega un momento en que la nación [...] va a lograr la victoria. Por encima del dique obstructor de la evolución va a saltar la ola purificante de la revolución.» G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 71.

33. L'Escola i el Parlament són els dos mitjans principals per a aquesta evolució (Gabriel ALOMAR, *Catalanisme socialista*, [Barcelona: 1910, p. 12].)

34. «Voldria una revolució que ens portés l'imperi de l'evolució.» (G. ALOMAR, *Catalanisme socialista*, p. 12.)

35. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 72.

seva teoria elitista i la primàcia que atribueix a les seleccions espirituals, tot establint un tractament del tema a mig camí entre el modernisme i el noucentisme; d'ací també la defensa de la coincidència de fons entre els intel·lectuals, com a subjecte social autònom, i el poble.

Alguns d'aquests trets coincideixen amb expressions orsianes del noucentisme, però caldria subratllar un fet que distingeix Alomar: la voluntat de connectar les seleccions civils amb la massa davant la burgesia. O, si volem l'expressió, d'una manera potser més primària, d'una actitud antitradicionalista, antimilitarista i anticlerical³⁶, fet que el situa en una altra constel·lació ideològica, producte potser de viure intensament molts dels valors del modernisme. Alomar bastí la part més important de la seva concepció en l'etapa de pas del modernisme al noucentisme, en què reelaborà, com el grup d'*El Poble Català*, molts dels temes modernistes. Així, és un precedent directe dels noucentistes progressistes, que de manera immediata o mediata es van nodrir de les idees exposades per Alomar. És un classicista, un apassionat de la ciutat i un enemic de la ruralitat³⁷, un partidari de la irradiació universal (imperialista) de la cultura. Es defineix com a «imperialista [...]. I arbitrari, i civilista, i cosmopolita i classicista»³⁸. És a dir, noucentista. ¿No és el noucentisme, pres globalment, el resultat d'una evolució del modernisme, a la qual alguns integren una concepció conservadora i burocràtica orsiana, més que un trencament total amb aquest?

Però Alomar és un esperit d'avançada, un partidari del progrés, un fervent defensor de la connexió entre la selecció espiritual i la massa per tal d'infondre-li l'esperit de rebel·lió, un teòric de la revolta i del futurisme. Hi ha, doncs, un punt de ruptura ideològica amb D'Ors, Carner o Bofill. És d'una altra escola. Alomar pertany a la tradició que des de Luter a Robespierre, des d'Espàrtac a Bruno s'identifica amb la rebel·lió i la llibertat, diferència que no és de matís.

«Soy, pues, “demócrata” y “aristárquico”, conceptos, según mi opinión, inseparables. El puebloejército marcha: pero los conductores (“demagogos”) les señalan las vías que él no conoce y le infunden “voluntad de marcha”»³⁹. I, encara, «das democracias son la masa en la cual se moldean o cincelan las aristarquías. Insistimos: “democracia” y “aristarquía” son ideas que se completan. Y yo no sé imaginar la una sin la otra; son contiguas y correlativas.»⁴⁰

36. «La qüestió militarista [...], junt amb la qüestió religiosa [...], és l'afició principal del meu temperament i el blanc de tota la meua agressió.» (G. ALOMAR, «L'Escola filosòfica», dins *El futurisme* (1970), p. 83). Cf. També la 2a i 3a part de *La política idealista*.

37. «La meua obra personal dins del catalanisme ha estat [...] allunyar del ruralisme originari el sentiment col·lectiu o nacional de Catalunya, acostant-lo al ciutadanisme de Barcelona.» (G. ALOMAR, *Catalanisme socialista*, p. 8.)

38. J. L. MARFANY, *Aspectes del Modernisme*, p. 259.

39. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 26.

40. *Ibid.*, p. 39.

Hi ha diversos noucentismes. Alomar, Serra i Moret, Campalans se situen en un noucentisme diferent de l'oficial. Per això potser, perquè políticament i ideològicament era «enemic», fou marginat, atacat, ignorat. Alomar fou un dimoni per als cacics de Mallorca, però, el seu nom fou esborrat també de la cultura oficial de Barcelona, controlada pels catalanistes conservadors. Com diu Marfany, Alomar fou «una de les víctimes més il·lustres del Noucentisme», potser perquè n'era un dels creadors teòrics⁴¹. I així resulta menys estrany que el 1923 Campalans i Serra el facin president de la Unió Socialista, grup d'arrel noucentista orientat a bastir un moviment que transcendeixi la política obrerista per tal que el socialisme sigui expressió de ciutadania, forjat a través de la reforma i de la cultura. Les diferències ideològiques entre els noucentistes resulten evidents, la qual cosa fa pensar que, més enllà d'un canvi cultural entre modernistes i noucentistes, potser es produí alhora una ruptura ideològica dins del modernisme i dins del noucentisme a partir de la qual s'esdevingué un canvi d'hegemonia ideològica.

Alomar creu en el caràcter motor de la intel·lectualitat, que ha d'esdevenir *intelligentzia*, ja que és la forjadora dels nous ideals, la política és pedagogia. El recurs al caràcter dirigent de les elits com a motor de la història és un tema d'època en tots els països europeus. Des de Carlyle a Nietzsche, des de Mosca a Pareto, des de Kautsky a Lenin, trobem el tema de manera constant. Les «persones superiors» o les avantguardes remouen la realitat, eduquen la massa i fan excel·lir les seleccions espirituals.

Per a Alomar, la relació entre aristarquia i massa és una relació permanent. La massa constitueix una categoria social estable, substancial a l'espècie humana, que pot aspirar a alliberar les seleccions que porta dins i a participar en l'elaboració del contingut ètic de la societat. Però per definició la massa no serà mai selecció, encara que com més irradiació de la cultura rebi més alt serà el seu nivell moral i també el valor de les seleccions que generi.

5. Ciutat, nació i pàtria

L'indicador més adient de la qualitat de l'elit és la ciutat, on trobem la primera selecció d'un país, ja que «la capital [és] el punt on afluïxen com a artèries les riuades de l'energia dispersa»⁴². La ciutat és el centre de l'impuls renovador, del progrés. «No se olvide que todo progreso se debe a la iniciativa de las selecciones y que, por lo mismo, los movimientos revolucionarios son obra de las ciudades,

41. J. Ll. MARFANY, *Aspectes del Modernisme*, p. 253.

42. G. ALOMAR, *El lliberalisme*, p. 292.

donde por razones obvias se han concentrado las minorías que han bebido los ideales nuevos o han ideado las doctrinas del porvenir.»⁴³ L'esquema de la *polis* de la cultura clàssica, grega i romana, hi batega: «La Ciudad clásica era el coronamiento de la cultura más perfecta que se haya conocido»⁴⁴. Per això la gradació de perfecció no és «Región (ruralidad), Ciudad, Nación; sino, muy diversamente, esta: Región, Nación, Ciudad. Así pasó en la cultura helénica; así pasó también en la romana, que se llama romana porque la Ciudad es su gran característica»⁴⁵. Hi ha, doncs, una connexió íntima entre seleccions, progrés i ciutat. El progrés es troba a les mans de les ciutats. O bé, dit d'una altra manera: la batalla del progrés es ventila tant dins la ciutat com en l'àmbit de l'esforç, perquè aquesta dirigeixi i transformi la nació.

Així, la ciutat és l'eix i la punta de llança de tota societat. En un cert sentit, n'és l'estadi superior⁴⁶. Les nacions necessiten la ciutat per viure, car és llur esperit. «Por esto, para juzgar no ya sólo de la vida que lleve en sí un movimiento cualquiera de reivindicación autonómica, sino hasta de su legitimidad, de su trascendencia para la civilización universal, basta examinar la índole social de su ciudad motriz, la naturaleza de la selección intelectual que haya iniciado o encaminado aquella aspiración.»⁴⁷ La vida de tota nació té, per tant, una lògica interna que deriva del seu centre motor. «Todo regionalismo [...] se funda en un nuevo centralismo.»⁴⁸ Tota nació viu vertebrada per una ciutat-capital que expandeix la seva civilitat i la ciutadania pel país. D'aquí que la ciutat sigui vista per Alomar com l'excel·lència de la nació, que permet de contrapesar el caràcter conservador de la natura⁴⁹. Barcelona, és doncs, la concreció i l'avant-guarda del catalanisme⁵⁰.

43. G. ALOMAR, «La harmonización...», III, *RJC*, X [1904], p. 325.

44. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 177.

45. *Ibid.*, p. 177.

46. «En realidad las colectividades nacionales no pueden llamarse verdaderamente constituidas o concrecionadas, personalizadas, hasta que, viéndose agrupadas alrededor de una urbe que sea su núcleo de vida, su espíritu, su voz, han llegado a tomar conciencia de su propio ser, formulando sus aspiraciones y manifestando sus sentimientos.» (G. ALOMAR, «La harmonización...», III, *RJC*, X [1904], p. 325.)

47. G. ALOMAR, «La harmonización...», III, *RJC*, X (1904), p. 325.

48. *Ibid.*, III, *RJC*, X (1904), p. 325.

49. «Todo verdadero nacionalismo, pues, implica el reconocimiento de un centro de vida de donde irradie hacia la periferia no sólo el instinto de conservación nacional, el impulso afirmativo de la propia esencia colectiva, sino también la reacción o la rebeldía contra la inercia de la tradición, contra las rutinas heredadas y maquinales, cuando éstas han dejado de estar en la armonía con la última depuración de los conceptos de justicia, de libertad o de vida». (La harmonización...», III, *RJC*, X [1904], p. 328.)

50. «Podríem sintetitzar un poc –el temps ja ho permet– l'evolució total de nostre catalanisme... No, no: he posat un gran borró sobre la paraula “catalanisme”, i he escrit en majúscules aquesta paraula, que ja és hora de proclamar, molt més pròpia: BARCELONISME; és a dir, florida de la Ciutat, no ja de Nació. Doncs bé, els tres períodes del nostre moviment són: I. Regionalisme; son verb: els Jocs Florals; sa Seu: Catalunya. II. Nacionalisme; son verb: la Solidaritat; sa Seu: Espanya. III. Ciutadanisme; son

Alomar arriba així a una concepció de la Catalunya-ciutat, que serà represa per tot un sector de la teoria política catalana, en especial en el noucentisme. La ciutat és el punt d'excel·lència, el graó més alt de selecció humana (respecte a estadis inferiors i anteriors en el temps). La ciutat és sempre culminació del procés de perfecció de les persones i dels pobles.

Anant més enllà encara en l'elaboració doctrinal, anys més tard desmunicipalitza el concepte de ciutat i l'espiritualitza: aleshores la ciutat serà formada per les seleccions d'una nació. No es tracta ni del municipi en la seva globalitat, ni dels habitants de l'urbs: «No todo Municipio es órgano de Ciudad; ni tampoco la Ciudad, como abstracción implícita del alma nacional, reside materialmente en una urbe concreta»⁵¹. La ciutat és el conjunt dels qui infonen l'ànima de futur, dels ciutadans. La ciutadania és la selecció moral d'una nació.

El catalanisme regionalista primerenc havia donat pas al catalanisme nacionalista; però, per a Alomar, calia obrir el tercer estadi: el catalanisme ciutadà, que més tard qualificà com a catalanisme socialista. La ciutat ha adquirit el pes irrenunciable a dirigir, a arrossegar la nació. I, dins la ciutat, la selecció humana, els ciutadans, han d'empènyer. Els intel·lectuals han d'ocupar el lloc dirigent, conductor i formador de les masses, tot marginant el pes mort de la tradició i de la burgesia⁵².

La ciutat és, doncs, el centre de l'ideal personal, nacional, universal.

«La ciudad, la metrópoli. He aquí el órgano donde germina y se formula la aspiración universalista. El campo, las provincias, la región. He aquí el órgano de la tendencia contraria. La ciudad, pues, órgano primordial del derecho público y al mismo tiempo summum de complicada perfección que corona, como una flor, el árbol de las naciones y las razas, señala la concreción del pensamiento universal y totalista; es órgano del individuo y de la humanidad a un tiempo, probando la identidad final de las entidades.»⁵³

verb: la nostra joventut; sa Seu: Barcelona, és a dir, el món.» I continua: «Imagineu el goig de poder dir indiferentment Barcelona o Catalunya com a indicacions d'una mateixa ciutat, ànima de tot un món; tal com se digué de Roma; i de considerar la ciutat no ja com a producte material o conseqüència d'una nació, sinó a la nació com a producte espiritual, emanació o creació (en termes teològics) de la nostra ciutat.» (G. ALOMAR, *El futurisme*, pp. 89-90.)

51. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 196.

52. «A un lado están los agresivos, los activos, los iniciadores, los afirmativos, los dinámicos; al otro, los defensivos, los pasivos, los contempladores, los estáticos. A un lado los universales, que son los personales; al otro, los provinciales, los regionalistas. Como se ve estas dos almas son la forma actual de aquellas dos tendencias eternas a que aludía y que hacen chocar en perpetua lucha lo pasado con lo por venir». (G. ALOMAR, «La harmonización...», IV, *RJC*, XI [1905], p. 581). Un paràgraf que evidència el regust nietzscheà de la concepció alomariana.

53. G. ALOMAR, «La harmonización...», IV, *RJC*, XI [1905], pp. 581-582.

«Pero entre la ciudad-cósmica, genérica, y la ciudad personal, específica, existe un organismo de transición, un ligamen: la nacionalidad.»⁵⁴ Per això existeix una ciutat profunda i, alhora, una tensió inevitable entre la nació i la ciutat. «Por esto entre la nación y la ciudad hay una ponderancia de fuerzas y un cierto antagonismo, que cuando se resuelve a favor de la nación produce los pueblos refractarios, reclusos, defensivos, hostiles y estacionarios; y cuando se resuelve a favor de la ciudad origina los pueblos influyentes, agresivos, irradiadores, agentes, inestables y evolutivos.»⁵⁵ «Por medio de esa ciudad, alfa y omega de toda política y de toda cultura, cada nación aporta su palabra, su voluntad, su sentimiento, su idea, su tonalidad, su afirmación, su color a la gran selección universal. De todas esas notas, de todos esos verbos, se va formando otra selección superior, resultado quintaesencial de esa lucha de espíritus en que se prueba la energía de cada nacionalidad y de cada raza.»⁵⁶

La ciutat és, doncs, el resum i la selecció d'una nació⁵⁷. Per això el cas de Catalunya no té res a veure amb els d'altres nacionalitats europees, que, sense ciutat, han estat menades per la història a ésser naturals, preses fàcils d'aus més poderoses.

La nació és, per tant, i en la mesura que té vida, ciutat, futur, universalitat.

«La pàtria, com a idea, per si sola, és un ideal d'ahir, una consagració del passat, una petrificació de l'actual en nom de la tradició i el patrimoni. Nosaltres, que no sentim la vibració de no sé quines fibres al pas de les banderes onejants, ni revestim de coloraines el balcó durant les processons que correnen la multitud, hem de crear una nova encarnació de la pàtria; i més que la veneració supersticiosa tributada als pares que dormen en les tombes insonores, eternalment buides, hem d'adorar, en personificació inspiratriu i reconfortant, la munió incògnita dels fills que vindran a reprendre i a eternitzar la nostra obra, més enllà de les centúries, girant a un llevant cada dia més lluminós i esplèndid.»⁵⁸

54. *Ibid.*, p. 582.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*

57. «La ciudad [és] el órgano donde se asienta, por excelencia, el espíritu nacional, en sus tres formas de sentimiento, ideal y voluntad; y en la construcción secular de ese órgano habrá de ver reflejada la fuerza íntima y la vitalidad de cada nación; y de la mayor o menor energía de ese órgano habrá que indicar la suerte futura de su respectiva materia nacional.» («La armonización...»), V, *R/C*, XII [1906], pp. 539-540.)

58. *El futurisme*, pp. 55-56. «Després de l'ideal clàssic de la Pàtria, que perpetua l'amor adoratiu als Pares, el cristianisme instaurà l'ideal de Pàtria, de fraternitat, que confon els germans en una sola pregària i una sola vida davant del Pare comú. La nova orientació del món se constituirà, deixeu-m'ho creure, sobre l'ideal que podríem dir de Filia, l'ideal dels fills que vindran, que dormen encara esperant l'hora d'aparèixer sobre l'orient, en un matí de llum i de vida.» (*Ibid.*, p. 56)

Una idea que desvetlla el record d'un tarannà idèntic expressat per Campalans: «Catalunya [...] no és la història que ens han contat, sinó la història que volem escriure. No és el culte als morts, sinó el culte als fills que encara han de venir»⁵⁹.

Tot oblidant Burke, per al qual la nació relliga els morts amb els vius i els qui han de venir, i tot anant més enllà de Renan, per a qui la nació és un contracte permanent (plebiscit) entre els vius, Alomar situa el projecte de futur, per als fills, com l'element fonamental de la nació. Com a revolucionari liberal, com a catalanista socialista, creu en la necessitat de sotmetre les tendències tradicionals, sempre renovades per la conversió en natura dels ideals triomfants. Per això la Pàtria (el passat, la tradició, la natura, els pares) ha de deixar pas a la Ciutat, avançada i selecció de la nació (el progrés, el futur, la llibertat, els fills). De la dialèctica entre natura i ideal, entre tradició i canvi, entre nació i ciutat, entre pàtria i filia depèn el futur de la persona. La llibertat necessita que la ciutat i la filia s'imposin en els equilibris de la vida social, successius i canviants, ja que només en la mesura que ho facin convertiran l'ideal en natura, el projecte en realitat i el futur en present. La nació aleshores tindrà plenitud de vida.

6. El catalanisme

Gabriel Alomar es defineix sempre ell mateix com a català i com a catalanista. Com a català de Mallorca, es reconeix com a membre integrant de Catalunya, perquè Mallorca forma part de Catalunya. La realitat del Paísos Catalans és un element estable del seu ideari: «Veieu-la bé, la nacionalitat catalana, espargida i esquarterada a través de les costes levantines d'Espanya, i més enllà del mar, i fins més enllà de la frontera francesa»⁶⁰.

Els diferents nivells de consciència nacional de la Catalunya gran fan que la voluntat de bastir un projecte polític per a tota ella resti encara lluny. I potser aquesta és una raó que permet explicar la importància que atorga a la seva pertinença al moviment de la Catalunya de l'ideal, que expressa la ciutat, i en concret Barcelona. Per això durant la discussió de la Constitució del 1931 defensà la possibilitat de la federació entre regions autònomes, amb l'esperança de connectar Mallorca a Catalunya i situar-la, per tant, sota la influència del moviment catalanista peninsular progressiu.

El catalanisme és un *moviment plural*. Alomar, en una forma que no pot sorprendre si recordem la seva distinció entre positivisme i idealis-

59. R. CAMPALANS, «Per l'acabament de la tragèdia» (1923), dins A. BALCELLS, *Ideari de Rafael Campalans*, Barcelona: 1973, p. 56.

60. «El Verb de Catalunya» (1906), dins A. LLULL, *El mallorquinisme polític. 1840-1936*, vol. I, p. 112.

me, veu en el catalanisme dos grans corrents. «Jo hauria fet notar que hi ha dos llibres, en la renaixença catalana, representatius de les dues maneres originals i de les dues fonts del catalanisme; aquests dos llibres són: *La tradició catalana* d'en Torras i Bages i *Lo catalanisme* de l'Amirall.»⁶¹

La voluntat d'emancipació i de llibertat individuals porta Alomar a afirmar la llibertat nacional. És un mateix deler, un mateix ideal. Per això l'autonomia política no té res a veure amb l'autonomia local. Entre elles no hi ha una diferència de grau, hi ha una diferència de naturalesa⁶².

En les seves arrels, el catalanisme és un aspecte de la lluita per la llibertat humana. Per tant, en la tria entre les dues concepcions del catalanisme (la carlina, reaccionària i agrària; i la liberal, progressista i ciutadana) no hi ha dubte. El jacobinisme «fou l'explosió de tota una cultura ciutadana: París, imposant-se a la pseudofederalitat girondina, darrera transacció del París futurista amb la França vella, suprema intransigència de la ciutat proterva amb la garriga devota i retardatària. Si el nostre catalanisme, o fins i tot el nostre federalisme, ha d'ésser comparable al federalisme bordelès o normand, jo no sóc catalanista»⁶³. Perquè, en darrera instància, «los derechos nacionales están condicionados y limitados por los derechos individuales y [...] sólo a condición de completar la obra de libertad personal y de mejora de vida a beneficio de cada ciudadano se puede hablar de reivindicaciones nacionales o étnicas»⁶⁴. La realització de la lli-

61. «A Catalunya des del que anomenarem la seva mort civil, des de l'atuïment de la seva personalitat política per l'hegemonia castellana, va bategar sempre amb més o menys força, un esperit de protesta [...]. 1640 i 1714 són manifestacions aparentment diverses de tal protesta, com ho fou l'esperit antifrancès de 1808, com ho foren els nuclis del carlisme tan forts a Catalunya. Així doncs hi ha una correspondència ben íntima entre el Corpus de Sang, el 14 de setembre, el Bruc i Girona i els apostòlics; entre Tamarit, Casanova, Jep dels Estanys i Cabrera. És la Catalunya pagesa i la Barcelona clerical. Mes, d'una altra banda, el romanticisme polític, la teorització constitucional germànica, l'esquerra hegeliana i el krausisme, apareixent a Espanya en un temps revolucionari, [...] combinant-se amb l'esperit persistent de la particularització catalana, iniciaren l'escola federal, Catalunya [...] produïa en don Francesc Pi i Margall la més forta concreció de la política d'esquerra espanyola. I d'aquí les dues "maneres" originals de Catalanisme.» (G. ALOMAR, *Escola*, pp. 84-85.)

62. «La descentralització suposa autoritat *delegada* pel centre, és a dir, cessió parcial d'un dret indiscutible. El nacionalisme, en canvi, suposa la reivindicació d'un dret propi, atropellat o malmès per l'abús d'un poder estrany.» (G. ALOMAR, «Regionalisme i descentralització», III [1901], dins *Els modernistes i el nacionalisme cultural*, p. 241.)

63. G. ALOMAR, «L'escola filosòfica», dins *El futurisme...*, (1970) p. 86.

64. G. ALOMAR, «La harmonització...», III *RJC X* (1904), p. 322. Això no implica un rebuig frontal dels nacionalismes de caire no progressiu, almenys per definició. Una prova és el seu judici sobre el nacionalisme basc: «El bizkaitarrismo —como la mayoría de las causas nacionalistas, triste es decirlo— es un ideal regresivo, una persistencia del espíritu de la Vendée [...]. Pero si oponéis a ese nacionalismo tecnocrático y xenófobo un nacionalismo militarista y patriotero, de tópico vulgar, aclamado por burócratas y por burguesías olvidadizas e ingratas para con la propia Revolución que las emancipó ¿cómo queréis que no nos parezca superior el sistema perseguido, que tiene por lo menos la pureza de su identidad bravía y contumaz?» (*Política idealista*, p. 222.)

bertat personal és l'únic criteri de progrés, l'únic que serveix per mesurar el valor moral de totes les posicions polítiques.

El catalanisme és un *moviment en evolució* que ha anat canviant amb el temps.

«¿Quina ha estat l'evolució del catalanisme pur, des de son començament? Son primer període fou, bé ho sabeu, romàntic i palingenèsic. Correspon al moment d'esplendor de l'escola històrica i, com és natural, els elements tradicionalistes hi trobaren aire propici [...]. La primera època havia tingut un perill: el ruralisme, conservatiu per essència, gran sostenidor del vell en forma exclusiva, aferrat a les tradicions socials i religioses, i que a Espanya havia estat el més ardent defensor del sistema absolutista. [...]. En canvi, la segona època trobà un nou perill: Barcelona esdevingué el centre natural del moviment i, sentint-se altre cop [...] una ciutat florent i populosa on [...] s'hi formava una nova classe prepotent, que devia sa prosperitat a la riquesa, ben aviat veié convertir-se en afany de conservació i defensa material el que havia d'ésser ideal lliberatiu i modernitzador.»

Ara cal obrir un tercer moment:

«El pensament universal s'adreça en primer lloc a conciliar la llibertat mútua dels individus, i després a coordinar la llibertat de l'individu amb la de la col·lectivitat. Si per una part la corrent socialista és l'aspecte plenament humà d'aquella integració, per altra part la corrent federativa i l'imperialista en són l'aspecte nacional [...]. Jo crec, en conseqüència, que el catalanisme necessita "futuritzar-se"»⁶⁵.

7. El catalanisme socialista

Centrem-nos en aquesta visió plural del catalanisme: el del camp, el de la Barcelona de l'interès i el de la Barcelona de l'ideal, que són tres corrents polítics, però també tres sectors socials i tres moments històrics.

«Hi ha tres castes catalanes; primera: els plutòcrates, que vénen a ser els aristòcrates *parvenus*, rics d'improvisació, sense la forta tradició educativa i aristàrquica dels veritables nobles; segona: els botiguers, la florida menestralia, els burgesos purs; tercera: els proletaris; i aquestes tres castes catalanes han format, sense barrejar-se les unes amb les altres, els tres partits més forts de Catalunya a dalt els regionalistes, enmig els nacionalistes, a baix els radicals. Repari's que podríem dir classificant aquests partits per diferències d'*interès* i no ja per diferències de *principi* o *idea*: a dalt els grans

65. G. ALOMAR, *El futurisme*, pp. 47-48.

industrials; enmig els comerciants de botiga; a baix els treballadors manuals. La indústria, nadiuament conservativa; el comerç, naturalment intermediari; el treball, naturalment no conformista i radical.»⁶⁶

Tres línies i tres moments amb un propòsit subjectiu: que el tercer moment s'imposi com a guia del catalanisme. La tendència del moviment és el pas del regionalisme al nacionalisme i d'aquest al socialisme; de la burgesia a la petita burgesia i d'aquesta als treballadors. ¿No són aquests els tres moments del catalanisme presentats per Maurín i presents també en una part de la tradició ideològica de l'esquerra catalana?

El catalanisme *ha d'ésser un moviment obert*⁶⁷. «El nostre catalanisme no ha d'ésser, doncs, un moviment de reclusió, sinó d'eclosió. Ens hem d'obrir, com una flor que es bada, a les aures del món, a fi que arribi a Catalunya la fecundació desconeguda i misteriosa de d'ideal.»⁶⁸ Ha d'ésser obert a Europa, a la llibertat, al futur. El catalanisme no ha d'ésser separatista de res («o que tinc a glòria ésser tot el contrari d'un separatista»)⁶⁹, en especial no ha d'ésser separatista d'Europa. El problema de Catalunya «és el separatisme d'Europa, no el separatisme d'Espanya. És el separatisme d'Europa per unió excessiva amb Espanya. I aquí està la fórmula suprema de la inferioritat de Catalunya. Fins que Catalunya proclami ben alt la seva unitat supranacional amb Europa, Catalunya no serà capaç d'autonomia»⁷⁰.

El catalanisme ha d'ésser un *moviment creador de futur*, ha de fer possible la direcció social de les seleccions espirituals concentrades en la ciutat. Catalunya existeix perquè Barcelona, la seva ciutat, n'és l'esperó. Els seus nuclis d'avançada la fan moure, malgrat el pes mort de la seva ruralitat i de la seva ciutat de pedra⁷¹.

Per tant, el catalanisme, el motor viu i futurista de Catalunya, *ha*

66. G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 9.

67. «Todos estos grupos humanos (región, nacionalidad, Estado) son grados intermedios entre el individuo y la sociedad total. En cuanto estos organismos que son mediales y no finales se traducen en lazos de unión entre hombres y Humanidad, son factores de civilización. Pero en cuanto son murallas de aislamiento son perniciosas entidades contra las cuales debemos luchar con todas nuestras fuerzas.» (Gabriel ALOMAR, *Política idealista*, pp. 208-209.)

68. G. ALOMAR, *El liberalisme*, p. 8.

69. G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 8.

70. *Ibid.*, p. 8.

71. «Si a una nacionalitat ressurecta no s'hi troben aquests cenacles, no hi bateguen ànsies de vida extranacional, no s'hi aspira a crear-la per a la posterioritat, no pot dir-se que el moviment de reconstitució té vida plena i segura. Per això em dol el sentir a cada moment comparar l'autonomisme de Catalunya amb el d'altres nuclis nacionals que res tenen de consemblants amb el nostre, i que són protestes de pobles petrificats, girats a l'ahir. És indubtable que una part del Catalanisme té aquesta mateixa provenença: per això nosaltres hem de crear un nou Catalanisme que aspiri més aviat a influir sobre Catalunya, que a deixar-se influir per ella.» (G. ALOMAR, *El liberalisme*, p. 291.)

d'abocar-se a la llibertat. Per això el 1904 crida: «és precís, és urgent, en conseqüència, establir d'una manera franca i claríssima el catalanisme liberal o, millor, el liberalisme català»⁷². I per això el 1910 dona fe del fracàs del centrisme català, de les limitacions del nacionalisme català i crida a obrir el tercer moment: cal incorporar els obrers a la construcció del futur⁷³.

«El fracàs de la nostra esquerra catalana és haver optat sempre com a partit de centre, sense preocupar-se d'aquesta feina que havia d'haver estat la primera de totes: atreure's a una política catalana i afirmativa la massa obrera, adoptant amb sinceritat els seus ideals, que són els de tota veritable esquerra.»⁷⁴

Els obrers han d'assumir el catalanisme com a propi per fer possible aquest tercer moment. Unir liberalisme i socialisme, catalanisme i socialisme. És el futur de la llibertat, de Catalunya, de la persona. «L'única forma de progrés actual és el socialisme. L'única matèria o instrument de progrés actual són els treballadors.»⁷⁵

«El programa seria aquest: reivindicació del catalanisme per als obrers; és a dir, no que el catalanisme faci a favor seu la conquesta dels obrers, sinó que els obrers facin la del catalanisme, entenent per catalanisme la representació de la voluntat col·lectiva de Catalunya. Que els obrers diguin: *el catalanisme som nosaltres*.»⁷⁶

En conseqüència, per a Alomar, «el partit nou, en cas de néixer, ha d'ésser un catalanisme obrer, un catalanisme de tercer moment, completant l'escala de catalanisme que comença en el catalanisme dels rics, o de la Lliga, i segueix en el de les classes mitges o nacionalisme»⁷⁷.

No resulta estrany, doncs, que, des de la seva concepció, la voluntat de llibertat es concreti en la llibertat de les persones i dels pobles (socialisme i catalanisme) en una línia d'universalització. És l'ideal d'unió i de solidaritat. El catalanisme ha de fer excel·lir Catalunya i

72. *El futurisme*, p. 53.

73. «El nostre partit [el CNR] ha resultat un partit de centre, un segon terme de l'escala, comenci's per on es comenci; i com els partits de centre són la característica de la *província*, o sia del burgesisme, eterna estació de passada entre el camp i la veritable ciutat capital; per això la gran culpa nostra és haver fet de Barcelona, de Catalunya, una província. Establim, doncs, una fita més en l'anàlisi que venim fent de la vida catalana: el resultat d'aqueixa política és un *centrisme* burgès, que no pot satisfer ni als restes del gran tradicionalisme català, sien carlins o renaixensos, ni tampoc el gran futurisme d'obers i de radicals. És un centrisme que en diriem de rata pinyada, que vol ésser aucell entre els aucells i rata entre les rates.» (G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 4.)

74. G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 9.

75. G. ALOMAR, *Catalanisme Socialista...*, p. 9.

76. G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 11.

77. *Ibid.*, pp. 12-13.

les seves seleccions en el món. El catalanisme, liberal i socialista, és universalista⁷⁸.

Per aquesta raó *el catalanisme entronca amb Europa* amb l'ideal, amb l'universal, amb tots els altres pobles. «Per això jo us dic, en resum, que tot el nostre fi consisteix en aquest lema: incorporació de Catalunya a Europa.»⁷⁹ Per això és tan contrari al separatisme d'Europa; i per això «jo, catalanista acèrrim, voldria també la incorporació de Catalunya a l'Espanya dels qui lluiten per la llibertat»⁸⁰. El nord del seu anhel és el gran moviment universal de la llibertat⁸¹. Catalunya ha d'obrir-se al món per fer, i viure'l ja, el futur. «És el cosmopolitisme que ens fa ciutadans universals, veïns d'una mateixa ciutat, i no producte d'una sola tribu o d'una sola pàtria.»⁸² Cal universalitzar-se, fer propi l'ideal, fer-se ciutadans de la ciutat universal de la llibertat. Aquest és el catalanisme dels liberals: el catalanisme socialista⁸³.

8. Del liberalisme al socialisme

Alomar és un liberal. En tot moment parteix de la centralitat de la idea de llibertat. El valor situat per sobre dels altres i que dóna sentit al conjunt és la llibertat entesa com a valor adjectiu o com a estadi establement aconseguit per sempre.

«Hemos entendido la libertad como algo puramente medial, instrumental, y no como un alto fin en sí misma, “un fin sin fin”, esto es, una cada día perfectible ascensión hacia el grado superior de la especie. No nos hemos percatado de que la libertad ha de ser una constante irradiación de la política en la vida social, aplicándose a emancipar de toda tutela la educación pública, para crear los au-

78. «Totes les formes de progrés en la història han tingut un caràcter d'universals; els homes i els pobles qui les promovien treballaven per a tot el món. Eren imperia-
listes o eren federatius que el mateix dóna. [...] Nosaltres sortim de dues d'aquestes
tendències universals: en el polític sortim de la Revolució francesa; en el social som fills
del socialisme. L'una i l'altra se complementen.» (G. ALOMAR, *Catalanisme socialista*,
p. 9.)

79. G. ALOMAR, *Negacions...*, p. 14.

80. *Ibid.*

81. «El futurisme consisteix en acomodar la nostra ànima als temps futurs, perquè
més aviat vinguin; el pampolitisme consistirà en viure des de Catalunya la vida de
totes les ciutats del món, de totes les cultures del món, allargant l'ànima per més enllà
de les fronteres en una avidesa insaciabla de civilització. El pampolitisme és en quant
a l'espai el que és el futurisme en quant al temps.» (G. ALOMAR, *Negacions...*, p.14.)

82. G. ALOMAR, *El liberalisme*, p. 292.

83. «Socialisme i catalanisme són els dos pols d'una mateixa esfera. Com a home
sóc socialista; com a ciutadà sóc català. El meu nom és socialista; el meu llinatge és
català. El socialisme és el substantiu, el primer; el catalanisme és l'adjectiu, el segon. La
persona és socialista; la família és catalana. Jo em dic, doncs, Socialista de Catalunya.»
(G. ALOMAR, *Catalanisme socialista*, p. 13.)

tores y actores de la futura libertad. No hemos visto que así como los más altos espíritus tienden a elevarse hasta la categoría de super-hombre, grado superior del individuo, también los pueblos tienen su aspiración a convertirse en un grado superior a la especie, en una super-humanidad.»⁸⁴

La llibertat és la condició de la ciutadania, que és un element de progressió en l'humanisme de les persones. La llibertat és ampliable i d'aquesta ampliació deriva el progrés moral de la persona. Però en el món modern s'han produït fets nous:

«Una doble evolució ha ido acercando las dos escuelas, liberal o nacional y socialista. Y si de la liberal ha brotado en sentido conservador el intervencionismo, y en sentido avanzado el radical-socialismo, por parte del socialismo no es ya dudoso el reconocimiento de los núcleos nacionales como elementos de la futura solidaridad universal; más todavía, como únicos elementos reconocibles, entre el individuo y la totalidad [...]. Esa evolución, que ha causado la muerte del antiguo liberalismo, podría llamarse en rigor, “la evolución de la revolución”⁸⁵».

I aquesta evolució es tradueix en una paraula, *solidaritat*, aplicació del principi associacionista, expressió del cooperativisme social.

L'antic liberalisme s'ha escindit en dos sectors: l'un, que connecta amb els vells tons conservadors, i l'altre progressiu, que connecta amb els impulsos socialistes que són moderns, per tal d'interpenetrar-s'hi. L'un vol conservar la part de llibertat assolida, l'altre aspira a ampliar-la. Des del «*pas d'ennemi à gauche*», Alomar intenta mostrar com el liberalisme coincideix amb un socialisme «solidari», «cooperativista», que concreta l'universalisme no en la negació de les nacions, sinó en les mediacions nacionals.

Ja des de bon començament, en la seva obra és present aquest alè d'obertura del liberalisme vers el socialisme: el socialisme és el mitjà per realitzar el liberalisme. En la mesura que l'un i l'altre responen a tendències diferents no es confonen; en la mesura que l'un és mitjà per realitzar l'altre, el liberalisme no tan sols no és contrari al socialisme, sinó que fins i tot el necessita per fer possible la llibertat individual de tothom. Cal fer-los, doncs, compatibles. No hi ha ni pot haver-hi oposició entre el socialisme, evolutiu, que amplia els marges de la llibertat de la persona, i el liberalisme radical.

Els partits socialistes, immersos en la lluita de classes i les preocupacions econòmiques «han apartat el socialisme de les seves representacions com a escola perfeccionadora de les velles escoles liberals, i complement de l'obra de la Revolució», però el socialisme, «per la

84. G. ALOMAR *Política idealista*, p. 292.

85. G. ALOMAR, «La harmonización...», V, RJC, XII [1906], p. 545.

seva pròpia naturalesa de social i polític és al mateix temps una escola ultraliberal i una escola d'emancipació econòmica, i ha de tenir forçosament una acció mixta. Aquest és el seu problema tot seguit que s'enfronti amb la necessitat de cooperar en la participació del poder i en la graduació evolucionista del seu ideari. En el mateix cas es troben, inversament, els partits extrems de la ideologia liberal, i per aquesta consciència es presenten com agrupacions mixtes, anomenant-se per exemple, radical-socialistes». El socialisme és vist, doncs, com un gran moviment que reuneix diverses escoles, i així, des del seu punt de vista «cap socialista de l'escola liberal no entén el socialisme com una finalitat en si mateix, sinó com un aspecte accidental de l'evolució del liberalisme. Més que entre partits burgesos i partits proletaris, caldria establir la separació entre partits d'alliberació progressiva i partits d'estatització»; en conseqüència, «el socialisme seria la forma social i econòmica del liberalisme, mentre els partits pròpiament anomenats liberals en serien la forma estrictament política»⁸⁶.

«El socialismo actual se presenta en todo el mundo como la perfecta encarnación del individualismo; no del individualismo de uno solo, que sería la autocracia o el gobierno despótico, sino del individualismo de todos y cada uno, neutralizado y en equilibrio por una compensación total de sus fuerzas.»⁸⁷ Per això no resulta estrany que anys després, afirmi: «La escuela republicana, en todos los pueblos, es hoy el socialismo»⁸⁸. «Todo verdadero socialismo es republicano. ¿Como puede ser de otra manera? En uno de sus grandes aspectos, el socialismo es una reivindicación del trabajo o del esfuerzo individual contra el imperio mortuorio y tradicionalista de las herencias [...]. El socialismo es una conversión gradual de la ley del dominio jerárquico en ley de cooperación igualitaria en el poder [...]». El socialismo aspira a que la selección directoria se forma por natural extracción de los más aptos [...]. El socialismo quiere convertir progresivamente en cosa pública («república»), la propiedad, el capital, los medios de producción [...]. El socialismo es la evolución sin fin [...]. En fin, las mismas palabras República y Socialismo deben su origen a idéntico impulso: la liberación del derecho privado en derecho público, popular. República y Socialismo son exactamente una misma erupción ideal adecuada al espíritu de dos épocas diversas. Una es hija de la Revolución del tercer estado; la otra es hija de la evolución del cuarto estado.»⁸⁹

Com a liberal, doncs, com a fill de la revolució del tercer estat i com a progressista defensor de l'avenç més gran possible, Alomar

86. G. ALOMAR, «Socialisme i Liberalisme», *Justícia social* (28-IV-934).

87. G. ALOMAR, «La harmonización...», III, *RJC*, X [1904], p. 323.

88. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 234.

89. G. ALOMAR, *Política idealista*, pp. 229-230.

accedeix al socialisme, que, com hem vist, és la via, el mitjà, per assolir la llibertat⁹⁰.

La unitat entre contingut social (socialisme) i forma política (república) és íntima: són la realització més avançada possible de l'ideal del liberalisme. La missió dels futuristes és obrir el món als ideals de futur. Racionalistes, republicans i liberals han d'obrir-se al socialisme, sense deixar de ser els mateixos, perquè

«Socialismo y república son como el contenido y el continente en la relación civil. Todo socialista es implícitamente republicano y aún puede decirse ya que todo republicano moderno es un socialista, aunque exija para el advenimiento práctico del socialismo una previa y larga evolución»⁹¹. «Y así, teniendo a la libertad y a la asociación como condiciones mediales, se podrá ascender pacíficamente hacia la total integración de la humanidad, no sólo integración social de todas las clases en una misma solidaridad fraterna, sino también integración de todas las naciones como órbitas concéntricas, en torno de una sola federación.»⁹²

90. «Entre la monarquía, la república burguesa y el socialismo hay la misma proporción y correspondencia que entre la niñez, la adolescencia y la plena virilidad. Son tres edades sucesivas y difícilmente se llega a la tercera sin haber pasado por las otras. Son como edades históricas, en un desenvolvimiento gradual.» (G. ALOMAR, *Política idealista*, pp. 230-231.)

91. G. ALOMAR, *Política idealista*, p. 231.

92. G. ALOMAR, «La armonización...», V, *RJC*, XII [1906], p. 547.

SALVADOR GALMÉS

UNA VIDA DEDICADA AL LUL·LISME

MISERICÒRDIA ANGLÈS CERVELLÓ

Ens proposem exposar la tasca a què Galmés dedicà la major part de la seva activitat: la promoció del coneixement de Ramon Llull i de la seva obra. Després de veure el lloc que aquesta tasca ocupà dins de la seva vida, volem analitzar quin tipus de lul·lisme adoptà. Tinguem present que, malgrat la seva profunda vinculació amb l'obra de Llull, Galmés no és, en sentit estricte, un filòsof, ni la seva tasca lul·lística es dirigeix, en primera instància, a interpretar la filosofia o teologia de Llull.

La seva activitat fou triple. En primer lloc, cal destacar l'àmbit en què fou més creatiu, el literari, ja que com a escriptor publicà diverses narracions que es poden classificar dins del naturalisme rural. Aquest naturalisme fou adaptat de forma que no entra en contradicció amb els ideals de la Renaixença i suposa una recepció moderada del modernisme català que no impedeix acceptar elements provinents del noucentisme. La narrativa de Galmés és la més significativa a Mallorca abans de la Guerra Civil Espanyola juntament amb l'obra de Llorenç Vilallonga i també amb la més reduïda de Llorenç Riber. No la conreà al llarg de la seva vida, sinó que l'obra literària i creativa de Galmés s'atura cap a la fi de la dècada dels anys vint.

En segon lloc, remarquem el caràcter erudit de Galmés, que es fa palès en la traducció d'obres per a la Fundació Bernat Metge: *D'agrícola* de M. Porci Cató, *Del camp* de M. Terenci Varró i *De l'orador* de M. T. Ciceró. Però aquesta activitat no fou prioritària per a Galmés, que la desenvolupà només entre 1926 i 1933 i es limita a aquestes tres obres.

Ara bé és, en tercer lloc, l'obra lul·lística el gruix de la seva tasca. D'aquesta, la part majoritària correspon a l'edició de les *Obres de Ramon Llull: Edició original*¹.

1. Abreujadament anomenades ORL, Mallorca, 1906-50, ed. M. Obrador, S. Galmés *et al.* 21 vol. (En aquests moments, Miquel Font Editor n'està publicant una reedició facsimil). L'edició crítica de l'obra catalana de Llull ha estat represa el 1990 amb el títol de *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (NEORL) a Palma de Mallorca i a cura d'una comissió editora dirigida per Anthony Bonner. De moment, ja se n'han publicat quatre volums.

Per valorar degudament l'esforç que suposà per a Galmés la tasca relativa a l'edició de les ORL, cal tenir present que encara ara no s'ha acabat de treballar en l'edició i catalogació de l'obra de Llull. És clar que ara Galmés disposaria d'una informació i d'uns coneixements que implicarien diferències en la seva tasca editora. Tot i això, aquesta no només exercí una funció decisiva en el moment en què es publicà, sinó que encara té validesa². A més de les ORL, també preparà altres edicions de llibres de Llull. Així, la seva obra consta de textos relatius a la seva responsabilitat editorial, sobretot pròlegs; també comptem amb els seus escrits lul·listics relacionats amb commemoracions de dates relacionades amb Llull o destinats a la divulgació del seu estimat beat.

Finalment, deixem constància que Galmés va escriure ocasionalment sobre temes diversos d'actualitat, els quals confirmen tant la seva erudició com el seu compromís amb la vida social i cultural catalana. La seva carrera eclesiàstica també li comportà tasques i obligacions diverses que no hem d'oblidar.

Si hem de buscar un principi d'unitat de les tres tasques bàsiques vocacionals de Galmés, sembla clar que aquest el trobarem en el desig de normalitzar la cultura catalana a Mallorca, desig i necessitat que visqué no sense dificultats.

En primer lloc, ens cal veure el pes de la dedicació a l'estudi de Llull en la seva biografia. El mallorquí Salvador Galmés i Sanxo neix en una possessió del terme de Sant Llorenç des Cardassar el 9 de març de 1876³, en una família humil de la pagesia. Després d'uns anys en què fa d'aprenent de fuster, tindrà accés a una bona formació intel·lectual gràcies al seu ingrés al Seminari Diocesà de Palma el 1890. Ben aviat sobresortirà tant per les bones qualificacions com per les seves aptituds literàries.

2. Per exemple, s'afirma que «des millors edicions del *Blanquerna* i del *Llibre de les meravelles* són les de S. Galmés» a J. N. HILLGARTH, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, pp. 11-12 (Obra editada anteriorment en anglès el 1971).

3. Extraïem les dades biogràfiques de l'estudi més complet amb què comptem sobre la vida i els diferents aspectes de l'obra de Galmés, estudi realitzat esplèndidament per P. ROSSELLÓ BOVER: *L'obra de Salvador Galmés i Sanxo (1876-1951)*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988. Citarem Galmés en l'edició més recent de la seva obra i l'única que es pot considerar crítica, també a cura de P. Rosselló Bover, i que s'ha publicat en forma d'obres completes. Aquestes comprenen dos volums dedicats a recollir la narrativa de Galmés i tres volums relatius a la tasca lul·lista i de traducció i edició crítica: *Obres Completes, 3. Lul·lisme*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Ajuntament de Sant Llorenç des Cardassar, 1997 (Biblioteca Serra d'Or, núm. 191); *Obres Completes, 4. Articles, pròlegs i altres treballs. Epistolari*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Ajuntament de Sant Llorenç des Cardassar, 2001 (Biblioteca Serra d'Or, núm. 259); *Escrips sobre Ramon Llull*, Barcelona: Departament de Filologia Catalana i Lingüística General de la Universitat de les Illes Balears i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990 (Biblioteca Marian Aguiló, núm. 13).

El 1899 obté el premi del *Primer Certamen científico-literario* (un premi organitzat pel mateix Seminari en què el tema que calia tractar era proposat per la convocatòria) amb la *Descripció de l'arribada y entrega del cadavre del B. Ramon Llull*. Aquest treball d'estudiant fou valorat en la mesura que suposava un intent de reconstrucció històrica i imaginativa del retorn del cos de Llull. Es tracta, doncs, de la primera mostra de la dedicació lul·liana de Galmés, tot i que no es tracti més que d'una temptativa d'estudiant que ni tan sols havia escollit el tema. De fet, això ens informa de l'interès per Llull en el Seminari, on s'havia proposat també un altre tema lul·lià per al *Certamen: Estudio de la doctrina contenida en el «Libre del Gentil y los Tres Sabis» del B. Ramon Llull*, interès que cal emmarcar dins dels ideals de la Renaixença, la qual no s'acull a Mallorca fins cap a la fi del segle XIX i començament del XX. En el cas del Seminari, és durant el bisbat de Pere Joan Campins (1898-1915) que es fomenta el *mallorquinisme*. Es tracta de normalitzar l'ús del català dins de l'Església mallorquina, i té diferents iniciatives relatives a aquesta finalitat com l'organització del *Certamen científico-literario*, la reforma de plans d'estudis en què s'introdueixen càtedres de Llengua i Literatura i d'Història de Mallorca o l'edició de llibres religiosos en català.

Dues figures que potencien el mallorquinisme dels clergues i seminaristes són Antoni M. Alcover (fins a l'enfrontament amb l'IEC el 1918) i Miquel Costa i Llobera⁴. Així, el Seminari proporciona una excel·lent formació en el llatí i el català dins d'un marc ideològic de tipus mallorquinista i catòlic, formació que alhora proporcionarà a aquells qui tinguin talent tant fer tasques de traducció com de creació literària⁵. En aquest sentit, Galmés rep ja una sèrie d'estímuls provinents d'una cultura normalitzada en un cert grau, però plena de reptes de futur per a dur a terme de forma plena aquesta normalització encara incompleta.

Quan surt del Seminari es dedica de ple a la seva carrera eclesiàstica (per exemple, el 1904 és nomenat Notari Eclesiàstic de la Cúria de Mallorca, càrrec que exercirà durant vint anys) i als estudis. Així, de 1900 a 1902 segueix els estudis a l'Institut General i Tècnic de Balears i el 1903 comença la carrera de Lleis a la Universitat de Barcelona, on es llicenciarà el 1907 essent ja sacerdot, ja que havia estat ordenat el 1904. No obstant això, ja als seus darrers anys d'estudiant

4. Segons J. MASSOT, *Església i societat a la Mallorca del segle XX*, Barcelona: Curial, 1977, ambdós eren admiradors de *La Tradició Catalana* de Torras i Bages i de *La Nacionalitat Catalana* d'Enric Prat de la Riba, i transmeteren, encara que amb contradiccions, les seves idees als joves que formaren.

5. *Vid.* D. PONS, «Els orígens ideològics i culturals de Llorenç Riber», a *Lluc* 699 (setembre-octubre de 1981). Aquest article es centra en la figura de Llorenç Riber, que fou company d'estudis de Galmés al Seminari; es poden establir paral·lelismes i contraposicions entre Riber i Galmés.

comença a publicar narracions breus que seran l'inici d'una carrera literària que s'anirà consolidant. La seva primera publicació serà lulliana, ja que es tracta del seu treball d'estudiant (la *Descripció...*) el 1903, dins d'una antologia de prosa mallorquina que amb el títol *Brots i fulles* recull relats de diversos autors com Tomàs Forteza, Gabriel Alomar i Llorenç Riber. Publicacions més madures l'aniran donant a conèixer aviat com a escriptor. El 1906 publica a la revista *Mitjorn* dues narracions breus: *La flor de Corritjola* i *Cercant esclata-sangs*; el 1908 és premiat als Jocs Florals de Barcelona amb *Negres* i a partir d'aquí seguirà publicant diverses narracions breus; el 1911 editarà la seva única novel·la: *Flor de Card*. Els anys més productius literàriament seran també els darrers en què Galmés publica narracions: entre 1918 i 1928 apareixen les obres de més qualitat de la seva carrera literària, com ara *La Poruga*, *Visió*, *La 'mareta'*, *La bovereta*, *La dida*, *Vida-Amor*, *El garriguer d'infern*, *L'esqueix*, *En Figuera*, *Pica-calderes...* Més tard, Galmés encara publicarà algunes narracions fins a l'any 1931, però aquestes seran les seves darreres produccions literàries.

Aquí i ara no ens interessa, però, la producció literària de Galmés més que en tant que té relació amb l'activitat lulliana. Amb aquesta afirmació no volem donar a entendre en cap cas que en la vida de Galmés les diferents activitats que desenrotllà no tinguessin res en comú. Hem vist fins ara com, després de llicenciat el 1907, Galmés va essent reconegut literàriament, però és també en aquests anys que començarà a dedicar-se al lullisme i participarà en un bon nombre d'activitats de caire cultural i patriòtic. Aquesta diversitat de tasques, a les quals recordem que cal afegir encara la traducció, comparteixen una mateixa finalitat: la normalització de la cultura mallorquina.

Ja a l'any 1906 fou un dels participants en el I Congrés Internacional de la Llengua Catalana. Que la seva integració als cercles intel·lectuals mallorquins fou ràpida es fa palès en el fet que el 1908 ingressa com a membre a la Societat Arqueològica Lulliana i a la Reial Societat d'Amics del País. També el 1909 és un dels fundadors de *L'Espurna*, una associació cultural nacionalista que va aplegar els regionalistes mallorquins i suposà la integració del clergat en el nacionalisme. En aquesta associació, persones com Miquel dels S. Oliver o Gabriel Alomar, caracteritzades per posicions de progressisme social i republicanisme, no hi connectaren pel fet de representar una altra opció ideològica.

Per tant, doncs, encara que datarem l'inici de la tasca lulliana de Galmés el 1910, perquè és aleshores quan s'incorpora a la Comissió Editora Lulliana en substitució de Miquel Ferrà al front del treball de transcripció de l'obra lulliana, no hem d'oblidar que aquest no es limita al treball erudit i filològic. El paper decisiu de Galmés en l'edició de l'obra catalana de Lull anirà acompanyat d'un conjunt d'activitats dirigides a divulgar i promoure el significat cultural i polític de la

figura del beat. En aquest objectiu Galmés no estarà sol, perquè en aquests primers anys de dedicació al lul·lisme l'entorn l'estimularà en aquest sentit i li farà costat; el lul·lisme és viscut com un ideal col·lectiu⁶. Es poden mencionar molts exemples de les iniciatives de Galmés a l'ombra d'aquest ideal. Per exemple, el 1915 col·labora en les celebracions del VI Centenari del Martí del Beat Ramon Llull impartint diverses conferències de temàtica lul·liana i formant part de diverses comissions relacionades amb les festes de celebració. Un fet especialment significatiu és la seva participació, el 12 de juny, en l'exhumació de les despulles del beat, de la qual en redactà l'acta. Finalment, cal destacar la publicació de la *Vida Compendiosa del Beat Ramon Llull*, una obra escrita per encàrrec de la Comissió Diocesana de les festes religioses del Centenari.

Quan Galmés comença a treballar en l'edició de les obres catalanes de Llull (ORL), la seva feina ja apareix immediatament en els toms V i VI de les ORL, ambdós publicats el 1911. En el V encara hi ha part de treball del seu predecessor en la tasca de transcripció, Miquel Ferrà, però a partir d'aquest moment el pes de la feina recau sobre Galmés, el qual publicarà de forma constant i regular volums fins a l'inici de la Guerra Civil, exceptuant el període en què és afectat per les disputes amb Antoni M. Alcover sobre els criteris de transcripció emprats en l'edició de les ORL, és a dir, de 1918 a 1923.

La relació amb mossèn Alcover té a veure des de bon començament amb la vocació lul·lista de Galmés. És durant els anys d'estudi en el Seminari que Galmés comença a formar part del grup de col·laboradors d'Alcover, però sense assumir cap feina decisiva en l'elaboració del *Diccionari* d'Alcover (hi té algunes col·laboracions, entre elles algunes de terminologia de fusteria i molinèria); per consegüent, n'era simplement un dels molts col·laboradors. D'aquesta època no ens consta ni que hi hagués divergències entre ells ni que tinguessin una relació de molta proximitat; tot i això serà Alcover qui més endavant l'introduirà en la Comissió Editora Lul·liana. La disputa entre Salvador Galmés i Antoni M. Alcover és força complexa i ha rebut diverses interpretacions⁷. A primera vista, i de forma que creiem

6. P. ROSSELLÓ BOVER, *op. cit.*, p. 27: «Assenyalem ara que en aquests primers anys de treball sobre l'obra lul·liana s'adverteix una eufòria que concorda amb la de l'ambient cultural i religiós del moment, que ens demostra que aleshores la causa lul·liana era sentida molt vivament sobretot entre els sectors més lligats a l'Església. Com veurem, Galmés participa en nombrosos actes de caràcter lul·lià: el seu treball no es limita al terreny exclusivament filològic, sinó que els arguments religiosos —i àdhuc els polítics— tenen un pes molt específic en la seva reivindicació de la figura i de l'obra de Ramon Llull.»

7. Per a una visió més favorable a Alcover, *vid.* F. de B. MOLL, *Un home de combat (Mossèn Alcover)*, Palma de Mallorca: Editorial Moll, 1981; per a una interpretació que defensa més el paper de Galmés, *vid.* P. ROSSELLÓ BOVER, *op. cit.*, pp. 47-67.

objectiva, sabem que el 1917 sorgeixen les primeres divergències amb Alcover a causa de diferències relatives als criteris de transcripció ortogràfica dels textos lull·lians. Però allò que pesà més en la formació d'una situació tensa fou el poc temps que Alcover tenia per a dedicar a la Comissió Editora Lull·liana, mentre que a Galmés li urgia que l'edició no s'aturés. Les reivindicacions d'Alcover sobre la propietat de l'edició enverinaren el problema, el qual només es resolgué a través de la intervenció de l'autoritat eclesiàstica i permeté a Galmés seguir endavant amb l'edició.

Acabada la baralla amb Alcover, Galmés no només segueix amb regularitat la publicació de diversos volums de les ORL: també s'encarrega d'editar textos lull·lians en altres editorials (*Llibre d'amic e amat* (1927), *Llibre d'Ave Maria* (1927), *Llibre de meravelles* (1931-34), *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1935), *Ars infusa* (1935)). Tota aquesta feina, la fa per pròpia iniciativa i sense ajuda econòmica aliena, mogut pel seus ideals culturals. L'activitat intel·lectual de Galmés durant aquests anys és molt intensa, recordem que paral·lelament va publicant narrativa. Afegim ara que a més publica articles, dóna conferències i participa en actes públics que exemplifiquen la seva dedicació al lull·lisme. D'entre ells destaquem la ressenya que va escriure el 1926 de la traducció anglesa d'E. Allison Peers de *Blanquerna* o la conferència llegida el 1933 a la Universitat de Barcelona sobre l'*Activitat literària de Ramon Llull*, a partir de la qual elabora l'assaig *Ramon Llull, plasmador del nostre idioma*, que es publicarà un any després. Els anys 1934 i 1935 es celebra el VII centenari del naixement de Ramon Llull i Galmés hi participa publicant una sèrie d'articles de divulgació i promoció del lull·lisme: *L'edició de les Obres Originals del Mestre, Ramon Llull plasmador del nostre idioma, Llàntia votiva, Dinamisme de Ramon Llull i Influència de Ramon Llull en la fixació de la llengua catalana*.

D'altra banda, el 1935 participa en la fundació de L'Escola Lull·lística de Mallorca i afegim encara que va projectar un 'Casal Ramon Llull' que finalment no va ser possible, casal que hauria tingut la finalitat d'aplegar tota mena de materials relacionats amb Llull (com ara manuscrits, objectes o imatges lull·lianes).

Un fet que ja anuncia com afectarà la Guerra Civil Espanyola els projectes de Galmés: aquest estava amb contacte amb el lull·lista francès Jean-Henri Probst i el convidà a donar una conferència justament el 19 juliol de 1936, de forma que l'acte es va haver de suspendre i Probst es va quedar uns dies sense poder abandonar Mallorca.

En tots aquests anys, Galmés havia participat en la vida social i cultural i en actes d'afirmació nacional mallorquina. Així, el 1934 signà la resposta a un manifest de P. Fabra i altres intel·lectuals catalans afirmant la catalanitat de les Balears; de la mateixa manera el 1936 és un més dels escriptors i intel·lectuals mallorquins que signen l'anomenada «Resposta als catalans».

Durant la guerra i la postguerra, l'habitual activitat de Galmés disminueix notablement a causa tant del nou ambient advers a la cultura catalana com de la seva pèrdua de salut, fins que el 1946 es retira i torna definitivament a Sant Llorenç des Cardassar.

L'any 1938 edita el darrer volum al seu càrrec de les ORL gràcies al fet que encara compta amb subvencions de l'Institut d'Estudis Catalans i de la Diputació Provincial de Balears, subvencions que aviat perdrà amb el nou règim polític. L'agost de 1938 participa en un homenatge a Ramon Lull, on aprofita per demanar a les autoritats franquistes que col·laborin en la promoció lul·liana i en l'edició de la seva obra. Galmés s'allunyarà progressivament de l'activitat pública i cultural, però encara rebrà dos nomenaments: el d'Acadèmic Correspondent de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona el 1942 i el de Membre Correspondent de l'Institut d'Estudis Catalans el 1945. El 1946 rep la visita d'un grup d'intel·lectuals⁸ que, amb la finalitat de retre-li un homenatge que no es podia fer més que en l'àmbit privat, li oferiren una miscel·lània lul·lística que mai s'ha arribat a publicar.

No obstant això, la inactivitat de Galmés, malgrat tots els problemes amb què es troba, no és total. El mateix any 1946 encara escriu l'estudi *Ramon Lull no és l'autor del llibre 'Benedicta tu in mulieribus'*, amb la mateixa passió per a la polèmica dels seus anys joves. L'any 1948 publica el segon volum del *Llibre d'Evast e Blanquerna* per a la col·lecció «Els Nostres Clàssics». Finalment, el 1948 es publica una traducció en castellà del seu assaig *Dinamisme de Ramon Lull* feta per M. Batllori i revisada pel mateix Galmés. Veiem, doncs, com, en la mesura en què encara li queden forces, no abandona la tasca lul·lista fins al final de la seva vida: Galmés mor a casa seva el 25 d'abril de 1951, però sabem per la seva correspondència que s'ocupà fins que pogué en un nou treball sobre Lull.

Sovint s'ha contraposat l'obra literària i la lul·lística de Galmés a partir de la dualitat creativitat i no creativitat. Així, caldria considerar la primera com aquella en què la capacitat creativa de Galmés va florir, mentre que la segona seria la no-creativa, i el seus valors principals serien l'erudició i el desig de promoció cultural nacionalista. D'aquí se seguiria que, indirectament, el gran esforç i quantitat de temps esmerçats en l'edició de les ORL, en la qual Galmés s'hi havia compromès personalment, haurien estroncat la seva vessant creativa, de manera que el seu compromís en una activitat inferior l'hauria conduït a descuidar la superior. Encara que hi pugui haver una part de veritat en aquests raonaments, també cal tenir present que cronològicament no hi ha una separació entre dues etapes: creativa i no

8. M. Batllori, M. Tous, F. Sureda Blanes, M. Ferrà, J. Pons i Marquès, M. Forteza, G. Colom, J. M. de Casacuberta, F. de B. Moll, I. Fortesa-Rei.

creativa, i que aquestes es poden entendre com una dedicació en dos camps diferents, però igualment valuosos⁹.

Galmés mai mostrà cap pretensió de creativitat filosòfica. En cap moment intenta fer aportacions filosòfiques o teològiques, i en aquest sentit és sempre clar i modest¹⁰.

És clar que l'ardor del lul·lisme de Galmés s'explica a partir dels ideals de la Renaixença viscuts des de la perspectiva mallorquina i que, en el procés de recuperació i revitalització de la cultura pròpia, la figura de Llull s'imposava per ella mateixa de forma indiscutible. La complexitat de Llull, la riquesa de dimensions de la seva vida i obra, la repercussió internacional al llarg dels segles del lul·lisme s'afegeixen a la presència popular de Llull en el poble mallorquí i al seu ús creador de la llengua catalana. Tota aquesta riquesa contrastava amb la necessitat d'estudiar Llull i el lul·lisme, immersos ambdós en una confusió exuberant de dades i versions¹¹. Mentre que la seva figura havia atret tota mena d'interpretacions apassionades i contraposades, les tasques inherents a la investigació seriosa estaven per fer: examen de tots els materials existents a biblioteques i arxius; autenticació, datació i catalogació d'obres; anàlisi de l'evolució del pensament de Llull... Si a tot això afegim la història del lul·lisme i tenim present la situació en què es trobaven a l'època de Galmés els textos de Llull, constatarem que s'havia de tractar forçosament d'una empresa plena d'entrebancs. Recordem de nou que encara ara les obres de Llull no s'han acabat de publicar, la qual cosa mostra les dificultats de l'empresa.

No feia falta, doncs, esforçar-se gaire per trobar raons per a adonar-se de la necessitat de publicar l'obra catalana de Llull. Galmés no parteix del no-res en aquest punt gràcies a l'existència d'un lul·lisme mallorquí. Aquest té el primer representant clar en Jeroni Rosselló, poeta romàntic conegut pel sobrenom de *lo Joglar de Maylorcha*, que començà l'edició de les obres de Llull en català i en publicà el 1859 l'obra poètica. Ara bé, Rosselló no segueix una veritable metodologia

9. P. e. F. de B. MOLL, «La doble personalitat cultural de Mossèn Galmés», a: *Flor de Card*, Sant Llorenç des Cardassar, 24 (abril de 1974), pp. 14-15.

10. Les aportacions de Galmés al lul·lisme serien, segons P. Rosselló Bover, de tipus: «a) *biogràfic i historiogràfic*, en tant que dóna noves dades sobre Llull o en corregeix altres considerades correctes fins al moment; (...) b) *filològic i bibliogràfic*, car localitza, inventaria, descriu i qualifica els manuscrits lul·lians i les edicions de les seves obres; c) *crítico-literari*, perquè avalua i comenta les obres de Llull des d'un angle estètic, encara que cap dels seus assaigs té un caràcter exclusivament literari; i d) *de promoció cultural*, puix que vol estimular els lectors en la recuperació de la figura més important de la nostra cultura». A *op. cit.*, p. 81.

11. Així explica Galmés la situació en què es troba: «... majorment formant la producció lul·liana una selva tan embullada que, fins avui, ningú l'ha poguda classificar satisfactòriament ni en la successió cronològica ni en l'autenticitat», «Activitat literària de Ramon Llull», a *Escriptes sobre Ramon Llull*, p. 68.

científica; qui sí que l'adoptarà serà Mateu Obrador, de qui arrenca veritablement l'edició de les ORL i qui les planificà després d'investigar en les diverses biblioteques d'Europa on es conservaven manuscrits i còdexs. (Aquest material i tasca seran posteriorment ben aprofitats per Galmés.) També és amb ell i després de la mort de Rosselló que es constitueix la Comissió Editora Lull·liana, i és d'ell que passarà la tasca a Miquel Ferrà, deixeble seu, i més endavant a Salvador Galmés.

El compromís que Galmés va contreure amb l'edició de les ORL va anar acompanyat d'objectius no limitats al món acadèmic; els treballs amb finalitats de divulgació eren necessaris perquè l'edició dels textos pogués assolir els objectius fixats per la Renaixença. No només s'havia de llegir Llull: a partir del contacte amb ell a través dels textos s'havia de vivificar una tradició i una llengua. (De fet, l'obra lullística de Galmés consisteix en els pròlegs a l'edició dels volums de les ORL i en treballs relatius a l'edició; la resta són essencialment divulgatius.) Els exemples en paraules del mateix Galmés són nombrosos¹². Cal fer una revalorització integral de Llull, atès que és inversemblant que, mentre que qualsevol europeu coneix els seus autors clàssics nacionals, a Catalunya Llull no és prou conegut ni llegit. Si no es fa així, a més del desconeixement del propi patrimoni, s'incompleix un deure personal i col·lectiu envers la pròpia pàtria. Però és en la difusió de l'obra lull·liana, més enllà del món merament acadèmic, que cal buscar la seva dimensió vivificadora, la qual, en canvi, no s'ha d'anar a buscar en el cosmopolitisme mal entès:

«Avui, la publicació d'obres dels nostres clàssics forma un flum abundant. Però si les fonts s'escolen clares i netes, no les aprofitem pas gaire. Hem preferit aigües tèrboles d'escolims de fàbrica amb partícules de cosmopolitisme per regar els nostres horts i vergers casolans, i deixem de badiu el nostre gran camp idiomàtic. ¿És estrany, doncs, si l'esplet que collim sap una mica a exotisme i a bastardia? Cal recollir i aprofitar tot el cabal de l'avior, començant per Ramon Llull; però no basten les edicions materials: cal la difusió de les obres, i més que res la lectura, fins a assimilar-ne tots els elements assimilables i fer-ne substància pròpia»¹³.

12. «Bé voldríem que tot el poble i sobretot els joves de la magna Catalunya una i trina, la ben amada del rei En Jaume, la *mater alma* de Ramon Llull, es persuadissin íntimament, consubstancialment, que tenir pàtria imposa deures personals i col·lectius, altament gloriosos, vers les grans figures pairals que en són l'exponent genuí i representatiu. ¿Qui dubtarà que Ramon Llull sigui el més alt exponent i el símbol més autèntic de la nostra cultura nacional? A la jove generació present potser està reservada la tasca gloriosa de redimir Catalunya d'un oblit i una negligència vergonyosos, i la revalorització integral de Ramon Llull.» («Ramon Llull plasmador del nostre idioma», a *Escrips sobre Ramon Llull*, p. 114.

13. *Ibid.*, p. 115.

Galmés no entén la relació entre el lector de Llull i els textos com un mer procés de coneixement directe de les concepcions lul·lianes: per a ell en les obres de Llull hi sobreviu la seva formidable personalitat i el lector és capaç de conèixer d'alguna manera la persona mateixa de l'autor. No és que es tracti d'una comunicació mística, però l'admiració que Galmés sent per la personalitat lul·liana és el tema essencial de les seves investigacions, i s'explica en bona mesura per les emocions que l'abundor d'energia vital del personatge de Llull li transmet. Els dos temes en què Galmés es centra, la biografia de Llull i les qüestions filològiques relatives a l'edició dels textos, conflueixen en l'interès per la personalitat del beat, a qui Galmés ben sovint anomena sant.

La noció central amb què expressa la personalitat de Llull és el que ell anomena *dinamisme*. Galmés explica aquest tret de forma molt literària, expressant així la seva admiració per la potent figura de Llull i també intentant trobar un principi d'explicació de la complexitat de la seva vida i obra:

«Tota la vida de Ramon Llull és una intensa efervescència de l'esperit, una cursa desfrenada d'inquietuts qui s'encalquen com les ones d'una mar en perpètua tempesta. (...) És tot un misteri d'energies vessades a doll seguit, sense nombre ni mesura, durant més de quaranta anys de vida, pledejant sempre i arreu el seu *negoci*, que era el *negoci* de l'Amat»¹⁴.

Encara que no dóna una definició minuciosa de dinamisme, fa servir termes psicologistes o biològics de caire vitalista (p.e., *bios* ultrapotent, *dinamos*, *libido*...). Ara bé, la font d'aquesta energia la situa en la relació d'amor apassionat vers Déu¹⁵. El fet que tal amor sigui tan abassegador ens el pot fer difícil de comprendre i ens pot dur a pensar que és anormal o malaltís.

En l'estudi de les principals característiques de la personalitat de Llull, Galmés el qualifica de geni, de savi i de sant. Ara bé, aquests trets els podríem atribuir a molts altres filòsofs medievals; Llull, però, té quelcom d'excessiu que ens permet preguntar-nos si, d'alguna manera, era un *fooll*. Ja hem vist que el dinamisme motor de Llull podia ser incomprensible i qualificat de morbós, però Galmés ens dóna a entendre que estem interpretant malament l'abundància d'energia espiritual del beat. Respecte a la follia, remarca que a Llull mateix li agradava dir-se fooll i que la seva follia s'interpreta comunament com utopisme¹⁶.

14. «Dinamisme de Ramon Llull», a *Escrips sobre Ramon Llull*, p. 120.

15. *Ibid.*, p. 121: «La font inexhaurible d'on brollaven tantes energies, la combustió interna i vital qui les congriava, fou l'amor, la seva passió dominant, abassegadora i irrefrenable, qui l'empenyia fatalment, gairebé, amb dalers incessants i sempre renovellats en pul·lulació que ens pot semblar anormal i àdhuc morbosa».

16. «Respostes a una enquesta davant el centenari lul·lià», a *Escrips sobre Ramon Llull*, p. 61.

Llull és la figura principal que representa i contribueix a formar la cultura nacional catalana. Definir la seva tasca equivaldrà, doncs, a definir la forma catalana d'ésser:

«Llavors apareix en el nucli català la robusta personalitat de Ramon Llull qui accelera d'una manera sorprenent, i plasma definitivament la nostra cultura nacional, forjant-li l'idioma, i imprimint-li totes les característiques de la raça: l'idealisme rector i il·luminador de la pràctica eficaçia, l'esperit de continuació, l'energia infatigable, la tolerancia, el democratism polític, l'amor a la independència nacional, com reconeix el mateix Probst»¹⁷.

En nombrosos textos, Galmés insisteix en el paper cabdal de Llull en la formació del català, que amb ell s'avança a altres llengües europees i ho fa de forma ràpida donant un salt: no des de la literatura popular, sinó des de la teologia i filosofia. Així, el lèxic viu vernacular permet expressar conceptes universals.

En moltes de les coses que hem dit fins ara, podríem detectar punts en comú amb Torras i Bages a *La tradició catalana*, obra a la qual, de fet, en més d'una ocasió Galmés es refereix elogiosament. Però el Llull de Torras i Bages no està basat en un coneixement profund de l'autor i dels textos com el que té Galmés; a més, depèn del plantejament tomista, que fa que per a Torras en Llull hi hagi quelcom d'exòtic o aliè a les característiques de la idiosincràsia catalana¹⁸. Tampoc pot estar d'acord Galmés amb el que afirma Torras sobre l'obra de Llull quan manté que aquesta és un gran monument que, no obstant, està mancat de resultat pràctic. D'altra banda, el lul·lisme de Galmés no és lul·lisme neoescolàstic, i clarament vol defensar la figura de Llull per damunt de les concepcions d'escola¹⁹. Aquestes, més aviat, haurien perjudicat Llull, quan la immensitat de la seva figura es defensa sense necessitat de prendre la perspectiva d'una escola determinada.

Això contrasta amb la defensa del lul·lisme de tipus neoescolàstic d'un autor com Salvador Bové (encara que, amb el temps, aquest defensà un lul·lisme compatible amb el tomisme). A primera vista, les figures de Bové i Galmés coincideixen en la seva ardua defensa del lul·lisme i del seu paper en la cultura catalana. Ara bé, entre les seves maneres de reivindicar Llull, hi trobarem serioses divergències.

17. «Ramon Llull dins la història de la cultura catalana», a *Escrits sobre Ramon Llull*, pp. 170-171.

18. *La tradició catalana*, llibre 2, cap. II, secció 2, a *Obres completes*, vol. I, Barcelona: Abadia de Montserrat, 1984.

19. «La pols de les lluites d'escola —no són els guerrers els més fins tastadors de la bellesa— cubrí d'oblit tants d'orientats lluminosos; però bastà que aquell gran historiadore del pensament estètic qui fou en M. Menéndez y Pelayo espolsàs una mica el joiell lullia, per que aquest llencés espurnes enlluernadores, capaces d'encisar qualsevulla amadore de la bellesa.» («Blanquerna», a *Escrits sobre Ramon Llull*, p. 24).

En primer lloc, Bové, que neix el 1869 i mor el 1915, no pertany a la generació de Galmés i va atacar l'edició de les ORL en el seu inici. És molt conegut per la seva obra intitolada *La filosofía nacional de Catalunya*, originalment una conferència llegida el 1902 i publicada posteriorment en forma de llibre. En aquest parteix de la idea de filosofia nacional de F. X. Llorens i Barba, però li retreu a aquest que no hagi aprofundit en aquesta noció. Llorens no havia arribat a aplicar les seves idees a Catalunya; si ho hagués fet, li hauria calgut concloure necessàriament que la filosofia nacional catalana era la lul·liana, en lloc d'advocar a favor de l'escola escocesa del sentit comú. Bové té com a punt fort de la seva crítica l'absència de la figura de Llull en l'obra de Llorens. Més endavant, ja al 1908, Bové publica, ara en castellà, la que considera la seva obra definitiva sobre Llull: *El sistema científico luliano*²⁰. Ara Bové ataca reiteradament l'edició de les ORL en diversos passatges del llibre. Des de bon començament afirma que, malgrat que l'edició de l'obra catalana de Llull tingui justificació en la mesura que aquesta fa aportacions de tipus lingüístic i literari, és absolutament inútil respecte al coneixement del sistema lul·lià o *Ars Magna*. El criteri de publicació de les obres es limita, segons Bové, al fet d'ésser escrites en català, i això implica un oblit d'allò que és essencial²¹.

Més endavant insisteix en aquesta idea, però ara afegeix que l'obra de Llull és molt desigual i la personalitat del beat molt complexa. El compara amb Balmes, de qui diu que en les diferents vessants de la seva obra és sempre notable, encara que es tracti d'una estrella de segona magnitud; en canvi, Llull ho és de primera magnitud, però només en algunes determinades obres, en la resta és inferior²². Bové rebutja gran part de l'obra de Llull, aquella que considera literària, i la biografia tampoc li interessa. Tot això es correspon a un Llull que no cal ressuscitar, un Llull que es deixa endur pel cor i la imaginació i que no es pot definir com a científic. El Llull que interessa a Bové és el de l'edició Maguntina, editada per Salzinger al segle XVIII, de la qual ell en proposa una lectura dins d'un determinat ordre que equival al lul·lisme veritable. Aquest Llull és el que ell anomena *sistema científic* i que, manté, no es troba en català²³. El problema rau en el fet que

20. *Obra definitiva para conocer las doctrinas lulianas. El sistema científico luliano. Ars Magna. Exposición y crítica por...*, Barcelona: Tipografía Católica, 1908.

21. *Ibid.* p. 9: «La edición de los textos originales del Beato Lulio que hacen actualmente los lulistas de Palma de Mallorca, no llenan en manera alguna el vacío de que hablamos; aquel trabajo, notabilísimo por cierto, obedece a una razón puramente lingüística y literaria; allí publican únicamente los textos lulianos que han podido encontrar mientras sean catalanes, prescindiendo en absoluto de si se refieren o no al *Ars Magna*, de si tratan de la Orden de Caballería o bien de Filosofía y Teología».

22. *Ibid.*, p. 363.

23. *Ibid.*, p. 364: «La publicación de los *textos originales catalanes* del Beato, que están efectuando algunos beneméritos literatos de Mallorca, aun después de haber salido de las prensas los treinta volúmenes anunciados (los títulos de cuyas obras se han divul-

l'edició de l'obra catalana fa creure a la gent, diu Bové, que aquesta conté el sistema lul·lià, quan aquest hi és absent. D'aquesta manera, diu, les ORL tindran un efecte perjudicial. Finalment, estableix una curiosa distinció entre els qui ell anomena *lul·lofils*, aquells que només s'interessen pels textos originals catalans de Lull, i els *lul·listes*, que són aquells que n'admiren les doctrines filosòfiques i teològiques²⁴.

Ménedez y Pelayo, a qui Bové té present elogiosament en aquesta obra, li va escriure una carta valorant *El sistema científico luliano*, i Bové la inclogué en l'inici del llibre. Encara que és elogiosa, manifesta el seu desacord respecte a la valoració de Bové sobre la finalitat de les ORL²⁵.

Certament, la posició de Bové en aquest punt és difícil de mantenir: la limitació que imposa a l'estudi de l'obra lul·liana és contrària a l'estudi global que aquesta exigeix i que s'havia d'imposar necessàriament. No només elimina l'obra catalana reduint-la a la qualitat d'ésser merament literària —la qual cosa no és certa—, sinó també part de la llatina; en definitiva, anul·la la unitat interna del conjunt de l'obra de Lull.

Mentre Bové tracta de reivindicar el lul·lisme com un corrent que pot competir amb el tomisme (o que s'hi complementa) i que pot esdevenir la filosofia nacional catalana, Galmés reivindica la figura i la persona de Lull a través de la lectura del text viu i personal, més que un corrent determinat.

Tomàs Carreras i Artau expressà la seva oposició a la versió del lul·lisme propugnada per Bové de diverses maneres; de fet, ambdós entraren en una controvèrsia pública que no finalitzà fins la mort de Bové²⁶. (D'altra banda, Carreras reconeix el valor de la tasca de Bové en la promoció de l'estudi de Lull, que conflueix amb estudis seriosos com els d'A. Rubió i Lluch). A *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*²⁷ (que tot i que es va publicar el 1931, conté tre-

gado ya), tampoco serán ni de lejos suficientes para alcanzar un concepto mediano de la filosofía y la teología lulianas. No son catalanes los textos originales de las obras expositivas y prácticas del ascenso y descenso el entendimiento.»

24. *Ibid.*, p. 463.

25. La carta s'inclou a l'inici del llibre, sense cap paginació. En referència al nostre tema afirma Menéndez y Pelayo: «Me parece duro lo que usted dice sobre la publicación, que considero utilísima, de los textos del santo. Algunos de ellos contiene, aunque en forma popular, una parte de su doctrina, o hacen aplicaciones interesantes de ella, y aunque no añadan mucho al conocimiento del filósofo, que debe estudiarse en la edición maguntina, sirven para el conocimiento del hombre y del artista: aspecto que no es indiferente para comprender del todo su vida intelectual, aunque sea secundario para el fin escolástico.»

26. Això no impedí una relació amistosa entre T. Carreras i S. Bové. Fou Bové qui persistí en la polèmica, fins i tot quan Carreras el visità en els darrers dies de la seva malaltia mortal. Més detalls a T. CARRERAS i J. CARRERAS, *Historia de la Filosofía Española*, vol. 2, p. 416, nota 79.

27. *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya. I cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, Barcelona: Llibreria Catalònia, 1931.

balls realitzats anteriorment), T. Carreras no només critica la posició de Salvador Bové, sinó tota aquella que mantingui que en un sol filòsof es conté l'esperit nacional de Catalunya²⁸. Aquest és un fons comú que l'historiador de la filosofia ha de saber captar en les més diverses escoles i posicions. Fa notar que en el noucentisme també es fa cap a un cert lul·lisme, però dins d'un programa cultural que inclou l'eliminació de la filosofia catalana del segle XIX (és a dir, bàsicament, de Balmes i Llorens), la qual cosa és una simplificació interessada de la filosofia catalana. Els noucentistes insistiran en la conciliació d'europèisme i catalanitat en Lluïl.

Finalment, volem fer notar que per a T. Carreras era essencial fer una revisió del lèxic filosòfic de l'obra catalana de Lluïl a fi d'adaptar-lo a les necessitats de la filosofia catalana actual²⁹. D'aquesta manera, sí que es pot posar la base d'una filosofia nacional, no perquè Lluïl estigui al capdavant d'una escola que representa en exclusiva l'esperit nacional català, sinó pel repensament del seu llenguatge encara viu. Aquesta afirmació casa força bé amb els ideals de Galmés. De fet, pensem que la concepció de T. Carreras s'acosta força, o més ben dit, és la més compatible amb el lul·lisme de Galmés. Les seves crítiques matissades als diferents lul·lismes també semblen ben conciliables amb la posició galmesiana.

Com ja hem dit, la dedicació al lul·lisme de Galmés no es pot considerar, en sentit estricte, filosòfica, ni Galmés pot ser qualificat de filòsof. (Així, per exemple, el seu lul·lisme ha estat anomenat *erudit i crític* i contraposat d'aquesta manera al *doctrinal*³⁰.) Ara bé, tot i això, ens preguntem si es pot ser lul·lista sense cap mena de plantejament filosòfic. És obvi que la tasca de Salvador Galmés, encara que mai es va dirigir prioritàriament a la interpretació filosòfica creativa, no es

28. *Ibid.*, pp. 21-22: «L'any 1902, un jove sacerdot, Mn. Salvador Bové, des d'aquesta mateixa càtedra, després d'un interessant recorregut històric, proclamava l'existència d'una "Filosofia catalana", "filosofia *nostrada*, nascuda, com *ex visceribus rei* del pensament català". Aquesta filosofia no és altra que la de Ramon Lluïl, "el pensador més gran de la nostra nacionalitat". (...) conclouia que ni Lluïl Vives ni el doctor Xavier Llorens i Barba no podien aspirar al títol de filòsofs nacionals de Catalunya. Aquesta posició recolza sobre un greu error fonamental, el vincular el caràcter nacional d'una filosofia en un filòsof determinat. És això tan temerari com ho fóra monopolitzar l'aire que tots respirem».

29. *Ibid.*, p. 95: «L'adaptació actual del vocabulari filosòfic lul·lià és un problema que significa, d'una banda, l'exploració d'un caire viu del Lul·lisme. Però, per altra part, exigeix una tasca de selecció i repensament que fóra tal volta el primer tràmit per a assolir un resultat que, com a corol·lari legítim de la present dissertació, pot ésser ja anunciat com una aspiració immediata. Un resultat, dic, que es sintetitza en un triple mot que un rigorisme científic, més fort que totes les incontinències patriòtiques, m'ha obligat a estalviar fins ara: una Filosofia nostrada».

30. P. LLUÏS FONT, «Un segle de filosofia a Catalunya», a P. CASANOVAS (ed.), *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell, 2001, pp. 43 i 44.

pogué dur a terme prescindint completament de la filosofia. Al llarg de la seva obra havia de prendre partit per una determinada concepció de la filosofia de Lull, a més havia de tenir un marc previ de treball. És clar que es recolza en les aportacions de diversos autors que cita, entre ells lul·listes internacionals com Longpré, Probst o Allison Peers, però també creiem que les idees de Tomàs Carreras i Artau li foren de gran ajuda.

Galmés evita entrar en polèmica amb els autors amb qui està en desacord, però, en canvi, explicita el seu acord amb l'obra dels germans Carreras i Artau. Pensem que aquesta li és afí i que ens permet aclarir indirectament la seva posició respecte a la concepció de Lull de Torras i Bages, de Bové i del noucentisme. Quan Galmés fa referència als germans Carreras i Artau, ho fa o bé mostrant el seu acord, o bé elogiant la seva obra. En un article escrit el 1932, *Respostes a una enquesta. Davant el centenari lul·lià*³¹, cita l'obra publicada un any abans, 1932, per Tomàs Carreras, *Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya*, i s'hi refereix ben positivament dient que en aquesta «l'autor enfoca i situa de manera original i encertadíssima la gran figura de Ramon Lull»³². Amb les seves pròpies paraules sintetitza la interpretació de Tomàs Carreras i el cita breument:

«Cal notar, amb el Dr. T. Carreras i Artau, que la filosofia de Ramon Lull és una mescla paradòxica de racionalisme, criticisme i misticisme. La tendència racionalista obeïa a un impuls apologètic, molt viu a Catalunya per la convivència de cristians amb sarrains i jueus; però aquella tendència era purament circumstancial i accessòria, que mirava només a satisfer necessitats peremptòries de l'època. El seu criticisme no passava de provisional i era solament “un pas enrrera per a prendre arrencada i escometre, amb un braó inusitat, la via contemplativa de l'amor”, el misticisme. Aquest és el que constitueix el substratum natural de la Filosofia lul·liana»³³.

A un treball posterior i que no es pot datar amb exactitud (s'ha publicat pòstumament i en el manuscrit inèdit no hi consta la data, encara que ha de ser escrit poc després de 1939), *Ramon Lull (Raymond Lulle) et son chef-d'oeuvre le Livre de Contemplació*³⁴, Galmés cita el primer volum de l'obra dels germans Carreras i Artau per a recolzar les seves afirmacions sobre el *Livre de contemplació*. El que ens interessa remarcar és que aprofita per elogiar l'obra fins al punt d'afirmar que és la millor entre les existents sobre Lull³⁵.

31. A *Escrips sobre Ramon Lull*, pp. 61-67.

32. *Ibid.*, nota 3, p. 62.

33. *Ibid.*, pp. 62-63.

34. A *Articles, pròlegs i altres treballs. Epistolari*, pp. 153-171.

35. P. 170: «Aún a riesgo de hacernos pesados hemos de citar otro testimonio, el más reciente de todos, de ayer como quien dice. Es el de los profesores hermanos

D'altra banda, a la *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*³⁶ dels germans Carreras i Artau hi ha al·lusions positives a Galmés. Quan Tomàs, el responsable de la part dedicada a la figura de Llull, comenta la bibliografia existent sobre la vida d'aquest, cita els treballs biogràfics de Galmés i els qualifica de breus, però força fiables³⁷, encara que, més endavant, en algunes ocasions pot dissentir de dades concretes donades per Galmés. Però no es limita a recomanar aquesta aportació de Galmés: també aconsella la lectura dels pròlegs escrits per aquest en les diferents publicacions lul·listiques al seu càrrec³⁸. A més, remet a Galmés ben sovint a l'hora de datar obres de Llull³⁹. Així mateix, Tomàs aprova la concepció galmesiana del dinamisme de Llull, com una qualitat extraordinària de capacitat energètica, gairebé inversemblant⁴⁰. Anys després, en el següent volum –en un text de Joaquim Carreras– es deixa constància de la davallada d'activitat de Galmés⁴¹. El plantejament dels germans Carreras en aquesta obra, segons el qual la filosofia espanyola s'ha de situar dins del context de l'europea (aquesta s'ha d'entendre no com un desenvolupament intern de l'esperit nacional espanyol, sinó com el fet que el conjunt de pobles hispànics han participat en la filosofia europea)⁴², també encaixa amb les coordenades de treball de Galmés.

En definitiva, el treball dels germans Carreras, i més especialment el de Tomàs, és el que ens permet entendre millor els supòsits filosòfics que Galmés necessità per a dur a terme la seva tasca lul·listica. Per acabar de definir el lul·lisme galmesià, direm que, als diferents adjectius que hem anat adjudicant-li, podem afegir els de pragmàtic i constructiu; com en el mateix Llull, coexisteixen en Galmés l'empenta idealista amb la finalitat pràctica.

Carreras y Artau, en su *Historia de la Filosofía Española*, donde se halla el estudio más completo, sólido hasta hoy, sobre la filosofía luliana en sus varios aspectos».

36. 2 vols., Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias 1939-1943. Edició facsímil per l'Institut d'Estudis Catalans i la Diputació de Girona, Barcelona-Girona, 2002.

37. *Op. cit.*, vol.1, p. 238: «*Vida compendiosa del Bt. Ramon Llull, Palma de Mallorca, 1915, breve, pero muy segura, completada magníficamente con el reciente estudio del mismo autor: Dinamismo de Ramon Llull* (Mallorca, 1935).

38. *Op. cit.*, vol. 1, p. 276, nota 16.

39. Per exemple, *Op. cit.*, vol.1, pp. 283-295.

40. *Op. cit.*, vol. 1, p. 262.

41. *Op. cit.*, vol. 2, p. 399, nota 31: «Desgraciadamente, el precario estado de salud del meritísimo don Salvador Galmés le ha obligado a alejarse del trabajo activo...». Cal tenir en compte que, encara que en l'edició d'aquest volum consta com a data de publicació el 1943, se sap que, de fet, no es va publicar abans de 1947.

42. *Op. cit.*, vol. 1, p. ix: «...estiman los autores que la filosofía cristiana en España, durante los citados siglos, hállase condicionada, ante todo, por las circunstancias de la vida y del pensamiento europeos y ha de ser explicada, por consiguiente, más que como una explosión del genio nacional, como la singular aportación de los pueblos hispanos a la filosofía general de Europa en dicha época».

TOMÀS CARRERAS I ARTAU: RENOVACIÓ DE LA FILOSOFIA A CATALUNYA

MANUEL SATUÉ I SILLUÉ

Tan bon punt iniciat l'estudi de la figura del nostre pensador, totem amb dos esculls, que poden explicar l'injust oblit en què se l'ha mantingut. Un és el considerar-lo només com un mer folklorista; el segon, pitjor encara, com a col·laboracionista del franquisme en la etapa més negra: la repressiva postguerra.

Quant al primer, cal jutjar la totalitat de l'obra, i no només la part que comprèn «L'Arxiu d'Etnografia i Folklore» (1915), del qual parlarem més endavant. A més, no fou un simple folklorista com Valeri Serra i Boldú (1875-1938), autor de «L'Arxiu de tradicions populars» (1928), o Joan Amades (1890-1959) o com en Rosend Serra i Pagés (1863-1929), que fou col·laborador de l'esmentat «Arxiu» fundat per Carreras. Aquest arxiu no fou únicament obra d'etnografia, sinó d'etnologia. Tomàs volia aprofundir en el coneixement de l'home a través dels productes de cultura.

El segon escull: la seva permanència durant deu anys en el càrrec de regidor i tinent d'alcalde de la Ciutat Comtal, durant els anys més foscos de la dictadura, amb els alcaldes Miquel Mateu i Josep Albert Despujol, baró de Terrades. Com a descàrrec, cal valorar-ne positivament l'obra duta a terme. Consultades les actes de l'Ajuntament barceloní, el primer que sorprèn és el fet de ser gairebé l'únic regidor que no ostenta cap títol nobiliari, i els principals assumptes tractats en les sessions. Els primers anys, aquests es refereixen a la depuració dels antics funcionaris municipals. S'ha de tenir en compte la vocació pública de Carreras: va ésser diputat a les Corts Catalanes del 1932 per Girona, a instàncies del seu amic Francesc Cambó (1876-1947). També s'ha de considerar la professió d'un catolicisme de soca-rel, causa de l'exili en esclatar la guerra dels 3 anys. Si avaluem tot el que va aconseguir des de la Regidoria de Cultura, el segon escull pot ser superat.

Vull parlar, primer, sobre la renovació filosòfica a Catalunya, duta a terme per Ramon Martí d'Eixalà (1809-1857) i Xavier Llorens i Barba (1820-1872). Seguiré amb una breu semblança de Tomàs, per

a passar a examinar-lo com a estudiós del dret. Revisaré els arxius de «Psicologia i Ètica Hispànica» i els de «Etnografia i Folklore de Catalunya», junt amb els seus treballs d'ètica i sociologia. Revisaré, després, la seva obra com a historiador de la filosofia, sobretot catalana i medieval, en col·laboració amb el seu germà Joaquim. Finalitzaré revisant el pensament filosòfic propi.

1. Inicis de la renovació filosòfica a Catalunya

La renovació filosòfica a Catalunya tingué lloc durant el segon terç del segle XIX. Ramon Martí d'Eixalà encetà les lliçons de filosofia a l'Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona, el 1835, sota el nom d'«Ideologia»; més tard ocuparà la càtedra de Dret Civil de la restaurada Universitat barcelonina, de la qual fou també secretari (1837). El mestre de Cardona deixà de banda la tronada escolàstica de Cervera i s'inspirà en l'eclecticisme francès de Victor Cousin i en l'empirisme psicològic de Condillac. El seu curs comprenia: Teoria de les idees, Gramàtica General i Lògica. Propugnava l'observació com a mètode, junt amb la introspecció. Introduí a Catalunya la doctrina escocesa del sentit comú. L'escola escocesa està representada per Thomas Reid (1710-1796) i Dugald Stewart (1753-1828). Ve a ser una reacció contra l'escepticisme radical de Hume. L'escola proposava el mètode positiu amb la doble vessant de l'observació atenta dels fets i la pràctica de la introspecció, per establir, a través dels fenòmens de consciència, una via d'accés a la filosofia. Tot coneixement ha de basar-se sobre principis evidents i d'aquests tot home que tingui sentit comú n'és jutge competent. Va traduir, a més, el manual de «Història de la Filosofia» del francès d'Amice i hi va incloure, en apèndix, una primera història de la filosofia espanyola. El seu biògraf J. Roure el qualificà de liberal il·lustrat.

Xavier Llorens i Barba (1820-1872) fou deixeble de l'anterior i en continuà la tasca renovadora. El 1847 guanyà la càtedra de Filosofia de la restaurada Universitat de la ciutat comtal i l'ocupà fins a la seva jubilació. Segueix i reformula la doctrina escocesa del sentit comú. El considera com una facultat noètica que percep per un judici íntim les veritats primeres i, per tant, indemostrables. El jo (*cogito ergo sum*) i el no jo (*cogito ergo es*) són captats per una intuïció immediata. «L'esperit humà [...] aspira al coneixement complet de tot el que existeix [...]. Donem el nom de filosofia a tots els treballs que ha fet la raó humana per a realitzar en tot o en part l'ideal de la ciència [...]. El «nosce te ipsum» és el precepte fonamental de tota filosofia, així com els fets de l'esperit humà són el punt de partida i l'objecte de tota especulació filosòfica.»¹

1. X. LLORENS I BARBA, *Iniciació a la filosofia*. Barcelona: Editorial Barcino, 1933, p. 1.

Llegí en la seva pròpia llengua els representants de l'esmentada escola, en especial W. Hamilton (1788-1856). Llorens pot ser considerat com el filòsof de la Renaixença per la doctrina exposada en el discurs inaugural del curs 1854-55 titulat: «Del desenvolupament del pensament filosòfic». En aquest defensa l'existència d'un esperit nacional que es manifesta en el pensament filosòfic propi de cada poble i mostra l'energia intel·lectual de cada país. La seva obra està recollida en «Lecciones de Filosofia», publicades, després de diverses vicissituds, l'any 1920 per intervenció de Carreras, i també en uns apunts (1867), prologats per aquest mateix, sota el nom de «Iniciació a la Filosofia» (1933).

El Dr. Josep Torras i Bages, que en fou alumne, li dedicà *La Tradició catalana* amb aquestes paraules: «A la memòria d'en Xavier Llorens i Barba dedica aquesta obra, en ses doctes lliçons inspirada son deixeble i conterrani» (1892). El gran poeta català Joan Maragall fa l'elogi d'ambdós pensadors: «En Martí d'Eixalà és el pontífex d'aquella joventut de mitjans del dinou, d'ell arranca la doble brama del saber que en filosofia assimila catalanament l'escola escocesa, fent-ne una mena de positivisme espiritualista, desplegat amb les dues figures d'en Xavier Llorens i Barba i en J. Balmes, i en dret i en ciències socials amb l'assimilació de l'escola històrica de Savigny»².

2. Semblança biogràfica

Carreras, en la *Història del pensament filosòfic a Catalunya* (1931), es lamenta que l'historiador moltes vegades prescindeix de la relació entre autor i obra, entre home i doctrina. Pensa que no s'ha de menystenir l'autor si se'n vol copsar a bastament el sistema: «L'obra és el capital intel·lectual visible, l'actitud n'és el capital invisible».

La infància i la primera joventut ens és coneguda a través de «La meva Girona. Memòries de Tomàs Carreras i Artau» (2001), escrites durant el seu exili. Se n'han conservat dues parts: «La meva Girona» (infància) i «L'estudiant universitari» (joventut). La resta, si la va compondre, s'ha perdut.

Va néixer a Girona el 3 d'abril de 1879, tres anys més tard que el seu amic Francesc Cambó. Era el primer fill, dels nou, del matrimoni Tomàs i Concepció. No tots arribaren a la majoria d'edat: Lluís morí als 14 anys essent seminarista; en l'esquela mortuòria de Tomàs només figuraran tres germans, entre ells Joaquim, deixeble i col·laborador seu.

La família era molt religiosa; el pare era propietari de la «Tipografia Carreras i Mas», on s'imprimien tots els treballs del bisbat. Carre-

2. J. MARAGALL, OC, vol. 2. Barcelona: Editorial Selecta, 1960, p. 886.

ras, acabat el Batxillerat a Girona, es traslladarà primer a Barcelona, on cursarà amb gran èxit dret i filosofia (1894-1900) i, més tard, a Madrid, on en farà els dos doctorats.

A la Ciutat Comtal cursà Filosofia amb el Dr. Josep Daurella i Rull (1864-1927), que havia retornat a l'escolàstica. Contragué matrimoni amb Montserrat Bonmatí, filla d'un excap carlista; li donà tres fills: Tomàs, Manuel i Concepció. Després de fer oposicions, sense èxit, a la càtedra de dret d'Oviedo, vacant per la mort de Leopoldo Alas, l'any 1912 guanyà la càtedra d'«Ètica General i Especial» de l'Alma Mater barcelonina. Posteriorment li serà agregada la Sociologia i els últims anys la Història de la Filosofia Espanyola. Annexes a la càtedra, fundà els «Arxius de Psicologia i Ètica hispana» i de «Etnografia i Folklore de Catalunya». Membre de l'Ateneu Barcelonès, numerari de la Reial Acadèmia de Bones Lletres (1918) i vocal de la junta de la recent fundada Societat Catalana de Filosofia de l'IEC (1923). Tant a l'Ateneu com a l'Acadèmia pronuncià nombroses conferències. Recuperades les Corts Catalanes, fou elegit diputat per Girona, dins de la Lliga Catalana (1932). Les seves intervencions més sonades foren contra la Llei del laïcisme i l'enfocament de l'autonomia universitària.

La primera suprimia l'ensenyament de la religió a les escoles. Carreras raona: «L'escola ha de respectar la consciència del noi [...]. El laïcisme és una condició de la ideologia del segle XIX, arraconada per la del XX». De la segona, critica la manera com es va dur a terme l'autonomia universitària (1932). Carreras volia reformar la universitat. En les memòries, ja esmentades, fa una crítica subtil de la vida universitària del seu temps. Aquells professors que acudien a donar la classes amb barret de copa i levita, quasi sempre en berlina i explicaven la lliçó magistral. La majoria dels alumnes venia de fora i estaven poc avesats a la ciutat; provocaven aldarulls a la primera ocasió, tant dins com fora de l'aula. En fi, la càtedra era més un lloc de lluïment que d'ensenyament, i menys encara d'investigació. Ell s'implicà en la reforma universitària; va fundar, com ja hem dit, els «arxius», dels quals parlarem més endavant i que promovien la investigació entre l'alumnat. El 1918 es celebrà el II Congrés Universitari Català, on la participació de Carreras fou molt activa. Fruit d'aquest, com diu textualment, foren: «Els cursos universitaris donats pels mateixos professors com ampliació de les seves càtedres, la intensificació de la tasca universitària i la fundació dels primers seminaris»³. L'any 1930, junt amb 13 professors més, redactà un manifest demanant la catalanització i l'autonomia universitàries. Finalment, el Decret que ator-

3. T. CARRERAS I ARTAU, *La Universitat Autònoma de Barcelona i el Patronat Universitari*. Estudi crític, seguits de textos legals i de l'Estatut de la Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona: Llibreria Bosch, 1933.

gava l'esperada autonomia a la universitat de Barcelona es publicà el 2 de juny de 1933 amb la firma d'Alcalà Zamora i el ministre d'instrucció pública Fernando de los Ríos. Carreras en criticà, en una intervenció parlamentària, la creació del Patronat que havia de regir la vida universitària. Aquest es composava de deu membres escollits, a parts iguals pel govern de la República i de la Generalitat. El rector no n'era més que un simple vocal. Les seves atribucions arribaven fins a la contractació de professors. Tomàs n'ataca les excessives atribucions i la manca de representativitat, i argüeix: «Senyors, no tenim una Universitat Autònoma, sinó patronejada». El Patronat, suspès del 1934 al 1936, desaparegué, junt amb l'autonomia universitària, en vèncer les tropes franquistes el 1939.

Durant la guerra civil s'expatrià i sojornà a Valladolid amb la família. En retornar a la Ciutat Comtal i fer-se càrrec de la càtedra, li fou proposada una regidoria a l'Ajuntament. Amb certs escrúpols acceptà, simultaniejant càtedra i regidoria. El 1940 fou nomenat regidor de cultura. Com a tal, efectuà una gran tasca: creació del *Museo de Industrias y Artes Populares* (1942), reorganització del Conservatori Municipal de Música, transformació de la Banda Municipal en Orquestra Municipal, adquisició del Palau de la Virreina com a espai ciutadà, fundació del Museu d'Història de la ciutat (1943), del Museu de Música (1946) i del Museu d'Art Modern de Catalunya (1949). Lluís Calvo el valora així: «Aquest període al capdavant de la cultura barcelonina fou profitós per la ciutat gràcies a la seva generosa dedicació»⁴.

Una vegada jubilat, continuarà treballant en el «Consejo Superior de Investigaciones Científicas» fins a la mort esdevinguda el 23 d'octubre de 1954. L'Escola Lulliana de Mallorca li concedí, a títol pòstum, la medalla d'or de l'entitat.

3. L'estudiós del Dret

Revisarem tres mostres recollides de l'extensa obra carreriana: *Concepto del Espíritu colectivo del Derecho* (1904), *La filosofía del Derecho en el Quijote. Ensayo de psicología colectiva. Contribución al estudio de las ideas jurídicas, reflexivas y populares en la España del siglo XVI* (1903) i *Joaquim Costa i els estudis consuetudinaris a Espanya*, discurs de recepció a l'Acadèmia de les Bones Lletres de Barcelona (1918).

(1) L'esperit social ve determinat pels seus efectes: els individus mostren l'empremta de l'època, raça i grup de pertinença. Se l'anomena 'esperit col·lectiu' o simplement 'opinió pública' i pel

4. L. CALVO, *Tomàs Carreras i Artau i el temps de l'etnografia catalana*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p.146.

que fa referència al dret: 'esperit col·lectiu del dret'. Pot estudiar-se quan ja ha esdevingut història i pot rastrejar-se a través de la poesia èpica, l'epopeia.

(2) Carreras pensa que el *Quijote* conté més de l'esperit de l'època que del seu autor, Cervantes. A través de l'obra, estudia l'esperit del dret sota el punt de vista de la psicologia col·lectiva. Investiga, així, idees i maneres de pensar de la societat castellana del segle XVI. Hi ha passatges en què es parla de la justícia en la doble vessant: commutativa (igualtat) i distributiva (proporcionalitat). El dret internacional es trobava encara a les beceroles, tanmateix s'hi defensa la guerra justa com a mitjà per assolir la pau. Amb tot, deixa entreveure els principis humanitaris que cal observar àdhuc en l'aplicació del dret de guerra. Quant al dret politicoadministratiu, s'enalteix el caràcter paternal del monarca, més propi de l'Estat providència que del corrent absolutista sostingut per cortesans i aduldors reials. Es reconeix el caràcter públic i social del dret penal; té com a objectiu la defensa de l'estat de dret, però es converteix en subjectiu en considerar el concepte de venjança que pot arribar, per a la correcció del culpable, fins a la llei del talió. La massa no contempla el dret processal previ, com es demostra també en el cas de l'alcalde de Zalamea. La saviesa popular s'oposa a l'arbitri judicial i al predomini del sistema inquisitiu. El poble no admet el duel defensat per l'aristocràcia. Referent al dret privat, es fan notar les concepcions autàrquiques de l'època: concepte de dignitat personal, el dret a la vida i l'exercici de la força individual. Destaca, sobretot, la defensa de la igualtat enfront de les desigualtats de sang i rang. El poble les contemplava com un excés d'egoisme utilitarista; defensava, en canvi, la que provenia de la virtut adquirida, i no pas de privilegis hereditaris. El dret de família proclama la indissolubilitat del matrimoni, la guarda de l'espòs sobre l'esposa i un antifeminisme extrem. De la propietat, se'n defensa el dret, sempre i que sigui administrada segons l'ètica cristiana («uti», però no «abuti»). Aquell esperit col·lectiu de l'Espanya del segle XVI és altament eticista i contempla la lleialtat al monarca legítim, dret amarat pel principi teològic cristià que considera el governant faedor de la política de Déu. El dret positiu obliga a obrar el bé. Amb tot, no exclou la força, com ho demostra el cavaller de la trista figura en exercir-lo, quan és necessari, en reparació de la injustícia.

L'espanyol del segle XVI remarca, sobretot, l'aspecte individual de la norma de la llei, és a dir, com a facultat o poder. D'aquí la seva propensió a la indisciplina. L'ànima d'aquest poble era religiosa, però amb una mescla de superstició i fatalisme. L'espanyol de l'època és un gran somiador donat a l'aventura, com ho demostra la gesta americana. La conclusió és del mateix Carreras: «Cervantes no fou un

revolucionari o un vident [...], com a pensador no va més enllà de la seva època, d'ella en viu i es limita a reflexionar-la»⁵.

(3) En el segle XIX es donà una polèmica a l'Estat espanyol que, a través de la constitució de 1812 i la de 1837, pretenia establir la unificació legislativa a Espanya, prenent com a model el codi centralista napoleònic. Algunes veus, entre elles la de l'aragonès Joaquim Costa (1846-1911), s'aixecaren en defensa dels drets forals i civils, en la línia propugnada per Friedrich von Savigni (1779-1862), professor de dret romà a diverses universitats alemanyes. Costa defensà amb força el dret aragonès, fet que li valgué el sobrenom del "Lleó de Graus". Formà l'escola de dret anomenada «consuetudinària», que, a més de proclamar les grans tradicions del dret de les regions, n'esperonà la seva investigació. Així, l'obra de J. Costa «aplana el camí per una solució natural del problema de la codificació civil a Espanya, inspirada en les lliçons de la realitat jurídica, no imposada per la voluntat arbitrària i apriorística del legislador»⁶. Aquesta citació palesa la postura de Carreras referent al dret consuetudinari.

4. Els arxius de la càtedra d'Ètica General i Especial

L'any 1912, i després de l'intent fallit d'ocupar la vacant de la càtedra de dret d'Oviedo, obtingué, con resta dit, la de «Ètica General i Especial» de Barcelona. A la Facultat de Filosofia, de creació recent, junt amb ell ocuparen la de Psicologia Cosme Parpal, substituït a la seva mort per Pere Font i Puig, i la d'Història de la Filosofia, Jaume Serra Hunter. La vocació universitària del nostre pensador fou molt profunda i quedà ben palesa amb la seva actuació reformadora i en el llibret «La Universitat Autònoma i el Patronat», que edità l'any 1933; també es manifesta a bastament en la crítica realitzada en el capítol «La meua universitat de Barcelona» (1894-1900), de les memòries esmentades, així com en la promoció de la política de beques impulsada per ell.

La docència no es limità a les classes magistrals, com era de costum, sinó que hi afegí la tasca investigadora a través de la creació, en el seu seminari, de dos arxius, ja esmentats: l'Arxiu de Psicologia i Ètica Hispana (1912) i l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya (1915).

(1) L'arxiu de 1912 reunia documents, notes i informacions sobre els pobles peninsulars, i constava de diferents registres: sindicalisme,

5. T. CARRERAS ARTAU, *La filosofía del derecho en El Quijote*, Ensayos de Psicología Colectiva, 1904, p. 374.

6. T. CARRERAS ARTAU, *Estudios Filosóficos*, vol. 1, Barcelona: CSIC, p. 176.

classes professionals, supersticions, taurofilia i d'altres. Se'n trobava també un de psicologia infantil, on s'estudiava la mentalitat dels infants de les diverses regions. Creà també una biblioteca especialitzada. El propòsit, l'explica ell mateix en l'obra *Concepció d'una ètica hispànica* (1912): «El coneixement de nosaltres mateixos com a poble, com a part integrant de la comunitat hispana; la història dels nostres estats de consciència col·lectiva, idees, sentiments i pràctiques morals, de les nostres virtuts i defectes; la determinació de la llei viva, natural i pròpia de la col·lectivitat dels pobles hispanics [...], tal és a grans línies l'assumpte de l'Ètica hispana»⁷. Potser el projecte li fou inspirat pel record del sotrac del 98, per influència noucentista i per l'afany regeneracionista.

(2) El segon arxiu es diferencia de l'anterior pels materials i la finalitat. Recull les produccions culturals del poble. Aquí tingueren cabuda: adagis, llegendes, contes, usos i costums, i cançons populars. L'àrea d'extensió era pràcticament la dels Països Catalans, inclosos la Catalunya Nord, Sardenya i el mateix Alger. S'ocupa d'una manera especial de la psicologia ètnica, promou un estudi seriós de la mentalitat primitiva. En l'article publicat en l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* l'any 1923, distingeix 4 tipus integrants de tal mentalitat: la de l'home primitiu, del salvatge, del nen i del folklòric. L'arxiu rebia, de col·laboradors externs escampats per tot el territori, nombroses informacions. En ell també es col·leccionaven diverses fotografies, recollides durant excursions. Hi havia una biblioteca escaient, i seminaris i conferències arrodonien la tasca. Carreras n'exposa el propòsit: «Construir sobre la base de materials [...] una teoria ensems psicològica i ètica sobre la constitució del poble català i les seves relacions amb els altres pobles»⁸. Foren publicats dos volums d'estudis i materials i contribuï a posar els fonaments de l'etnologia a casa nostra. En tornar de l'exili, es va procurar refer el que quedava d'ambdós arxius dipositats posteriorment a l'institut Milà i Fontanals del Consell Superior d'Investigacions Científiques de Barcelona.

Bosch Gimpera en fa la valoració següent: «El Folklore, sempre molt estudiat a Catalunya, avui ha entrat en vies d'ésser reduït a un sistema científic, mercè als nombrosos treballs recollits als arxius dirigits pel professor Carreras a la Universitat, dels quals s'anuncien alguns treballs de sistematització»⁹.

7. T. CARRERAS ARTAU, *op. cit.*, p. 204.

8. T. CARRERAS ARTAU, *op. cit.*, p. 311.

9. P. BOSCH GIMPERA, *Assaig de reconstrucció de l'etnologia a Catalunya*, Barcelona: Acadèmia de les Bones Lletres, 1922, p. 64.

5. Ètica i Sociologia

L'ètica del mestre podria deduir-se en part del tarannà exposat. S'oposa a la moral kantiana: només una persona madura i d'un tremp gairebé heroic podria seguir els seus imperatius. S'adscriu a una ètica socràtica basada en la introspecció, o sigui, en la interiorització en la pròpia consciència, per bé que influenciada per l'esperit col·lectiu o entorn social on es desenvolupa la persona. Les classificacions de la consciència es fonamenten en la psicologia; una d'elles pot anar des de la dubtosa a la certa, tot passant per la probable. La teologia moral ha presentat una nodrida casuística; en els codis penitencials de l'edat mitjana s'inscrivien les normes de conducta segons els estaments: clergues, jutges, cavallers, plebeus, etc. En canvi, els místics, seguint Sòcrates, basaven la moral en el coneixement aprofundit d'un mateix. Lull, com veurem més endavant, figura estudiada per ell, afirma: «Consciència (moral) és seny qui s'ordena e s'adresa ab ordenat remembrament, enteniment i voler». Introspecció que no ha de menys-tenir l'observació del capteniment dels qui l'envolten. En definitiva, la moralitat rau en seguir els dictats de la pròpia consciència. «L'exercici continuat, la rectitut habitual [...], la sinceritat en tot moment [...], el ferm i cordial desig d'encertar constitueixen la millor garantia.»¹⁰

Rebutja la moderna filosofia dels valors com un retorn a l'objectivitat de l'ètica. No en veu clara la fonamentació, ni quina ha de ser la gradació en les seves taules. La intuïció subjectiva no pot recibir en la lluita moral que implica la persona; a més, no tothom és capaç d'intuir quins són els valors, ni quina ha de ser la seva gradació per a una situació determinada. El mestre sempre atent, com s'ha vist, a l'esperit col·lectiu i al saber popular expressat per adagis i romanços, troba en ell la vertadera intuïció axiològica. L'expert, suara esmentat, es manifesta també en el sentit moral, ve a ser una aplicació d'aquell sentit comú de l'escola escocesa apresada de Llorens i Barba i seguida per Carreras. Defuig tant el formalisme com el materialisme moral, pensa que la prudència, el saber fer i l'experiència són suficients per a menar una vida bona, finalitat de tota ètica.

A la càtedra, li fou assignada, últimament, la sociologia. Es pot copsar a través d'alguns escrits quin era el seu pensament pel que fa a aquest tema. No veu cesura entre filosofia i sociologia. No la considera com una enciclopèdia de les ciències socials, sinó, més aviat, com la seva introducció. El seu objecte: les formes, funcions i processos de la consciència humana, no com la d'un ésser solitari, sinó immers en una col·lectivitat. Teoria dels fets socials i dels seus fonaments. No pot desentendre's de la filosofia ni de la psicologia, la seva

10. T. CARRERAS ARTAU, *op. cit.*, p. 108.

part més important. També ha de tenir en compte tant la història com la filosofia de la cultura.

Gràcies a la sociologia, la filosofia ha après la insuficiència de la posició solipsista. A. Comte (1798-1857) concebia la societat com un organisme, i la sociologia com un compendi de les ciències. Carreras en rebutja la concepció, i també la de G. Tarde (1843-1904). El darrer era també criminalista, reivindicava la importància decisiva del factor psicològic individual en tal ciència, tot defensant el psicologisme. Després, E. Durkheim (1858-1918) passa a considerar el fet social com un fet col·lectiu que sobrepassa l'àmbit individual, corrent anomenat sociologista.

Carreras no segueix cap dels corrents esmentats, sinó l'institucionalista, presentat per M. Hauriou (1856-1929): «La institució és un hàbit col·lectiu que en arrelar socialment pren forma constant d'expressió», «un fet social estable i definit». «En tota institució es donen els tres elements considerats com objecte de la sociologia: forma, funció i procés». [...] «La institució com a fet social és estable, no immòbil, al cap i a la fi tota societat és un sistema d'hàbits col·lectius.» «La sociologia institucionalista explica satisfactòriament la vida normal dels pobles [...] però també els moviments anormals de reacció i revolució, per l'estat d'afluixament o caducitat de les institucions no renovades a temps.»¹¹ No cal dir que aquest corrent és el que més s'escau al tarannà del nostre pensador.

6. Historiador del pensament filosòfic

Els darrers anys, a prop de la jubilació, a la seva càtedra fou agregada la *Història de la Filosofia Espanyola*. El títol d'historiador del pensament filosòfic li escau amb propietat. Dels 2 volums de «Estudios filosóficos» publicats pel seu germà Joaquim, recopilació dels escrits del mestre, el segon (*Escritos histórico-filosóficos*) quasi duplica, en pàgines, el primer (*Escritos doctrinales*). L'obra que consagrà com a historiadors ambdós germans fou la monumental *Historia de la filosofía española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, guanyadora del premi Moret (1935). No fou editada fins l'any 1939 el volum primer i el 1947 el segon, per l'«Asociación Española para el Progreso de las ciencias», reeditada en facsímil recentment.

L'obra és la continuació de la *Historia de la filosofía española* iniciada per Adolfo Bonilla Sanmartín, interrompuda a la seva mort (1911). Tomàs en va redactar el capítol sobre Ramon Llull, que ocupa la meitat del primer volum, i els capítols corresponents a Ramon Sibiuda i el del lul·lisme contemporani; la resta és del seu germà Joaquim. Podem

11. T. CARRERAS ARTAU, *op. cit.*, p. 109.

assegurar que amb aquesta obra, excloent alguns intents com el del bisbe Torras i Bages en la segona part de *La tradició catalana*, s'inaugura la història del pensament filosòfic a Catalunya.

Tomàs se n'ocupa en una conferència pronunciada a l'Ateneu Barcelonès en plena dictadura de Primo de Rivera (1929) amb el mateix nom, publicada junt amb altres per Pere Coromines (1870-1939), president de l'entitat, amb el nom de «Conferències filosòfiques». Posteriorment, l'any 1931, junt amb els cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica, fou publicada per la Llibreria Catalònia.

Carreras hi defensa l'existència de la filosofia catalana. Escriu que el pensament d'un poble passa per diverses etapes: la sentimental i consuetudinària, la de reflexió i crítica, la d'exploració del món de la consciència, per descobrir-hi les lleis de la naturalesa humana, i, per últim, l'etapa en què es defineix la ubicació d'un poble en el món, ateses les característiques pròpies. S'ha confós, de vegades, el pensament filosòfic amb les ciències: n'és el principi de la unitat i el coronament de tot l'humà saber.

Ressenya, en l'obra esmentada, Ramon de Penyafort (1185-1275), Ramon Martí (1230-1284), Ramon Llull, (1232-1316) Ramon Sibiuda (1436), Lluís Vives (1492-1540) i, tot constatant que hi manquen figures intermèdies, acaba amb les de J. Balmes (1818-1848), R. Martí d'Eixalà, Llorens i Barba, dels quals ja he parlat, i de J. Letamendi, que fou un metge amb inquietuds filosòfiques. Conclou: «La història és el veritable procés que segueixen els pobles per arribar al coneixement de si mateixos».

Una conferència original que presenta com a capítol important de la història de la filosofia espanyola és la titulada «Médicos-Filósofos españoles del XIX» (1950), pronunciada al paranimf de la universitat per Sant Isidor. El metge s'encara amb la vida i la mort, té en compte el compost humà de cos i ànima; per tant, es dona un lligam entre medicina i filosofia.

Cal recordar que, en escollir carrera, s'havia plantejat estudiar medicina; potser això explica la gràcia amb què descriu tant la vella Facultat de la Santa Creu, en les dites memòries, com el contingut de l'esmentada dissertació.

En els seus escrits fa referència també a altres pensadors de dintre i fora de Catalunya, com J. Balmes, de qui, sent encara estudiant, havia llegit tota l'obra, i Xavier Llorens i Barba, del qual va prologar la publicació d'uns apunts presos a classe pel seu deixeble Isidre Sales.

Un estudi curós i continuat fou el de Ramon Llull. A més del capítol dedicat a la història mencionada, publicà una dotzena de treballs sobre el pensador mallorquí. L'anomena «Almogàver del pensament», «Procurador dels infidels», «Filòsof combatiu,

Místic i Artista de la consciència», «Mestre d'introspecció», «Quixot català».

Àdhuc en la darrera lliçó, donada en llengua castellana en la clausura del curs 1926-27, li dedica una part sota el nom de «Racionalisme i Lul·lisme». El seu darrer escrit publicat, a títol pòstum, es titula: «L'obra i el pensament de Llull» (1954). Del Doctor Il·luminat, lloa el racionalisme com a filosofia de combat, que el porta a la croada espiritual contra els infidels, la campanya antiaverroista i el misticisme actiu.

Considera aquest pensament adés una filosofia fronterera, adés una escolàstica a l'abast del poble. Filosofia de conversió pel seu doble objectiu: conversió dels infidels i reintegració de la cristiandat a la primitiva puresa evangèlica. En fi, filosofia de xoc. Estudia l'Art amb el seu artifici lògic, instrument del recte pensar, i comenta sobretot «L'Art abreujada de trovar la veritat» (1274) i «L'Art general última» (1307), on Llull creu aportar una convicció, això és, una demostració basada en raons «veres, necessàries o lògicals» per mitjà d'un nou artifici lògic.

Reconeix en el pensament del Joglar de Déu l'estil franciscà, que li era molt estimat. Afirmar: «Llull és un dels més autèntics deixebles de Sant Francesc». En un curs dedicat al corrent franciscà, manifesta: «La filosofia franciscana forma un gran capítol original, indispensable per a explicar el procés de la filosofia medieval [...]. Després d'haver operat aquella filosofia com a dissolvent de l'Escolàstica, de fet, l'ajuda esbatanar les portes de la Filosofia moderna»¹².

La doctrina lul·liana fa esment del sentit comú, com una nota essencial defensada per altres pensadors catalans anteriors i posteriors. Ja hem explicat com es considerava deixeble de Llorens i Barba, representant de la doctrina escocesa del sentit comú. «El seny és una forma medieval i autòctona de la *sagesse* o *sapientia*, entesa com a capacitat de l'home mesurat i de bon consell, que rebutja tot allò desorbitat [...] podria seguir-se des del Llibre de la Saviesa del rei en Jaume [...] fins a la bondat de Serra Hunter, passant pel llibre de Blanquerna de Ramon Llull i les poesies d'Ausiàs March.»¹³

Malgrat tot, està lluny de la consideració de Salvador Bové (1869-1915), que en el I Congrés Universitari Català (1903) defensava ser el lul·lisme la filosofia més nostrada i que, com a tal, la volia restaurar a Catalunya, junt amb els noucentistes.

12. T. CARRERAS ARTAU, *op. cit.*, p. 20.

13. T. Y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. 1, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1939.

7. El pensament filosòfic

Finalment, faré una breu referència al seu pensament filosòfic, per més que ja es pot extreure de tot l'antecedent.

Carreras, a la Universitat de Barcelona, no trobà res dels ensenyaments renovadors d'Eixalà i Llorens. La filosofia que s'hi impartia era una escolàstica barrejada amb el neotomisme italià. Joaquim Carreras escriu: «La tradició filosòfica inaugurada per Llorens quedà estroncada per la seva mort. Per espai de 40 anys, la filosofia escocesa del sentit comú restà oblidada en la nostra Alma Mater. Cal saltar al segon decenni del present segle perquè [...] apareguí una nova promoció de professors que exhumi el record de Xavier Llorens i restauri, dins d'una gran llibertat de maneres, algunes de les tendències cardinals de la seva filosofia. Són el meu germà Tomàs, el meu mestre Serra Hunter, el meu amic i company Francesc Mirabent»¹⁴.

Carreras critica el corrent que presenta un Sant Tomàs intel·lectualista, enfront del corrent franciscà i agustinianà més afectivista; i la presentació d'un Doctor Angèlic amarat d'aristotelisme, lluny de basar-se en les seves obres, ni d'ubicar-lo en l'adequat marc medieval. En una carta dirigida al malaurat Carles Rahola (1881-1939), expressa les dues direccions del seu pensament. La primera, l'anomena psicologia integral; és la que parteix de la consciència individual fins a elevar-se a la col·lectiva.

La segona, la del sentit comú, va des de Lull, passant per Lluís Vives, fins a Llorens i Barba, introductor, com he dit, de l'escola escocesa; a més, té en compte els desenvolupaments de les ciències socials i els estudis sobre la mentalitat primitiva¹⁵. Podem arrodonir-ho tot aprofitant els «Assaigs sobre l'actitud filosòfica», publicats dins de la *Introducció a la Història del pensament filosòfic català* (1931). Considera el filòsof com un «vir bonus». La primera virtut ha de ser l'afany de la veritat i la sinceritat, car: «Filosofar és una funció mental, eminentment social i fins a cert punt mundana»¹⁶. El diàleg li és essencial, de manera que si hi hagués un home sol, mai hauria nascut. Diàleg que no ha de fer accepció de persones. El pensament popular és molt valuós per arribar a la vertadera reflexió. L'home vulgar necessita cercar explicacions, i de vegades les expressa a través de mites, mentre que el filòsof necessita concordar les explicacions amb l'experiència. La saviesa del poble manifestada a través d'adagis, llegendes o con-

14. J. CARRERAS I ARTAU, *La filosofia escocesa a Catalunya*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1994, p. 28.

15. T. CARRERAS I ARTAU, «Estudis de psicologia ètnica. El concepte de mentalitat primitiva.» *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, I, 1923, p. 213.

16. T. CARRERAS I ARTAU, *Introducció del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona: Llibreria Catalònia, 1931, p. 123.

tes, no pot ser menystinguda a l'hora de bastir una doctrina moral. La filosofia és el punt de confluència entre el pensament vulgar i el reflexiu.

«Filosofar seria [...] un exercici eixorc [...] si l'home després de donar-se un explicació de l'univers, i d'haver-se situat, per tal de definir les seves relacions amb l'Ésser Suprem i els altres, no sabés treure d'aquest mateix coneixement, un principi fecund per la conducta i l'acció. [...] La concordança entre l'home i la doctrina [...] constitueix l'exemple vivent del filòsof, amb el qual aquest, tant o millor que amb la doctrina, influeix socialment. Viure i morir com a filòsof és encara la millor filosofia.»¹⁷

Per tot això, vaig titular «Filosofia Pràctica» el treball que sobre Carreras vaig publicar l'any 1995¹⁸. L'historiador del pensament Alain Guy el presenta com un destacat membre de la generació anterior al 1914, participant en la presa de consciència nacional que seguí a la crisi de fi de segle, amb una doctrina inspirada per l'empirisme espiritualista cristià iniciat per Vives i seguit per Balmes, característic de l'esperit català. El seu mètode d'introspecció col·lectiva es troba en la línia de Martí d'Eixalà i Llorens i Barba, el pensament dels quals ens ha servit com a preàmbul de la nostra dissertació.

Bibliografia

Història

- V. CACHO VIU, *El nacionalismo catalán*, Barcelona: Quaderns Crema, 1998.
À. CASTIÑEIRA, *Catalunya com a projecte*, Barcelona: Proa, 2001.
J. GALÍ, *La Renaixença catalana*, Barcelona: Barcelonesa d'edicions, 1997.
J. GIL PECHAROMÁN, *La Segunda República*, Madrid: Historia 16, 1999.
I. MOLAS, *Les arrels teòriques de les esquerres catalanes*, Barcelona: Ed. 62, 2002.
E. PRAT DE LA RIBA, *La nacionalitat catalana*, Barcelona: Columna, 1999.

Filosofia

- J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa Calpé, 1989.
J. BALMES, *El criterio*, Barcelona: E.J., 1965.
J. BALMES, *Filosofia fundamental*, 2 vols. Barcelona: Ib., 1898.
J. BERRIO, *El pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona: Editorial Bruguera, 1966.

17. T. CARRERAS I ARTAU, *op. cit.*, p. 209.

18. M. SATUÉ «Tomàs Carreras i Artau, *La filosofia pràctica*». *Lectura de filòsofs catalans del segle XX*, Barcelona: PPU, 1995, pp. 111-130.

- L. CALVO, *Tomàs Carreras o el temps de l'etnologia catalana*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.
- J. M. CAPDEVILA, *Els principis de la civilització*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992.
- J. CARRERAS ARTAU, *La filosofía en Catalunya durante el segundo tercio del siglo XIX*, Barcelona: CSIC, 1954.
- B. CASTANY, et al., *Lectura dels filòsofs catalans del segle XX*, Barcelona: PPU, 1995.
- P. L. FONT, *Centenari de Joaquim Carreras i Artau*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1994.
- J. SOLÉ TURA, *La Catalunya de J. Maragall i la Catalunya d'avui*, Barcelona: Ateneu Barcelonès, 1986.
- R. TORRENTS, *El segle XX en la universitat catalana*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1999.

Obres de l'autor

- La filosofía del derecho en El Quijote*, Girona: Carreras i Mas, 1904.
- Història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona: Llibreria Catalònia, 1931.
- La Universitat Autònoma de Barcelona*, Barcelona: Llibreria Bosch, 1933.
- Médicos filósofos españoles del siglo XIX*, Barcelona: CSIC, 1950.
- Estudios filosóficos*, recull dels seus treballs recopilats per Joaquim CARRERAS ARTAU. Barcelona: CSIC. 2 vols. 1966-1968
- La meua Girona*, Girona: Memòries Estudis Gironins, 2001.
- [amb Joaquim CARRERAS ARTAU] *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943, 2 vols. [Edició facsímil: *Història de la filosofia espanyola: filosofia cristiana del segle XIII al XV*, Barcelona-Girona: Institut d'Estudis Catalans/Diputació de Girona, 2001].

EUGENI D'ORS:

EL PECAT EN EL MÓN FÍSIC

MERCÈ RIUS

I

Així com Eugeni d'Ors acabava les seves conferències amb un «he dit» (tot i que, de vegades, provava de desvetllar l'auditori amb un «no he dit»), així també començaré jo aquesta xerrada sobre la seva filosofia amb una observació gairebé protocol·lària: Ors va ser un personatge controvertit, i segurament continua essent-ho, tant pel seu pensament com per la seva actitud política —vet aquí potser l'únic judici unànime que ha aconseguit de recaptar a casa nostra. Ara bé, ja l'intent d'explicitar-lo ens planteja problemes. Per exemple, com és sabut, una bona part de la nostra gent de lletres no considera Ors un filòsof de debò, sinó més aviat un publicista¹. D'altra banda, qui negaria el seu tarannà políticament reaccionari, almenys d'ençà que va ingressar amb ostentació a la Falange i donà suport al cop d'Estat del general Franco? Alguns, fins i tot, podrien concloure'n que la «incorecció» política era una conseqüència previsible de la seva mancança de rigor intel·lectual, d'una certa pobresa ideològica —en el sentit, anacrònic a hores d'ara, que, de teories poc consistents, en surt per força una mala pràctica. Obviament, aquesta apreciació és falsa²; de la mateixa manera que ho són, al meu parer, les pretensions de trobar predissenyada, en la filosofia d'un autor, la seva adscripció a una tendència política determinada (com ha passat amb Heidegger). No vull dir, tanmateix, que no hi hagi cap relació entre totes dues coses, ans al contrari. Per a mi, filosofia i política són indestriables tenint en compte que tot discurs filosòfic de vàlua pressuposa una bona dosi

1. En aquest aspecte, resulta simptomàtic que el programa que TV3 li va dedicar a finals del 2001 ens el presentés com a doctor en Dret, sense esmentar els seus títols en Filosofia.

2. Sovint s'esdevé el contrari. Les «bones» intencions o la tranquil·litat de saber-se en el bàndol aprovat per la majoria precipita en l'escolasticisme més tronat.

d'*estratègia*. Però em sembla que el seu «color» polític té a veure sobretot amb la tradició dins la qual s'insereix *històricament*, més que no amb la seva pròpia singularitat, que admet, dient-ho ras i curt, «usos» diversos. Posem, per entendre'ns, una constatació comuna, àmpliament acceptada: les «metafísiques del poder» han resultat, *en general*, políticament perilloses. D'acord; però la raó d'aquesta seva propensió cal buscar-la en la història. Depèn en bona mesura del fet que els models polítics que han triomfat, aquells per als quals aquesta mena de filosofia representava un perill, o almenys un contratemps, han estat els que no defensaven *teòricament* l'ús de la força —per bé que l'hagin continuat exercint a bastament en la pràctica.

Ben al contrari, però, el cas de Xènius obeeix a la falta, en el nostre país, d'una tradició filosòfica —malgrat que ell no es cansava d'invocar els seus suposats «origens». Com és també sabut, xuclava d'aquí i d'allà, sovint mirant de conciliar el que, si més no fins aleshores, havia estat inconciliable. I així es va fabricar una terra de ningú que anava colonitzant segons d'on bufava el vent. A Catalunya va defensar el «catalanisme», i després, a Espanya, sense solució de continuïtat, l'«estatalisme». «El órgano de la Cultura para redimir a la Nación se llama Estado» —vet aquí un dels seus *Principios de política de misión*, formulats, o millor dit, reformulats en un moment en què aquest Estat ja era, fatalment, l'espanyol³. Comptat i debatut, encara que amb els termes procurava dissimular-ho, va donar legitimitat ideològica a dues formes de nacionalisme contraposades. Això sí, successivament; tot cometent, doncs, una de les incorreccions que Sòcrates retreia als sofistes: «dir el mateix sobre coses diferents», o sigui, aprofitant-se fal·laçment de l'abstracció conceptual.

I, no obstant això, deficiències teòriques com l'anterior no són la causa, sinó, si per cas, l'efecte, de la seva ambigüïtat pràctica. Però tant se val; al meu parer, es tracta d'una qüestió bastant més complexa. Posar en un mateix paner Agustí i Marx es pot veure com un dels molts signes delators de l'extravagància orsiana⁴; ara, altres intel·lectuals europeus de prestigi establien en aquell moment vincles no menys estranys i perillosos. A l'Europa d'entreguerres, la crisi de la democràcia formal va dur alguns dels seus pensadors més intel·ligents a trontollar entre les idees històricament conservadores i les revolucionàries, fins a acabar col·laborant amb el feixisme, que es presentava com una nova opció del tot diferent a les clàssiques, aparentment obsoletes. En fi, si res abocava el pensament orsià a aquesta opció política, va ser justament la no-adscripció a cap ideari concret del passat, és a dir, la seva «heterodòxia». I, com que resultava impos-

3. *Nuevo Glosario*, vol. III (1934-43), Madrid: Aguilar, 1949; p. 386.

4. *La Ciencia de la Cultura*, Madrid: Rialp, 1964; p. 32.

sible partir de zero, d'aquí venia la tendència a una certa «alquímia» intel·lectual. En això Ors va tenir, com acabo de dir, uns quants companys de viatge, i de renom internacional. Tanmateix, aquesta relació (entre una certa indefinició teòrica i una forma ben determinada, en canvi, de radicalisme polític) era *conjuntural*. No vull dir «casual», sinó producte d'una doble conjuntura. Primera, la del moment històric i, segona, la característica de les mateixes teories, afectades intrínsecament d'una inconsistència que, en una època com la nostra, prou desenganyada dels *sistemes*, ja ningú no gosaria assenyalar per tal de desqualificar una obra —almenys, així ho espero.

Fa deu anys, vaig publicar un llibre, originàriament la meua tesi doctoral, amb la intenció de demostrar fins on poguéssim que el pensament orsià gaudia d'un perfil de sobres reconeixedor i d'un potencial explicatiu de la nostra contemporaneïtat no gens menyspreable⁵. Per això no voldria ara insistir-hi més de l'aconsellable per emmarcar tot just aquesta exposició, en la qual, ben altrament, donaré la meua visió particular d'alguns dels punts febles que es retreuen a Ors quasi sempre a l'engròs, però sense precisar-los. Un de prou significatiu, perquè és de base, toca l'anomenada *ciència de la cultura*, considerada per ell com una de les seves aportacions originals al discurs filosòfic —junt amb la «teoria de la personalitat» o de la *vida angèlica*. Totes dues, les va desenvolupar a l'exili madrileny, però ja n'hi ha indicis a l'etapa noucentista; millor dit, no solament indicis, sinó també l'exigència d'aprofundir-hi, atès l'ideari politicocultural que defensava a casa nostra. L'any 1936, la figura de l'àngel li servia com a element estructurador del pròleg al volum XXIII de les *Obres completes* de Maragall, el títol del qual —«Signe de Joan Maragall en la Història de la Cultura»— al·ludia endemés a la doctrina de les «constants culturals», tal com ho explica en el text: «Classicisme, barroquisme: maneres tan antigues com l'aparició de l'esperit en el món i renovellades alternativament a cada una de les seves epifanies. Més que maneres, tradicions: més que “estils” o repertoris de formes, *eons* o constants de Cultura»⁶.

Ors oposava la seva ciència de la cultura a la «filosofia de la història», bo i titllant aquesta última de coneixement inferior, mancat d'objectivitat científica. No hi pot haver una ciència de l'esdevenir com a tal, perquè l'*esdeveniment* defuig qualsevol legalitat —però no necessàriament tota mena de *constància*. Vet aquí, doncs, que, segons Ors, a la història es donen repeticions; la qual cosa no vol dir que la història es repeteix, sinó que hi apareixen recurrentment unes formes, els *eons*, que, essent incanviants i, per tant, «eterns», duen tan-

5. M. RIUS, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*, Barcelona: Curial, 1991.

6. «Signe de Joan Maragall en la Història de la Cultura», en J. MARAGALL, *Obra completa en català*, vol. XXIII, Barcelona: Selecta, 1960, p. 1257.

mateix una existència històrica. Ara bé, ni s'hi esgoten—ja que sobreviuen a tots els canvis— ni l'esgoten —ja que no tot el que és històric assolix rang cultural. En altres termes, *la cultura és selectiva*.

Fins aquí, ens convenci o no, l'argumentació s'aguanta. El problema sorgeix quan Ors mira de caracteritzar els eons, i ens presenta com un avantatge el fet que els puguem atribuir un estatut ontològic doble:

«Dejemos, por un instante, de tocar la cuestión de fondo acerca de la realidad de los universales. Personalmente, yo no tengo empacho en anunciar, y en anunciar desde ahora, mi posición afirmativa, mi actitud de idealismo, es decir —otra vez— de realismo, de tradición probablemente platónica, agustiniana y hegeliana. Mas, lo repito, ahora quiero dejar eso aparte. Eso aparte, ciñéndonos a la cuestión metodológica, conviene proclamar que la elevación de la Historia a ciencia [...] no está[n] en manera vinculada[s] a idealismo y puede[n] producirse por igual dentro del criterio idealista que dentro del criterio nominalista o crítico más estricto. Las “constantes” históricas, en que se basa aquella organización, serán, sin duda, diferentemente interpretadas en cada caso: en uno, como entidades; en otro, como centros o nudos de relaciones»⁷.

Dit això, tot i haver-se adherit al platonisme, s'esplaia a detallar la novetat de l'alternativa, que consisteix a descobrir relacions «sistèmiques» entre els objectes empírics més aparentment allunyats i diversos:

«¿Qué es un sistema, en anatomía? Un sistema es una síntesis que reúne elementos separados, a veces distantes en el espacio; y disocia, en cambio, elementos próximos, vecinos y hasta contiguos [...] Ahora, traslademos al orden del tiempo, lo cumplido por el progreso de la anatomía en el orden del espacio. Esa transformación de métodos, realizada por la anatomía ayer, ¿no cabe esperar que la historia la cumpla también, en el inmediato mañana?»⁸.

Sens dubte, aquesta mena d'arguments són els que han empès alguns intèrprets a veure-hi un parentiu teòric amb l'estructuralisme⁹. Però nosaltres, a hores d'ara, ja tenim prou clar que la «metafísica de la presència», d'arrel platònica, no es conjumina fàcilment, ni amb la historicitat de l'existència, ni amb la des-*substantivitat* característica de la mateixa estructura sistèmica —per cert, totes dues oposades crí-

7. *La Ciencia de la Cultura*, p. 34.

8. *Ibid.*, p. 34.

9. HORST HINA, «Eugenio d'Ors, precursor del estructuralisme», *Cuadernos del Sur*, 11, Valladolid, 1970. Val a dir que el passatge citat ens recorda l'estudi de Michel Foucault sobre l'evolució de la «mirada clínica» (*El naixement de la clínica*). D'altra banda, Ors defineix el «principi de funció exigida» —constitutiú, junt amb el «principi de participació» del seu *Novissimum Organum*— prenent com a model el concepte de funció matemàtica (*El secreto de la Filosofía*, Madrid: Tecnos, 1998; pp. 303 i ss.).

ticament al platonisme. Sigui com sigui, deixant de banda si resulta factible, o potser desitjable i tot, superar aquest enfrontament, el cas és que Ors no sembla fer-se'n problema, i tira endavant la proposta ajudant-se amb un concepte carregat, expressament, de reminiscències bíbliques: la *parousía*.

En un text acabat d'imprimir, segons que s'indica en la corresponent separata, el mateix dia en què pronunciava la lliçó inaugural de la *Càtedra de Ciència de la Cultura*, l'autor assenyala l'origen grec del mot *parousía*¹⁰; centrant-se, però, en l'ús que en feien els cristians per referir-se a les aparicions de Jesús als seus deixebles després de mort. I és també Jesús el model d'*eó* que esmenta en atribuir l'ascendència d'aquest concepte fonamental de la seva «nova ciència» a les escoles alexandrines cristianitzades. Ho escriu amb rotunditat: «Un eón es una idea que tiene una biografía»¹¹. Així, doncs, com Jesucrist als apòstols, també els eons se'ns apareixen sense que hi compti gens el temps transcorregut, en «una simultaneidad entre la presencia y la ausencia»¹². De la mateixa manera que trobem a faltar l'amic absent, i això ja constitueix una forma de presència; igual com, quan és present, no el sentiríem prou vivament si l'experiència no anés acompanyada de la imatge que en teníem durant la seva absència –així també, els eons hi són encara que no hi siguin. Perquè llur presència no es confon amb el present temporal. A més, l'absència no els llança a un món transcendent, sinó que s'esdevé només, com a superació de l'enyorança, mentre són presents –altrament, no distingiríem la *cultura* dels fenòmens empírics en general, és a dir, dels només «històrics» o «anecdòtics». Ni l'amic-amat, d'una persona qualsevol.

Els eons sempre han de *retornar* malgrat que no vénen d'enlloc –necessàriament *sense moure's*– perquè posseeixen una manera de ser indestriable del no-ser. Es tracta d'un no-ser benigne, orientat a realçar allò que és¹³. Ors se les compon per anar a parar a la *intersubjectivitat* pròpia de la cultura: «El ido no se ha ido del todo. Está ahí: podemos pensar con él; que es una realidad muy distinta a la de pensar en él. Podríamos dialogar, vivencia conmovedora y suma». A la fi, la cultu-

10. El 17 d'abril de 1953, un any abans de la seva mort, en què es va crear especialment per a ell aquesta càtedra honorífica a la Universitat, a la qual mai no havia pogut accedir. Era, evidentment, massa tard.

11. *La Ciencia de la Cultura*, p. 39. Així al·ludeix a la relació entre les constants culturals i la doctrina de la personalitat o de la vida angèlica. (*Introducción a la vida angélica*, Madrid: Tecnos, 1987.)

12. *La parusia*, Madrid: Ediciones del Colegio Mayor Nebrija, Universidad de Madrid, 1953, (sense paginació).

13. En aquest punt, es trencaria el paral·lelisme amb l'amistat, perquè trobar a faltar l'amic és una forma de presència dolorosa; en canvi, la cultura només la pot trobar a faltar qui ja la posseeix –i això no es pot dir en passat («qui l'ha posseïda»). Llevat, és clar, que s'equipari amistat amb diàleg cultural, com veiem que fa Ors tot seguit.

ra compleix de debò el paper que la saviesa popular reserva equivocadament als «apareguts», en la tràgica lluita humana contra la mort: «¿Se quiere algo más popular que aquella versión bastarda de la parusia, que son los relatos de aparecidos? La mente del hombre repugna, instintiva, fundamental, variamente, a su entronque demasiado rígido, entre la muerte y la nada»¹⁴.

Amb tot, convé adonar-se que allò que distingeix l'amic estimat de qualsevol altre no és cap sentiment (sinó, més aviat, una absència). Malgrat les seves apel·lacions a la doctrina agustiniana, Ors separa el coneixement de l'amor. No podem emetre judicis de valor —ni sentimentals ni morals— sobre la Cultura, perquè s'escau a l'inrevés: ella és qui n'ha de posar les condicions. En aquest aspecte, el recurs a l'absolutesa teològica per damunt de la moral, Ors segueix la petja d'un autor que admirava, i que cita tot just començat el pròleg a les obres de Maragall. Em refereixo a Carl Schmitt, el qual, al llarg de la seva vida, publicà dos llibres sota el títol explícit de «Teologia política». D'altra banda, la influència del seu *Catolicisme i forma política* sembla prou evident en la filosofia orsiana¹⁵. Com el mateix nom indica, s'hi dona una gran importància al concepte de «forma»; en general, Schmitt, tot i que era jurista, va demostrar sempre una vena literària. Quant a Ors, no cal dir que el seu pensament està amarat d'esteticisme. Gairebé es podria entendre que estableix lligams entre teologia i estètica deixant en un segon terme la moral¹⁶. Així doncs, del cristianisme tria sobretot el catolicisme, pel seu caràcter *ecumènic*, estretament relacionat amb l'Església com a *institució*. Una vegada més, val a dir que no és ben bé el mateix defensar aquesta idea, com Schmitt, a Alemanya, on el catolicisme té un abast minoritari, que a l'Estat espanyol, caracteritzat durant la dictadura franquista pel seu «nacionalcatolicisme». Però, l'any 1936, data del pròleg citat, Ors ja n'estava segur, pel que fa a les seves pròpies diferències amb Maragall respecte a la funció filosòfica del cristianisme. Ho escrivia així: «Mentre que l'un, agustinianament, professava l'objectivitat del mal i del pecat, l'altre, pela-

14. *Ibid.* Desde la perspectiva de la «biografía», és a dir, de la personalitat o «àngel», la mencionada simultaneïtat de presència i absència està relacionada amb la memòria, i amb l'inconscient de la psicoanàlisi. No cal dir que el plantejament orsià desemboca en l'extrem oposat al de les filosofies actuals que hi podrien mantenir una certa afinitat, almenys en això que acabo d'exposar —si fos possible prescindir del llenguatge utilitzat per Ors. Més endavant m'hi tornaré a referir, especialment a Derrida.

15. Tot i que la traducció castellana publicada l'any 2000 es presenta com la primera, sembla que el text no era completament desconegut a Espanya. En qualsevol cas, Ors el deuria llegir en una altra llengua.

16. Aquest lligam, d'altra banda, ja l'havia establert Kierkegaard, si bé des del protestantisme. Ho remarca un autor contemporani que se situa, ell mateix, ben lluny de qualsevol religiositat. Em refereixo a Adorno, el qual, en el pol oposat a les idees polítiques d'Eugeni d'Ors, no obstant això, creu també que les obres d'art són *epifànies* secularitzades.

gianament, obria els braços en l'amplitud no discriminadora d'una espècie de redempció difusa. L'un articulava teologia, allà on l'altre només volia entendre d'amor. El dogmàtic s'oposava així al místic; el clàssic, al romàntic; a l'emoció, la litúrgia; al fervor, la disciplina; a la sinceritat, la veritat; a l'estètica, ètica i metafísica de la Natura, l'estètica, ètica i metafísica de la Raó; a l'imperi de Pan –representem-ho míticament– l'imperi del Logos. Un geòmetra, així, lluitava amb un pànida»¹⁷.

Evidentment, assumir el «dogma» agustiniana de l'objectivitat del mal i menystenir alhora la doctrina de l'amor no sembla gaire «teològic». Al capdavant, allò que d'Agustí sedueix el nostre autor és, més aviat, el maniqueisme anterior a la conversió. Així es desprèn amb contundència d'un article publicat el 1939, el títol del qual dona nom a aquesta meva exposició d'avui: «El pecado en el mundo físico». Escrit, segons que diu, estant al front, o sigui a Burgos, el text s'enceta novament amb la contraposició entre el pensament d'Agustí (rebutjant explícitament, però, la lectura que en va fer el protestantisme) i el seu adversari Pelagi o (dins de «l'ortodòxia», precisa) Sant Francesc. La figura d'aquest últim ens retorna al Pròleg, on havia constatat reiteradament el «franciscanisme intel·lectual» de Maragall: «Per què, Padrí [...] no has romàs tothora en fidelitat i constància devers els teus, els veritablement teus: devers sant Francesc, al qual retiraves de físic, tal com el d'ell, caprinament barbat, “magristó i de poca ufana”, ens és donat per la iconografia i per Mossèn Cinto?»¹⁸.

Contra el tarannà de Francesc, l'article suara citat afirma que hi ha molta maldat en la natura, encara que Ors pretén enfocar-ho, no pas des de la perspectiva moral, sinó, segons ell, de la «científica». A la natura, doncs, i més concretament a les seves lleis, acabarà atribuint el «pecat», aleshores encarnat en la guerra que l'ha empès a buscar-ne una explicació. Aquesta idea de la «caiguda» aplicada a la natura ja venia d'un opuscle publicat el 1911, «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers», en el bonic començament del qual ressonen ecos nietzschians¹⁹: «Fa vintisis sigles que un filòsof, com medités llargament de geometria sota l'aire clar de la Magna Grecia, va trobar alguna cosa destinada a canviar de socarrel les condicions del pensament humà. Inventà un teorema que's demostrava per l'absurde». Unes planes més endavant es refereix a la «guerra civil»,

17. «Signe de Joan Maragall en la Història de la Cultura», p. 1255. Aquest gust per la Litúrgia, com a forma institucionalitzada i civilment educadora, ja el celebrava des dels seus principis noucentistes. A Itàlia, un conegut representant de la doctrina era Romano Guardini. Ors va anar, doncs, a triar els seus companys al dos Estats bressol del totalitarisme occidental.

18. *Ibid.*, p. 1261. En canvi –ha dit abans– Maragall va tirar cap a Nietzsche i Goethe, «clàssics del bon esguard», i com a tals, d'una altra fusta que la seva.

19. F. NIETZSCHE, *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*.

que afecta, en aquest cas, l'estudi de la naturalesa; no res més senzill, per tant, que explicar després la guerra de debò, quan l'ocasió es presenta, escorcollant-ne els orígens naturals. No res de més senzill ni més dubtós des del punt de vista de la solidesa conceptual²⁰.

Tanmateix, que ja en la natura hi hagi lluita (com veurem de seguida en comentar l'article) no significa que la cultura la imiti ni en depengui necessàriament, ans al contrari. La guerra estatal és un *eó*, una constant cultural. Ors ni tan sols la inclou entre els «purs»; la considera un *eó* «mixt», és a dir, d'aquells que no van lligats a la humanitat en si, perquè aquesta podria sobreviure a llur desaparició. Aquí l'ambigüitat orsiana ens torna a recordar Schmitt, el qual, en relació amb la seva definició del que és «polític», tampoc no gosa donar cap raó *de principi* contra la possibilitat que, en el futur, la humanitat ja no organitzi la seva convivència a partir de les «categories» amic/enemic. Per la seva banda, Ors sentència repetidament: «Convé que hi hagi heretges, i que les guerres sien». Pontifica amb la tranquil·litat d'algú criat en l'esperit «l·latí» per comptes del «germànic», dins l'*eó* «clàssic» per comptes del «barroc». Altrament dit, potser el bon ull per a les formes que ell atribuïa a Nietzsche no era l'únic que Schmitt n'havia heretat, sinó també una metafísica de la *voluntat de poder*²¹. En canvi, l'«home clàssic» (contra la interpretació del kantisme duta a terme per Schopenhauer) doblega sempre la Voluntat a la Representació, «perquè, si tota l'empenta de la voluntat i tota la força de la música tendeixen a la comunió, tota la tècnica de la representació i tot el desdoblament de la ciència condueixen a l'exorcisme» –Xènius ja en parlava així anys enrere, a Catalunya, en distanciar-se de qui havia anomenat el seu Padri²².

Això no obstant, ni un esperit «ecumènic», com el seu, pot rebutjar la comunió encara que no hi confii plenament, ni la ciència ho seria si prescindís de tot allò que aparentment la contradia. No endebades hem vist Ors reivindicar la filosofia de la història de Hegel com un dels seus antecessors. Així doncs, n'assumeix la *dialèctica*; ara entre entitats ideals que es neguen mútuament, a saber, els eons o constants de cultura. De les més destacades, classicisme i barroquisme sostenen una pugna interminable, on no intervé la força bruta, sinó la de l'intel·lecte. Hi lluiten «Idees-força», i no podrien deixar de fer-ho perquè només lluitant entre elles assoleix cadascuna el *limit*

20. Per contra val a dir que, en les gloses sobre la primera guerra europea, s'havia abstingut de sobrepassar el plànol estrictament cultural. Si la considerava una «guerra civil», això no era (o almenys no ho remarcava) per cap raó metafísica de tall naturalista, sinó perquè s'esdevenia entre dos principis pertanyents a la Cultura: l'Autoritat i la Llibertat. (*Lletres a Tina, Obres Completes*, vol. VII, Barcelona: Quaderns Crema, 1993.)

21. I segurament també, per via política, el culte rousseauinià a l'«expressió» –que és un dels cavalls de batalla emprats per Ors contra Maragall, com veurem després.

22. *Ibid.*, p. 1257.

que li permet sobreviure amb tota la seva singularitat, en lloc de perdre's en l'«èxtasi místic». En altres termes, cada contendent es *defineix* en la mesura que exclou l'altre —sense anorrear-lo ni assimilar-lo, ans mantenint-lo i mantenint-se alhora a ratlla.

Obviament, aquesta mena de dialèctica no coincideix amb la hegeliana, ja que en defuig l'absolutesa d'una totalitat on la lluita acabaria en reconciliació. D'una banda, Ors advoca per la «diferència» (la cultura és selectiva), mentre que Hegel es decanta cap a l'assimilació de l'adversari. De l'altra, però, el dualisme que ell defensa està ben lluny de la fe en la redempció que duia Maragall a escoltar totes les veus i justificar-les, si més no en allò que poguessin contenir d'afirmació vital. Aleshores, hegelianament partidari de la raó enfront del sentiment, i de l'esperit enfront de la natura, a Ors no li queda cap més solució que demanar-se «qui mana» —una pregunta certament paradoxal per a algú que posa la voluntat sota la representació: «Poc abans, el pànida havia fet, per a una publicació del geòmetra [el volum II del *Glosari*], un pròleg... Miracle de bondat! La pugna entre les dues concepcions del món, tants cops enfrontades, hi és conduïda en símil, a la retirada d'un fill, bé del pare, bé de la mare. I, naturalment, de mare tant en cal com de pare. Però el que a la bondat escapava és com el problema no rau aquí en l'exclusió, però en la jerarquia; que, entre mare i pare, tots dos indispensables, el quid està a saber qui manarà»²³.

Es tracta, tal com ho plantejava igualment Schmitt, d'una qüestió d'«autoritat». Ors ho té més difícil, ja que nega a la voluntat l'última paraula. Però, com fa sovint, s'empara amb el llenguatge. Etimològicament, assegura, autoritat ve d'Autor; i aquest és l'individu que es «defineix» a través de l'Obra-ben-feta. Ell n'esdevé el «pare»; l'obra, la seva filla: «El just, el qui braument ha lluitat, no sucumbeix. A les primeres lluïssors de l'alba nova, veu avançar pel pont una forma bellíssima que li somriu, plena de dolçor i amistat. És una alada jove-neta com de quinze anys, vestida de llum. —¿Qui ets tu, li demana el torbat viatger, qui ets qui així arribes fins a mí, com un presagi de salvació i de victòria? —Ella li respon: Sóc la teva filla, sóc la teva obra. ¿No em coneixes? Sóc la teva pròpia vida. Sóc el teu pur pensament, el teu pur llenguatge, la teva activitat pura i santa. Jo era bella. Tu m'has fet molt bella. Heus ací perquè enlluerno talment, glorificada davant Ormuç... Sóc la llei, la llei que vas fer tu mateix. L'exacta expressió de les teves belles obres»²⁴.

23. *Ibid.*, p. 1257.

24. «L'alerta de Castelló d'Empúries», Barcelona: Publicacions Empordà, 1923, p. 19. Aquest era també el tema de la novel·la *Gualba, la de mil veus*, publicada el 1915 (Barcelona: Edicions 62, 1980), Cf. M. Rius, *La filosofia d'Eugeni d'Ors*, pp. 294 i ss.

II

Els intèrprets no es posen d'acord sobre si Carl Schmitt considerava el *decisionisme* la pedra de toc de la política o bé, per contra, era bàsicament un teòric de l'Ordre. En canvi, sí que està molt clar, perquè ell es va escarrassar a deixar-ho, el rebuig a la moralització de la política, al seu entendre practicada pel liberalisme en general i, més concretament, arran del Pacte de Versalles contra Alemanya. Quant a la filosofia orsiana, pel que acabem de dir, es troba en una situació semblant. L'article que em proposo de comentar ara, «El pecado en el mundo físico», neix com a intent d'explicar-se «la presencia infame del mal en el mundo» –talment ho escriu Ors observant la guerra del 36. La resposta no es fa esperar, perquè, com he dit, ja l'havia enllestida molt abans, en els seus anys de mestratge a Catalunya. Prossegueix, doncs: «Confesamos que la [experiencia] de la guerra figura entre las más aptas para mostrarnos una naturaleza implicada sin remedio en la catástrofe del pecado original»²⁵. Tot seguit aclareix que no entén el pecat, o no l'entén només com una categoria moral. Hi veu, més aviat, una catàstrofe ecològica (dient-ho amb uns mots que segurament preferiria als que ell feia servir: «mutació brusca»).

I és que, quan parlem de moralitat, el mal consisteix en una privació de bé; al capdavant, en un «defecte» propi de les criatures finites com nosaltres. Sens dubte, Ors recull el tarannà grec en presentar el mal moral amb una entitat relativa. Ara, si això és veritat de la moral, en canvi el fet que els éssers agraciats amb el bé de viure estiguem ineluctablement amenaçats de mort, tanmateix, no resta gens de perfecció a la vida. Cal pensar, per tant, que hi ha una substantivitat del mal, pròpia –i sobrevinguda, com a externa, al bé. Al llarg de l'article, Ors sembla dubtar sobre la culpabilitat de la raça humana en aquest afer. Per a ell, som alhora «víctimes i còmplices», però afirma també que la noció de responsabilitat és «adventícia»²⁶. Tot i defensar amb Hegel l'espiritualització de la natura per mediació humana –d'aquí vindria la nostra «complicitat»–, el concepte orsià d'*història* té un sentit i un valor molt diferents del hegelianisme.

Com abans hem dit, per a Ors, la categoria històrica central és l'esdeveniment, que escapa a la racionalització, ja que no s'esgota en les relacions mantingudes amb el seu voltant, de la mateixa manera que l'estudi de les òrbites planetàries mai no ens explicarà per què no

25. «El pecado en el mundo físico», *Las Ciencias*, IV, núm. 4, Madrid, 1939, p. 2. És la versió castellana del text publicat a F. MAURIAC *et al.*, *L'Homme et le Péché*, París, 1938; que està reproduït a *Els Marges*, núm. 22-23, Barcelona, 1981; pp. 102-108.

26. «La nota de responsabilidad [...] no ha de parecer indispensable, desde el momento en que hablamos corrientemente de la herencia del pecado o de la necesidad de llevarlo por el bautismo o el exorcismo.» (*Ibid.*, p. 2).

hi ha més o menys planetes que els existents²⁷. Doncs bé, el mal és d'aquesta mena, quelcom que esdevingué al món a tots els nivells. L'article el denuncia primer en el llenguatge, com a esmicolament i dispersió d'una llengua originària, la «protoglossa», que ens haurien revelat els àngels²⁸. El segon nivell és el biològic, perquè la vida esdevé històrica d'ençà que desemboca en la mort: «*Arbol de la Muerte, justamente por ser árbol de Vida*. Toda historia se destina esencialmente a la nada»²⁹. Pel que fa a això últim, Ors es mostra més pessimista que en el seu article anterior, «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers», on admetia que la teoria de l'evolució, mitjançant la idea que els organismes vius introdueixen una complexitat creixent dins l'univers, modulava, tot i que no neutralitzava, el descobriment de l'entropia en els sistemes físics. Aquí, ben al contrari, desmunta qualsevol intent en aquest sentit, posant òbviament en perill la seva pròpia concepció de la Cultura, per molt que, contra l'eternitat de les idees, res no hi pugui el pas del temps: «La amenaza de la nada oscurece en el saber esta luz impasible, que podría esperarse resultante de la aplicación de la mecánica cartesiana a las ciencias de la vida. Quien no ha soñado sino en estudiar ecuaciones, ha visto de pronto abrirse en el fondo de estas cuestiones el abismo del espanto»³⁰.

La successió temporal no afecta la cultura perquè la seva eternitat consisteix a ser «reversible»³¹. I els físics s'havien adonat, precisament, que l'objecte de la racionalitat científica acusa un tret paradoxal per a si mateixa: la *irreversibilitat* —concretament sota la forma d'entropia. El reversible s'ha ficat l'irreversible a casa seva; la raó conté una bona dosi d'irracionalitat. En aquest aspecte, jo mateixa he abonat, en començar, la tesi orsiana: caracteritzant les teories filosòfiques contemporànies, i la seva en particular, com a intrínsecament «conjunturals» —com a esdeveniments, al capdavant. Però no voldria perdre de vista que l'article va adreçat a entendre la guerra. I vet aquí que la física donava al nostre autor un model de «guerra civil», ja des dels temps del Glosari. L'origen de tot plegat es troba en el «moviment»; per això Zenó li va negar la condició racional: «El primer movimiento que el mundo vió nacer rompía ya el primer equilibrio del mundo. Si, desde el punto de vista del conocimiento, todo movimiento es irracio-

27. La seva referència en aquest cas és un autor que li agradava citar: Antoine Cournot.

28. *La Ciencia de la Cultura*, pp. 96 i ss. Aquesta intervenció dels àngels ens sembla ara un estirabot. Però la idea d'un llenguatge primer amb connotacions teològiques també la defensava un autor tan allunyat políticament del nostre com Walter Benjamin.

29. «El pecado en el mundo físico», p. 6.

30. *Ibid.*, p. 6.

31. Les idees són tothora recuperables, encara que el pensament *subjectiu*, a causa de la seva pròpia temporalitat, les hagi deixades momentàniament enrere.

nal, desde el punto de vista de los valores, todo movimiento es infame»³².

La maldat del moviment està en el fet que indueix una *degradació*. Les transformacions entre l'energia calòrica i la mecànica no es realitzen sense pèrdues quantitatives, que Ors interpreta com a *pèrdues de valor*: en l'article de 1911, ho havia justificat de la manera següent: «Prescindint ara de si hi ha alguna cosa de físich en la ètica, debem desde aquest moment acceptar que hi ha alguna cosa d'ètich en la física. Si's donen fenòmens irreversibles, si no totes les formes d'energia son intercambiables, es que no totes tenen el mateix preu»³³. Partint del concepte de valor com a relació, defuig un judici massa dràstic («moral» *stricto sensu*) sobre el *sentit* de l'univers. Això no obstant, com que aquesta «relació» s'ha convertit en irreversible havent-hi introduït la perspectiva temporal, la neutralitat de l'estructura³⁴ cedeix davant la resurrecció de la *substancialitat* —que ara ho serà del Mal. En l'article de 1939, les lleis de la termodinàmica atribueixen «no solamente un sentido al funcionamiento del universo, sino un sentido que conduce a la muerte»³⁵.

En el fons, hi està en joc l'*Ordre*. El descobriment científic de l'entropia ens alerta, sobretot, de la desorganització progressiva dels sistemes físics, com a pèrdua de complexitat que, a l'extrem, restableix l'equilibri —si bé ara aquest equilibri és el de la mort. Sense saber-ho encara, ja Kant ironitzava que la pau dels cementiris estrafeia caricaturescament la d'una humanitat alliberada per sempre de les guerres³⁶. Però Ors veu en el desordre alguna cosa més que la conseqüència obligada del desgast intern. La falta completa d'ordenació, el caos o l'amorf (en què cau l'individu quan mor), es deriva d'allò que en podríem dir un «contra-ordre», perquè posseeix una substancialitat pròpia. De fet, el desordre —segons la teoria física exposada— equival a la pèrdua d'energia. El contra-ordre, en canvi, té alguna mena d'«autoritat»; per descomptat, dolenta, en el sentit que està vagament relacionada amb el «qui mana», però no cristal·litza en l'Obra-ben-feta que legitimaria aquella autoritat com a culturalment desitjable. O, dit altrament, no basteix l'única cosa que justificaria l'acció esmerçada a realitzar-la —tot «redimint-nos», amb la seva existència objectiva, del pecat del moviment³⁷.

32. *Ibid.* p. 8. Recordem que Ors va dedicar la seva tesi doctoral de filosofia a les apories de Zenó d'Elea.

33. «Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers», Arxius de l'Institut de Ciències, any I, núm. 1, Barcelona, 1911, pp. 11 i 16.

34. En dic «estructura» perquè voreja el concepte de *valor* lingüístic proposat per Saussure.

35. «El pecado en el mundo físico», p. 9.

36. I. KANT, *Cap a la pau perpètua* (Introducció).

37. Vet aquí la diferència entre l'esperit «llatí» i el «germànic», abocat aquest últim a l'acció per l'acció, mal que fracassi (*Lletres a Tina*, p. 243). En canvi, el «llatí» defuig les filosofies de l'«esdevenir», i per tant el «dinamisme» de la història en què els alemanys excel·leixen; enfront del *werden*, hi posa el *machen*, o sigui el «fer» —una Obra.

Així és com Ors perverteix la teoria bergsoniana sobre l'aprehensió subjectiva de l'ordre. Sovint –diu Bergson– ens pensem que hi ha desordre allà on hi ha un ordre «diferent» d'aquell que esperàvem trobar; només la frustració de les nostres expectatives ens porta, doncs, a titllar de desordenada una situació que en si mateixa no ho està. Però el nostre autor, que havia assistit a les classes del filòsof francès sobre l'«evolució creadora» (tal com es desprèn d'un altre passatge, on nega que «*la sola impulsión evolutiva*» pugui produir formes), dissentia de Bergson en moltes coses; per exemple, respecte a la seva actitud durant la guerra del 14. Ell, per la seva banda, recalrava: «Convé que les guerres sien». Davant del que anomena «*beligerancia*» del mal, s'entesta a afirmar que no és ni una manca (com vol el cristianisme, si més no l'ortodox, no pas el seu) ni un simple desordre; ben al contrari, té d'ordre només allò que li cal per destarotar la realitat dins la qual s'infiltra –com si en fos el negatiu: «Consecuencia: siempre que ocurra alguna cosa que no puede ser deshecha, debe atribuirse la causa de este hecho a la introducción de un elemento de azar, análogo al que interviene en el barajar de las cartas... ¡Consecuencia admitida demasiado a la ligera! El elemento introducido podría ser muy diferente al azar. Cabe que se trata de una voluntad mala; o también de consecuencias de un acontecimiento producido un día por una voluntad mala, *es decir*, un pecado»³⁸. A la fi, Ors acaba pressuposant en el desordre/mal alguna cosa semblant a la «intenció».

Afirmacions com l'anterior són més aviat galdoses des del punt de vista teòric; útils potser intuïtivament, però poc respectuoses amb la lògica discursiva. En aquest cas, s'hi entreveu i tot un deix de paranoia, més o menys afectada. Doncs bé, sense rebaixar gens aquestes dues apreciacions, tanmateix, la idea orsiana se'ns torna molt més clara si recordem el motiu de la seva reflexió:

«Los elementos de desorden, en suma, cuya presencia apreciamos en la naturaleza, habrían podido provocar, en relación al orden de la naturaleza, a su plan divino, ya la necesidad de lo que llamaríamos “operaciones de policía”, ya una verdadera “guerra civil”. La primera hipótesis no supone sino la afirmación de la presencia del mal en el mundo, así como para un Estado una declaración análoga quiere decir simplemente que el Estado tiene que habérselas en el interior con bandidos. Pero la confesión de la existencia de una guerra civil se impone cuando el desorden no es ya una merma del orden; cuando se trata de un antiorden, de una fuerza activa, capaz de ganar la partida: entonces es un Estado quien se opone al Estado; es la muerte la que puede ganar la partida en la naturaleza»³⁹.

38. «El pecado en el mundo físico», p. 8.

39. *Ibid.*, p. 7.

Tot seguit, esbossa unes disquisicions sobre l'amenaça que representa per a un Estat l'existència en el seu si de partits comunistes i anarquistes, tots dos mirant de fer-lo desaparèixer. Un atemptat anarquista, afirma, esgarrifa molt més que les lleis de la Unió Soviètica, la qual és esmentada en l'article innominadament, com «*un Estado situado en el extranjero*» que pot donar suport als moviments interns d'altres Estats. Ara, el màxim perill no es troba en els atemptats anarquistes (que, pel que hem dit, constitueixen només una expressió aïllada del desordre), sinó en la «*disposición legislativa bolchevista*» (que indueix l'«antiordre», mitjançant la «intervenció» —*des de fora*, vet aquí el Mal— en els afers interns d'altres Estats).

Quan Xènius proclamava a Catalunya que «les lleis són normes, però també són armes», ho feia enmig de l'optimisme. En aquest article del 39, la mateixa constatació li mereix un judici diferent. Ha extret l'última conseqüència d'aquella teoria física que l'enlluernà de bon començament. Fins que no es va descobrir el segon principi de la termodinàmica, les lleis servien per contrarestar el desordre. Ara sabem que, d'altra banda, també ens obliguen a acceptar-lo. Contra el descobriment pitagòric, l'absurd ha esdevingut real.

No crec que calgui donar més arguments per incloure Ors en el quadre dels pensadors conservadors, o fins i tot reaccionaris. És un d'aquells que enyora «la puresa dels orígens» (almenys s'hi empara). Però, abans d'acabar, voldria remarcar-ne una peculiaritat en aquest punt, atès que té molt a veure amb la seva crítica al pensament de Maragall. Com se sap, la poma de la discòrdia que Ors va triar per enfrontar-se al «Padri» va ser la doctrina maragalliana de la «paraula viva». S'hi refereix a bastament en el pròleg que he anat citant; i l'article aprofundeix en la mateixa direcció ⁴⁰.

Mentre que, històricament, la majoria dels pensadors que han defensat els orígens els entenen com a «naturals», Ors rebutja una tal alternativa, encarnada al seu parer en el culte a l'*expressió*, cara a Maragall; dit altrament, en el romanticisme, que és la «constant» on classifica el modernisme català. Abans l'hem vist col·locar, en els orígens del llenguatge, la «protoglossa»; no res de natural, ans si per cas «sobrenatural», ja que prové dels àngels. I és que, segons ell, *en el principi fou l'Ordre*. No pas l'expressió, sinó la «representació»; no l'exclamació, sinó el concepte. Encara més, en comptes del «vocatiu», el «nominatiu». O no atorgà Déu al primer home la facultat d'anomenar la resta de criatures? Com una forma d'apropiació, val a dir-ho. Però també per tal de contenir el vessament que duu els individus a dissoldre's en el medi —a l'hora de la mort, així com en l'experiència mística, que

40. *Històries de les esparregueres* (Barcelona: Selecta, 1948) són un recull de narracions de l'any 1919, adreçades a replicar l'*Elogi de la paraula*.

ens hi inicia. De predicar aquesta iniciació, acusa Maragall (amb això, dit sia de passada, se'ns fa avinent que, tot i considerar el moviment pecat, Ors no opta pas per la vida contemplativa). Ell assegura que la funció expressiva del llenguatge no ha pogut generar naturalment la funció significativa. Hi ha una distància insalvable entre l'«*esquema definitori*» i el «*derrame expresivo*»; la qual cosa demostra que el pas de l'un a l'altre ha estat un «esdeveniment». Comptat i debatut, la *discontinuitat* caracteritza la raó: entre les coses que el nom separa les unes de les altres, però també entre la mateixa representació (generadora de *figures*) i l'expressió (desconeixedora dels límits). Així doncs, perpetra un atemptat contra el llenguatge, essent com és l'òrgan de la racionalitat, aquell que en posa l'essència en l'expressió. I, de retruc, atempta contra la mateixa vida que pretén defensar, ja que ignora la individualitat com a entitat separada.

Vet aquí que, segons Ors, el procés ha anat al contrari del que s'imaginaven els romàntics. Aquests estaven convençuts que l'expressió era anterior a la representació; s'equivocaven, i Maragall hi persisteix⁴¹. Ara bé, les investigacions lingüístiques —continua el nostre autor— proven que originàriament la humanitat parlava una llengua molt més articulada que les nostres. Cal suposar, per tant, una catàstrofe —un esdeveniment— que les va desarticlar, en ser arrossegades pel corrent expressiu. Ho testimonien les restes d'aquella articulació que apareixen aquí i allà, en estat fragmentari, com una mena de *ruïnes*⁴². Tal vegada com a jeroglífics que ens han arribat un cop perdut el codi per desxifrar-los. Ho dic així, evidentment, per acostar Ors a la nostra contemporaneïtat, o almenys a un sector de pensadors que atorguen molta rellevància a l'*escriptura*⁴³.

41. És el cas de Rousseau, que Derrida critica a *Sobre gramatologia*. Segons Ors, també els evolucionistes cauen, per altres raons, en aquest mateix parany; la conseqüència és que el llenguatge humà no es distingeix essencialment del de les bèsties, ja que la representació només constitueix, per a ells, un grau de desenvolupament, tan elevat com es vulgui, però de l'expressió animal.

42. Hi ha indicis que el seu antecedent immediat en aquest teoria va ser Karl Bühler. Però també Walter Benjamin parlava de les «ruïnes» que desconsolen l'àngel de la Història.

43. Aquesta imatge del jeroglífic l'he manllevada d'Adorno, que va reprendre la filosofia de Benjamin defensant, sobretot en art, l'obra «fragmentària» (com a expressió de les ruïnes històriques). Segons Adorno, només aquest tipus d'obra ens permet assolir una certa «llambregada de la consciència». A mi, això de la llambregada —no sé què en pensarà Antoni Mora— em fa venir al cap el Maragall d'*Elogi de la poesia*. Els moments autènticament lírics —hi diu Maragall— són ben comptats, ben rars, fins i tot en les obres dels més grans, com Dante. Vénen a ser espurnes que salten de tant en tant, contrariant les intencions que han presidit l'elaboració de l'obra. La *Divina Comèdia*, per exemple, els té a pesar dels objectius que Dante hi perseguia (bàsicament polítics); perquè la Beatriu l'acompanya a tot arreu, i no solament al Cel. Doncs bé, si la filosofia fos un art, aleshores Ors sortiria més afavorit. De totes maneres, pel que acabo de dir sobre Adorno, sembla que la postura orsiana (el tema de les «ruïnes») i la de Maragall (les «espurnes» líriques) no són, al cap i a la fi, tan irreconciliables.

Però no voldria ni trair-lo ni maquillar-lo. De fet, estic repetint el que altres han dit abans que jo sobre la preferència orsiana per l'escriptura contra la «Veu», tenint en compte que l'escriptura és més a prop del dibuix, el qual constituïa, per a ell, la pedra de toc de qualsevol comprensió, inclosa la filosòfica: només s'entén del tot allò que es pot dibuixar. A més, els qui santifiquen la Veu en perjudici de la gramàtica ignoren que aquesta no pot ser res d'imposat de fora, perquè el corrent expressiu no l'hauria admesa, encara que tampoc no la genera —li ve, sens dubte, de la protoglossa que la «caiguda en el pecat» va desballestar. Avui, entre nosaltres, alguns autors manifesten quelcom semblant de l'escriptura; si bé amb la intenció oposada de negar el poder «fonamentador» als seus suposats «orígens»⁴⁴. En un article publicat a *La Vanguardia* la diada de Sant Jordi de 1945, amb el títol d'«Unamuno, Maragall y la palabra», Ors ho formulava així:

«Los dos se extraviaron en un miraje, sobre cuya pista nos pone una frase de Ferrater Mora; aquí se entendía “la palabra” como “Voz”. Lo oratorio arrastraba constantemente al gran ensayista, como lo interjeccional al poeta. La palabra escrita, la palabra definitiva y acostada sobre un papel, la palabra ya inserta en la óptica familiar de las figuras, la palabra equiparable a la razón, la que justifica desde los orígenes aquella sublime expresión del “Logos”, no fue tenida en cuenta por ninguno de los dos... Ahora bien, esta trascendencia de lo externo, de lo provisto de concretos elementos formales va ligada muy estrechamente, según mi entender, al poder configurador de la palabra, al exorcismo que en esta configuración se encierra, contra lo opuesto a la luz, contra la confusión y la vaguedad cobarde, consideradas como otras tantas manifestaciones del mal. En otros términos, la palabra que he querido siempre preconizar es la palabra creadora, la que objetiva lo subjetivo, la que saca del caos un cosmos. La cual palabra nada pierde con escribirse: al contrario.»

Evident també que les teories actuals o semiactuals sobre l'«escriptura» detesten les idees «clares i distintes» i, arraconant la «metafísica de la presència», coquetegen amb la mort més del que Ors hauria desitjat. Això no obstant, potser ell no anava tan desencaminat amb la seva «inversió» de les dues vessants del llenguatge humà. Comptant, és clar, que el nostre present resulti un bon criteri.

44. «Pronto está dicho que las «gramáticas», es decir, que la intelectualización del lenguaje, sigue y no precede al hecho vivo de su producción. Pero si una gramática puede establecerse a posteriori sobre un hablar es porque a priori este hablar ha obedecido a ciertas “leyes”, si no a ciertas “reglas”, es decir, de todos modos, a una manera de gramática. Si el hablar en cuestión no contuviera de antemano una cierta regularidad, ningún principio de regularidad pudiera introducir en él la inteligencia discursiva.» (*La Ciencia de la Cultura*, p. 83) En aquest cas, l'autor actual que s'hi acosta és Derrida (especialment en l'obra citada).

ALEXANDRE GALÍ:
POLÍTICA I PEDAGOGIA

JORDI GALÍ HERRERA

Jo no sé ben bé si el que diré en aquesta exposició correspondrà a les expectatives dels organitzadors i promotors d'aquest ampli projecte. Més aviat penso que no, però no sabria pas enfocar el tema que m'ha estat confiat d'una altra manera que com ho faig.

Essencialment, el que he de dir és que Alexandre Galí, en la seva *Història de les Institucions i del Moviment Cultural a Catalunya 1900-1936* (23 volums, Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1980-1986), ens presenta la política d'aquelles dècades, i principalment la de Prat de la Riba i de la Mancomunitat, com una immensa obra pedagògica. «Política és pedagogia», va escriure Rafael Campalans, gran amic d'Alexandre Galí i cridat com aquest per Prat de la Riba per prendre part en aquesta gegantina obra pedagògica. Es tractava de conduir un país que es despertava, enmig de somnis febrils i infantívols d'exaltació romàntica i d'utopia, vers una maduresa i una normalitat cívica, vers aquell «fer de Catalunya un país normal» que, expressat en frase insuperable per la seva senzillesa, volia en Ferran Soldevila. I això només es podia fer des d'una serena i al mateix temps fèrria voluntat pedagògica. I això ho havien de fer les institucions, especialment les institucions públiques, la feina de les quals era endegar i potenciar les institucions privades, que en aquell moment eren tan potents i plenes de vitalitat i sense les quals, certament, res no haurien pogut fer les institucions públiques. Aquesta fou la feina ingent d'aquelles generacions, Prat de la Riba el primer i probablement el més clarividient.

Ara bé, abans d'intentar assenyalar els camins d'aquesta pedagogia política a través del que diu la *Història de les Institucions*, em sembla indispensable tocar uns punts previs. El primer, situar l'obra d'Alexandre Galí en el moment que fou escrita. En segon lloc, constatar com no ha estat generalment rebuda i intentar escatir-ne el perquè.

Alexandre Galí diu, i més d'una vegada, que va dedicar a aquesta obra els anys 1945-50, en un règim que podem anomenar de «dedica-

ció exclusiva». En el diari del meu germà Salvador, que va morir als 21 anys a conseqüència d'una operació de plàstia l'abril del 1945 després de cinc anys de malaltia, el novembre del 1944 llegim que «al pare li han encomanat de fer una història de l'esforç cultural de Catalunya del 1900 al 1936. Ell té més credencials que ningú pels llocs estratègics que ha ocupat, des d'on havia d'estar en contacte amb tota mena d'esforços culturals variadíssims».

El febrer del 1945 torna a parlar del treball del pare «sobre l'esforç cultural de Catalunya d'aquests últims temps. En buscar-ne les causes, ha trobat que era el catalanisme. I fent la revisió històrica s'ha trobat que el català més que catalanista és europeu o universal. I el fet d'ésser catalanista no és res més que una necessitat d'expansió que busca un punt d'apoi [respecto el lèxic], que Castella no podia donar-li». I encara el març, un mes abans de morir, torna a parlar de l'estudi que fa el seu pare per escatir la «formació històrica del caràcter dels catalans».

L'obra pogué ser realitzada pel mecenatge de la Benèfica Minerva, darrere de la qual hi havia, entre altres, el benemèrit Fèlix Millet i Maristany i Pere Puig i Quintana. No sabem quina relació podia tenir aquest mecenatge amb «30.000 pessetes que el senyor Millet ha dipositat perquè el pare pugui disposar d'elles, en tres anys i al seu gust, fent el treball que vulgui, cosa que demostra que està content de la seva feina» (en els diccionaris Vox d'Editorial Spes-Bibliògraf). Aquesta anotació en el diari del meu germà és de l'any 1943. El que sí que sabem és que Alexandre Galí l'any 1950 va retornar al seu treball de redactor i confeccionador de diccionaris, treball que va mantenir i el va mantenir fins a la seva mort el 1969.

Al voltant d'aquests aclariments que podem anomenar «materials» em penso que cal tenir presents alguns fets. El primer, que en aquelles dates, ningú, que jo sàpiga, va emprendre una anàlisi i un estudi històric de les primeres dècades del segle xx. S'iniciava, sobretot a l'exili, la reflexió sobre el que havia passat durant la guerra i algunes d'aquestes reflexions (parlo de reflexions, no de ditirambes, justificacions ni pamflets polítics) començaven a ser valuoses: citem els «Quaderns de l'Exili», o les reflexions de Claudi Ametlla. Sense oblidar polèmiques que no per aspres deixen de ser importants per a una història seriosa, com la que es produí entre Rovira i Virgili i el doctor Cardó, els dos exiliats, recordem-ho. Però el pare no estudia aquell temps i en parla molt poc i de passada. I jo em penso que els silencis d'Alexandre Galí són tan eloqüents com les seves paraules. Va seguir, i certament sense conèixer-lo, el primer principi que Saint-Exupéry s'imposa a *Pilot de Guerra* quan es planteja «com» s'hi ha de posar per intentar el redreçament de la pàtria després del desastre: «No diré mai mal dels meus».

Algú ha lamentat que Alexandre Galí no allargués la seva obra fins al 1939. Aquest és el segon punt a considerar: el «desastre nacional» va començar el 19 de juliol de 1936 i no el 26 de gener del 1939. La ruptura de continuïtat (àdhuc en aspectes com el del govern, que no va tornar a existir fins al setembre del 1936), és el 19 de juliol, i no únicament perquè uns generalets es varen aixecar contra la República: no voler veure això és falsejar tota la història de Catalunya del segle xx. Homes tan poc sospitosos com Heribert Barrera i Moisès Broggi ho han insinuat, tot i que és «tabú» dir-ho. Un fàcil joc de mans contribueix a aquest «tabú»: un joc de mans que consisteix en la no-distinció entre la ruptura de la continuïtat legal i la legitimitat de les institucions. Que l'única legitimitat era la de la Generalitat és indubtable, i Alexandre Galí no va ser pas dels que varen fer mutis pel fòrum. La seva escola, l'Escola Blanquerna, va obrir fins al 22 de gener de 1939, i ell mateix no va marxar a l'exili fins al 25 de gener al vespre. Però que la continuïtat democràtica de la República i de l'Estatut havia quedat rompuda i amb ella la feina de 36 anys, és indubtable: el govern de setembre de 1936 «no era» un govern elegit a conseqüència d'un procés democràtic d'acord amb la Constitució de la República i l'Estatut de Catalunya. Alexandre Galí veia les dues coses a la vegada: la ruptura i la legitimitat: per fidelitat a les institucions catalanes va mantenir-se ferm fins al moment de l'exili. Per fidelitat a Catalunya i no contribuir al que ell mateix titlla de «saragata» en un cert moment, va mantenir silenci sobre aquells tres anys.

Del que diu el diari del meu germà, i Alexandre Galí corrobora ell mateix, la seva intenció era precedir l'obra d'un estudi sobre com som els catalans. Després dels cinc anys de treball va considerar superflu aquest estudi i va simplement escriure un epíleg de poques pàgines. Aquest epíleg va ser distribuït a algunes persones, entre elles Jaume Vicens i Vives, a qui va certament influir, com pot comprovar qualsevol que conegui una mica bé tant l'epíleg com la *Notícia de Catalunya*. La tesi d'Alexandre Galí en aquest epíleg és plenament comprensible a través d'aquests dos fragments que cito a continuació:

«Diguem-ho d'una vegada, Catalunya, aquest català que no és catalanista està pagant les conseqüències d'un miratge: el miratge d'haver cregut que era catalanista, arrossegat, dins aquest segle, pel que fou d'altra banda gloriosíssim i fecundíssim catalanisme polític. “De tot això en té la culpa la política”, ens va dir poc temps després del nostre retorn de França el director d'una de les empreses de cultura que fa més goig a Catalunya. No cal dir que la frase ens va revoltar i vàrem haver de respondre: “És que fóreu on sou si no hagués estat aquesta política de què blasmeu? És que hauríeu pogut fer aquesta casa orgull de Barcelona i el vostre més gran blasó de glòria?” Però, en el fons, aquell erudit, ni que fos en les coses de la vida prou amatent i pràctic, no feia més que obeir

el sentiment col·lectiu de desfeta, que atribuïa, no sense els seus obscurs motius, la culpa de tot al catalanisme. Fins a tal punt ha arribat la nostra manca d'esma: d'una manera inconcreta sabíem atribuir, i fins ens afanyàvem a atribuir al catalanisme, la culpa de tot, però no el mèrit de tot; no arribàvem a veure que en la situació del 1936, amb una Catalunya restaurada, ennoblida, posseïdora d'un utilatge material i espiritual com no l'havia tingut potser en cap segle de la seva història, hi havia un mèrit i una glòria a atribuir i que aquest mèrit i aquesta glòria corresponien al catalanisme i encara al catalanisme polític: a l'errada, al miratge, acabem-ho de dir tot, del catalanisme polític, a aquell jugar fort de la generació del 1900».

I una mica més endavant:

«I, amb tot, el punt flac d'aquella activíssima fase política de Catalunya fou la manca de correlació entre les obres de qualitat innegablement nacional que es realitzaven seguint la brúixola impecable del gran patrici, i el sentiment col·lectiu de nació que els havia de fer de suport: “El català d'avui —ens deia sagaçment un caríssim amic i altíssim poeta, en retreure-li l'esforç que els homes de la generació de Prat de la Riba vàrem posar a contribució per a realitzar una obra de to nacional— podria ben contestar: Qui us el feia fer! Ningú no us el demanava!”»

Haureu endevinat en aquests dos personatges Agustí Duran i Samper, que fou precisament una de les persones que més informació va proporcionar a Alexandre Galí per a la seva obra, i Carles Riba, amb qui va estrènyer l'amistat sobretot a partir de l'estada del poeta, discretament amagat, al Sanatori de Puigdolena. No es tracta pas, doncs, de dues figures de segona línia.

És molt i molt difícil fer-se càrrec de com era la situació de Catalunya i a Catalunya aquells anys. Citaré encara algunes frases del diari del meu germà:

El març del 1943 diu que «espera el pare» al Sanatori perquè la mare li ha escrit (des d'Osca) que «ja» li ha enviat el salconduit: de Barcelona a Puigdolena, doncs, el pare necessitava un salconduit que no podien fer-li evidentment a Barcelona, on era un indocumentat; però la mare castigada a Osca podia obtenir-li pel seu caràcter de funcionària i gràcies a la general olla existent al país.

El juny del 1943, després d'un comentari sobre el caire més satisfactori que anava prenent la guerra mundial, escriu: «ahir parlàvem amb els senyors Bracons (és a dir, Riba) del moment de perill que hi pot haver per a ells i el pare quan “aquesta gent” es vegin perduts». Uns dies després, no sabent notícies del pare, diu: «què pot haver passat?, l'han detingut?» I encara i per no allargar-me, el març del 1945, un mes abans de morir: «Han assassinat dos falangistes a Madrid. Fins ara passaven fets d'aquests tot sovint i ningú no deia res.

En canvi ara n'han fet gran bombo per poder prendre represàlies. Aquesta gent es veu a les acaballes i vol venjar-se. Tocarà també als catalanistes?». Uns dies després el visita el pare, que «va explicar-me extensament la tesi del seu treball i fa molt bonic. Està previngut dels fets de Madrid, no sé si prou. Sembla que la policia li vigila les cartes. Va escriure a la mare que parlaria amb uns amics d'Eugeni d'Ors, i sembla que la policia l'ha seguit i ha preguntat a la porteria si a casa es feien reunions secretes. Jo m'he cuidat de prevenir la mare [a Oscala], per carta».

La possibilitat d'una explosió brutal i arbitrària de violència amb les venjances irracionals de rancúnies personals i ressentiments coincidint amb el final pròxim de la guerra mundial, era una expectativa plenament present en les consciències més lúcides. És en aquestes circumstàncies i aquest ambient que Alexandre Galí va escriure la seva obra. La va escriure sol i (això és el més important) independent de qualsevol «versió oficial» que pogués influenciar-la. Aquest únic fet l'hauria hagut de convertir en un document més meditat per part dels historiadors posteriors.

En el breu currículum d'entrada a l'Institut d'Estudis Catalans, del 1968, Alexandre Galí recorda la seva acció pedagògica, de consell, de «despatx obert», de col·laboració en la creació i orientació d'un munt d'escoles que m'excuso de citar, a partir sobretot de 1955. Indicaré només que sumen 196 els escrits, editats o policopiats, o guions o apunts de sessions pedagògiques i didàctiques, entre 1955 i 1969. «Però, afegeix tot seguit en el currículum, de 1963 ençà la meua actuació pedagògica més intencionada ha estat la lluita contra la formació de masses, excitant a l'alliberament i l'exaltació de la personalitat, no pas a base d'una llibertat atomitzadora i disgregadora, sinó d'una llibertat creadora i estructuradora que és la que correspon a l'home adult. Alguns elements de la meua campanya han servit de base a les meves darreres publicacions. He procurat donar-los un to que no ha estat comprès i molt menys seguit.»

Jo em penso que la reflexió sobre aquesta concisa i contundent declaració és suficient per comprendre per què Alexandre Galí no ha estat comprès ni molt menys seguit. Aquest programa, que és el de les llums i de l'autèntic liberalisme, la màxima llibertat en el màxim respecte a les normes cíviques, no ha estat precisament la moda ni en els alegrois utòpics de finals dels 60, els 70 i els 80, ni a partir sobretot de la prosperitat dels 90: l'anarquia massificadora i intolerant en nom de la tolerància ha estat la norma de les nostres societats compulsivament reivindicatives, les societats de la queixa i el denigra-ment sistemàtic de tot ordre social, qualificat despectivament de «sistema».

Entre 1960 i 1969, Alexandre Galí va escriure molt. Trobareu en els seus escrits una única al·lusió a la «mierda de catalanes» d'en

Galinsoga a l'església de Sant Ildefons. No en trobareu cap ni dels «fets del Palau» ni de la «caputxinada». Trobareu una pàgina dedicada a en Raimon i en Serrat. Entre altres coses, diu, i no importa de quin dels dos ho diu: «si tots els seus cants de protesta els fes gratuïtament, jo m'hi llevaria el capell... però resulta que en lloc d'esdevenir una protesta, sense donar-se compte es llança, ajuda aquest moviment massiu que ens està arrossegant a tots».

Aquells anys, Alexandre Galí ja sabia que el problema «Franco» era un problema residual, i que les amenaces reals per a Catalunya venien d'altres bandes: de la massificació i de l'anarquia, d'una anarquia que ja no era la de la FAI, sinó la dels rics, dels poderosos, dels artistes i dels intel·lectuals, com pot comprovar qualsevol que llegeixi els seus darrers escrits. Una anarquia instal·lada, en el fons, en el cofoisme d'un bon compte corrent. Hi ha, d'aquesta època, una carta en què explica per què es nega a firmar una carta «contra» l'abat Brasó (començava ja l'era de la reivindicació i la contestació sistemàtica); una altra carta a un jovenet que es deia Jordi Pujol alertant-lo sobre el cofoisme; i una altra, molt més llarga, amb diversos esborranys i que al final va suavitzar, a Miquel Coll i Alentorn, en el mateix sentit.

Voldria deixar clar que no faig una reivindicació del meu pare, o almenys, primàriament no faig això. He donat pistes per establir o reestablir la veritat històrica sobre tres punts: la ruptura de 1936, la resistència dels 40 i primers 50, la valoració real dels 60 i 70. I ho he fet perquè em consta que un, dos, tres, cinc, deu i probablement molts més estudiosos s'han adonat o s'estan adonant, ajudats dels poquíssims que no varen claudicar a utopies fàcils o han sabut sortir-ne noblement, que alguna cosa feia i fa olor de socarrim en les versions «oficials» sobre aquests punts. I la prova d'aquesta esperançadora realitat és que jo sigui avui aquí.

I ara començo: intentaré assenyalar algunes de les línies de la política pedagògica d'aquests primers decennis del segle xx, fonamentant-me bàsicament en l'obra d'Alexandre Galí. Aquesta política pedagògica, com ja he indicat, va poder ser realitzada per la conjunció de dues circumstàncies: la primera, que Vicens Vives hauria anomenat «biològica», la proliferació d'institucions de signe catalanista o netament catalanes, unida a la catalanització d'algunes ja existents. El despertar de Catalunya tenia una potència i una exuberància extraordinàries. Citem, simplement per citar, els centres excursionistes, començant pel degà, el Centre Excursionista de Catalunya; els orfeons, començant per l'Orfeó Català, que heretava tant del moviment popular dels cors de Clavé com d'una musicologia culta de gran qualitat; els ateneus que proliferaven per tot arreu i entre ells l'Ateneu Barcelonès, que podem considerar definitivament guanyat a Catalunya a partir del famós discurs inaugural de curs en català de l'Àngel

Guimerà, el 1896; el moviment de defensa del dret civil català, que arribà a ésser un moviment popular i provocà grans manifestacions; la renovació mèdica autòctona, amb l'Acadèmia-Laboratori de Ciències Mèdiques; els estudis de ciències naturals, amb els seus autodidactes, que es plasmà en una sèrie d'institucions; el moviment literari, que heretava dels Jocs Florals i presentava en aquells moments les tres figures ingents de Verdaguer, Maragall i Guimerà; la febrada tumultuosa del Modernisme, amb l'eclosió d'una sèrie d'arquitectes genials i d'un art d'una gran qualitat.

Tot això i tantes altres coses eren la matèria sobre la qual es podia exercir una acció politicopedagògica que ho aixequés i li donés plena consistència, per tal que Catalunya esdevingués —i repeteixo el mot de Ferran Soldevila— un país normal. Perquè sense aquest segon factor, el catalanisme polític, molt possiblement tot plegat s'hauria apagat en un foc d'encenalls més o menys folklòric, que ens hauria deixat en una situació semblant a la de l'Occitània actual. Calia establir aquell lligam entre les institucions públiques i les institucions privades que constitueix l'entramat de la vida d'un país. I com que d'institucions públiques no n'hi havia, o estaven en mans d'agents del govern de Madrid, la gent de la generació del 1900, simplement, les va assaltar o les va inventar. Aquest és el seu mèrit, un mèrit que cal qualificar d'extraordinari.

El moment més visible de l'inici d'aquesta acció política és l'accessió a la presidència de la Diputació de Barcelona d'Enric Prat de la Riba. Però ja abans s'havien dut a terme iniciatives de gran política pedagògica des d'institucions de menor envergadura. L'any 1902, per iniciativa de tres regidors catalanistes i un republicà, es va proposar i crear per part de l'Ajuntament de Barcelona una Junta de Museus, que havia de perdurar i fer una labor formidable. És un exemple clar del que hem dit abans de la necessària interacció entre les institucions públiques i les privades. En efecte, quatre de les sis «personas peritas» que havien de formar part de la Junta havien d'ésser elegides per uns compromissaris de les següents institucions: Ateneu Barcelonès, Círculo Artístico, Cercle Artístic de Sant Lluç, Societat Literària i Artística de Catalunya, Asociación de Arquitectos, Escola Superior d'Arquitectura, Real Academia de Bellas Artes, Associació Artística i Arqueològica Barcelonesa, Escuela de Bellas Artes (Llotja), Centre Excursionista de Catalunya, Associació d'Arts Gràfiques, Asociación de Joyería y Platería, Real Academia de Ciencias y Centro de Maestros de Obras. És a dir, deu entitats privades i només quatre (dues Escoles especials, Llotja i Arquitectura, i dues Acadèmies) que, més o menys, podien considerar-se públiques (Llotja i l'Escola d'Arquitectura depenien de la Diputació).

Ha estat retret, i amb raó, que aquells homes que varen engegar l'acció política a inicis de segle estaven desconnectats dels moviments

obrers. De totes les institucions que hem citat, potser només els ateneus, i encara no tots, podem considerar que estaven més o menys lligats a les onades de fons que removien les classes obreres. Però el que ja no és tan just és acusar-los de no ser sensibles a una política social.

En primer lloc, cal fer notar que enlloc d'Europa, per aquelles dates, es va produir cap mena d'integració dels moviments obrers amb els moviments polítics oficials. De fet, una bona part d'aquests moviments no volia de cap manera aquesta integració, sinó la revolució i un capgirament total. Podríem fer potser una excepció parcial amb el laborisme anglès, recordant, però, que no varen arribar al govern fins a la tercera dècada del segle. O bé pensar en països molt més cohesionats que el nostre, com els escandinaus o Suïssa.

En segon lloc, cal tenir present que el triomf de Macià i la consecució de l'Estatut no hauria estat possible sense l'acció (i el fracàs polític) d'aquells homes del 1900. Si el gra de blat no mor, no lleva fruit. I també que, d'altra banda, hi hagué, després de la mort de Macià, fortes topades entre l'Esquerra al poder i els moviments obrers.

I, en tercer lloc, l'anàlisi dels fets indica clarament que cal fer algunes distincions. Entre els homes que varen fer aquest prodigiós «salt al buit» de llançar-se a la política a començaments del segle xx, cal distingir dues tendències: una està representada sobretot per Puig i Cadafalch, i amb ell Pijoan i, en general, tots els homes de formació universitària, que creien que la primera feina a fer era aixecar el nivell del país en la cultura superior i que les altres coses ja vindrien després. Però no crec que Prat de la Riba pensés així. De fet, ningú no pot dir què pensava Prat de la Riba ni quins eren els seus plans. Em penso, però, que la persona que més s'ha aproximat al seu pensament profund ha estat precisament Alexandre Galí. En realitat, l'única aproximació vàlida és examinar la seva acció.

Aquesta acció sembla centrar-se en tres direccions. La primera era una no-acció: deixar fer a Puig i Cadafalch en el seu camí per la «cultura superior». En aquesta línia trobaríem la creació de l'Institut d'Estudis Catalans (que Prat pensava al principi com una Comissió molt més modesta), el Consell d'Investigació Pedagògica, després Consell de Pedagogia, l'acció de Puig i Cadafalch en la Junta de Museus abans esmentada i convertida en Junta Mixta Ajuntament-Diputació, com també en la Junta de Ciències Naturals, també convertida ben aviat en Junta Mixta Ajuntament-Diputació, o en la creació dels Seminaris-Laboratori o en els Cursos Monogràfics d'Alts Estudis i Intercanvi. En tota una sèrie ingent d'institucions que podem anomenar d'estudis superiors o d'investigació trobem sempre el nom de Puig i Cadafalch.

La segona direcció és la de normativització de la llengua. No puc pas resseguir els nombrosos meandres d'aquesta tasca ni intentaré

desvelar el pensament, o els canvis de pensament o d'estratègia o estratègies de Prat de la Riba, que repeteixo que ningú no sap ni sabrà mai com varen funcionar. El que roman és un fet decisiu i indiscutible: que l'11 de juny de 1912, un mes després de la creació de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans, la Diputació de Barcelona (és a dir, Prat de la Riba) crea una Càtedra de Gramàtica Catalana i dona la direcció de les Oficines Lexicològiques de la Secció Filològica a Pompeu Fabra, que així pot deixar la seva càtedra a l'Escola d'Enginyers de Bilbao i establir-se a Barcelona. El 1913 es varen aprovar les «Normes», però fou entre 1914 i 1917 que Fabra va poder realitzar la seva acció definitiva, que va culminar amb la publicació del Diccionari Ortogràfic precedit d'una Exposició de l'ortografia catalana segons el sistema de l'Institut d'Estudis Catalans, que és bàsicament l'ortografia que tenim avui. No crec que ningú com Prat de la Riba veiés la importància d'aquesta normativització. És dubtós que algú hagi fet ressaltar més que Alexandre Galí el valor que ha tingut per a Catalunya.

En tercer lloc, la direcció que va prendre la política pedagògica de Prat de la Riba fou l'intent d'aixecar el nivell cívic general del país. Aquesta fou, al meu entendre (continuo seguint Alexandre Galí, però també altres lectures), la més important de totes les seves actuacions. N'assenyalaré els tres moments que em semblen més importants: la Universitat Industrial, el projecte d'Institut d'Educació General i el projecte d'Escoles Locals d'Indústries. El fet que aquests dos projectes darrers no arribessin a bon port els ha fet pràcticament desconeguts, però això no treu cap valor a l'amplitud de la visió politicopedagògica de qui els va concebre.

L'assoliment d'una Escola Industrial per a Barcelona era un vell somni. El primer intent seriós d'obtenir-la data de 1900-1901, per part de Foment del Treball Nacional, intent que va fracassar. El 1902 es creava l'Escola Industrial de Terrassa, promoguda per Alfons Sala, i la de Vilanova, sorgida d'una antiga Escola d'Arts i Oficis. A Barcelona, l'Associació d'Enginyers reobria el tema i elaborava un pla força complet que qualla en un Reial Decret i es crea l'Escola Industrial de Barcelona, amb un Patronat que l'havia de regir amb personalitat jurídica sota l'Alta Inspecció de l'Estat. El Patronat no es crea fins a 1904. El 1906 s'adquireix el conjunt d'edificis de les quatre illes de cases on hi havia hagut la fàbrica Batlló i l'11 de març de 1908 el rei n'inaugura els edificis encara buits. Havien passat 6 anys. Les fotografies de Prat de la Riba acompanyant el rei en ocasió d'aquesta inauguració són de les més conegudes i repetides. El que no es veu en aquestes fotografies, però, és la molt possible enrabiada del nostre patrici. De sobte, les coses canvien. Comencen les compres de maquinària i la Diputació fa un emprèstit al Patronat a canvi d'una part dels terrenys i edificis. I l'any 1914, en una altra operació financera, la

Diputació esdevé pràcticament la propietària del clos de l'antiga fàbrica Batlló. Les institucions establertes en aquest clos (cito només les de caràcter tècnic) foren les següents: 1908, Laboratori General d'Investigacions i Assaigs. 1909, Escola d'Indústries Tèxtils. 1910, Laboratori d'Estudis Superiors de Química. 1913, Escola d'Adoberia; Escola de Blanqueig, Tintoreria, Estampació i Acabats, i Escola Elemental del Treball. Aquesta darrera fou la peça clau de tot el que es feia al recinte, i en el seu moment més dolç fou dirigida per un home realment molt notable, Rafael Campalans. Comptava, el 1923, amb 11 seccions, cursos d'estiu, d'idiomes i secció preparatòria a partir de 12 anys (l'ingrés a l'Escola no podia realitzar-se fins als 14). 1916, Escola de Directors d'Indústries Químiques, Extensió d'Ensenyament Tècnic (Ensenyament per correspondència). 1917, Institut d'Electricitat Aplicada i Escola de Directors d'Indústries Elèctriques (convertida el 1919 en Institut d'Electricitat i Mecànica Aplicades), Escola de Directors d'Indústries Mecàniques. 1923, Laboratori General d'Assaigs i Condicionament.

Prat de la Riba havia emprès l'únic camí que devia creure realment eficient a llarg termini (i no s'equivocava) per desactivar i desbloquejar l'anomenat «problema social». Atès que la Diputació no tenia competències ni en l'ensenyament primari ni en el secundari, va obrir-se camí en l'ensenyament tècnic, que no estava legislat. És interessant saber que no ho fou, en l'àmbit de l'Estat espanyol, fins a la Dictadura de Primo de Rivera i que ho fou precisament per trànsfuges de la Lliga o per imitadors castellans de l'obra que havien vist realitzar a la Universitat Industrial. Es tractava, doncs, de la formació dels obrers i dels fills dels obrers, de donar una estocada a la sòrdida figura de l'aprenent explotat i de formar el que ara anomenem quadres tècnics de grau mitjà, que no altra cosa volia dir l'expressió «directors de...» que trobem repetida en diverses escoles. I es tractava, d'altra banda, de donar solidesa a la nostra indústria, tèxtil, química, metal·lúrgica, elèctrica, de la construcció...

Un dels passatges que resulten realment emotius de l'obra d'Alexandre Galí és l'explicació que fa d'una tarda de treball amb Prat de la Riba, a finals d'abril o primers de maig de 1917, «tots dos sols, en la quietud del Palau... en un propòsit que duia de cap». «El President ja no es sentia bé, tenia fred, el fred de la mort que se li acostava (va morir tres mesos més tard, el primer d'agost)... El propòsit era veure la manera d'exercir una acció educadora general sobre els infants de Catalunya sense aixecar suspicàcies». Es tractava de fer alguna cosa com un ensenyament primari superior, de 12 a 14 anys, sota el nom-tapadora d'Escoles Locals d'Indústria, ja que la Mancomunitat no podia entrar en el camp de l'ensenyament primari ni del secundari. Així es complementaria l'ensenyament primari i es cobriera l'etapa fins als 14 anys, quan ja un alumne podia entrar a l'Escola

del Treball o a d'altres escoles tècniques, o, en el pitjor dels casos, a l'aprenentatge. Explica Alexandre Galí que varen fer el càlcul del que podia costar aquesta empresa aprofitant el magisteri públic i els locals existents en totes les poblacions de Catalunya de més de 3.000 habitants i que «els números deixaven el senyor Prat força content».

Però Alexandre Galí va quedar-se amb els seus esborranys: Prat va morir i el projecte va ser reprès per Ors i Puig i Cadafalch, que no varen entendre o no varen voler entendre la intenció de Prat de la Riba. En el dictamen, el projecte i el concurs subsegüent, l'Ors va voler repetir la història de les Biblioteques Populars, que estava molt bé per a les Biblioteques, però no responia a la preocupació elemental i urgent de Prat, que era cobrir l'etapa 12-14 anys, millorar l'ensenyament primari, i atreure's el magisteri públic donant-li més rellevància ciutadana i un sobresou digne. L'Ors exigia dels ajuntaments local, especialització de l'escola i especialització del personal. Naturalment, el concurs fou un fracàs. Només a Canet de Mar, i per obra personal d'un patrici benemèrit, Josep Fors, es creà l'Escola de Teixits de Punt. Alexandre Galí conclou:

«Es tractava (en el pensament de Prat) d'un tipus d'escoles generals, no d'escoles industrials, que responien a una necessitat profunda i que haurien estat ben rebudes a tot arreu on s'haguessin pogut crear. Es tractava d'endegar una funció que es feia al bell atzar a mercè d'escoles i acadèmies privades sense cap control ni garantia o realitzaven pel seu compte els mestres primaris suficientment capacitats. Però un pla d'escoles industrials (que és el que es va pretendre fer) no es podia fer al bell atzar... El pla va fracassar, en primer lloc, perquè el senyor Ors no capia poc ni gaire l'esperit industrial i va concebre unes escoles industrials *literàries*. I, en segon lloc, per la punta d'absolutisme no solament del senyor Ors, sinó també del senyor Puig i Cadafalch, que anava bé per a moltes coses, però per a altres era nefast».

L'altre gran projecte de Prat de la Riba que, si bé no fracassat, no arribà ni de molt a la plenitud que ell hauria volgut, fou l'Institut d'Educació General. Era, creiem, en la seva ment, l'altre plat de la balança de l'Institut d'Estudis Catalans. Al costat de la gran institució sàvia, la gran institució popular. Val la pena de llegir les pàgines que Alexandre Galí hi dedica. Després de tot el que havia passat entre 1914 i 1945, i de la utilització massiva de la propaganda i de tota mena de mitjans per a finalitats manifestament innobles o simplement per a interessos crematístics particulars, la visió de Prat apareix amb tota la seva grandesa:

«El que Prat de la Riba va imaginar l'any 1914 no era per a cap fi guerrer ni per a cap mena de proselitisme religiós ni polític suscitador d'animadversions o enemistats, ni tan sols per al legítim enal-

timent del sentiment de pàtria. Era un instrument de pau destinat a aconsellar o a orientar la gent, el poble en general, en les coses pràctiques i elementals de la vida, tant en l'ordre material de la salut i del menjar i del vestir i de la llar com en les d'ordre espiritual relatives als gaudis nobles de la literatura, de la música, dels espectacles i sobretot les relatives a les relacions humanes encarnades en els costums, en les institucions socials, civils o polítiques, etc.»

El projecte no va tirar endavant en vida de Prat de la Riba. Probablement perquè no es va trobar la persona que pogués posar-s'hi al davant. Prat havia pensat en el doctor Domènec Martí i Julià, però aquest moria a principis del 1917 i el mateix Prat al mes d'agost del mateix any.

Eugení d'Ors reprengué des de la Direcció General d'Instrucció Pública el projecte i s'arribà a nomenar la Comissió d'Educació General (nom que substituïa l'originari d'Institut) amb Lluís Millet, Francesc Layret, Francesc Ripoll, Josep Puig i Esteve, Francesca Bonnemaison, Gustau Pittaluga, Manuel Folguera i Ramon Rucabado; Joan Crexells era el secretari.

De bon començament, Ramon Rucabado es va aixecar contra la minimització del pensament del creador de la Institució per part del senyor Ors a través d'un treball que Alexandre Galí qualifica de notable. Amb la crisi i la posterior dimissió d'Eugení d'Ors el pla es va tornar a paraitzar i no va ser reprès fins al 1920 per Jaume Bofill i Mates: Lluís Carreras i Jesús Maria Bellido van entrar a la Comissió, i la secretaria va passar a Eladi Homs i després a Lluís Bertran i Pijoan. L'única baixa, no reposada, fou la de Francesc Layret, assassinat en les lluites d'aquells anys.

Hom podria pensar que aquesta institució fou un foc d'artifici utòpic, però no és així. La Catalunya d'aquell moment ja responia a una acció d'aquest tipus. Entre 1921 i 1923 es van donar 135 conferències o cursets en una seixantena de poblacions de Catalunya. Alexandre Galí cita el nom de 50 conferenciants, metges (molts metges), músics, enginyers, arquitectes, literats, historiadors, higienistes, mestres... «una veritable mobilització». Molts d'aquests cursets o sessions tingueren resultats immediats, com el que es va fer a Girona el 1922 sobre «El problema sanitari a Girona: tasca a fer» després del qual l'Ajuntament, per boca del metge i alcalde Francesc Coll, va adoptar una sèrie de mesures, en un acord on es deia: «...[el curset] ha fet tan obirador i paorós el problema sanitari de Girona, que imposa amb tota urgència l'aplicar-hi un remei eficaç, ja que, de no fer-ho, determina responsabilitats gravíssimes pels qui tenen en ses mans el govern de la ciutat». Alexandre Galí conclou: «L'ombra de Prat de la Riba podia irradiar de goig en veure com la seva visió i els seus desigs tenien efectes i resultats com aquests, exactament els que ell, polític vident, havia previst».

Abans de parlar, doncs, amb banal frivolitat de la manca de sentit social de la Mancomunitat de Catalunya i dels seus homes, cal conèixer l'època, no caure en anacronismes ni en demagògies fàcils i saber distingir.

Però l'acció politicopedagògica (patriòtica) d'aquells anys no s'acaba amb Prat de la Riba i la Mancomunitat. És impossible ni tan sols una enumeració completa de les iniciatives i realitzacions d'aquella època. En citaré, però, algunes.

Quant a la llengua podem recordar la càtedra periodística «coram populo» que va mantenir llargs anys Pompeu Fabra, primer a *El poble català* i després a *La Publicitat*. Els fruits d'aquesta càtedra foren recollits a l'Editorial Barcino per Josep Maria de Casacuberta, amb una claríssima intenció pedagògica i patriòtica, sota el títol de *Converses Filològiques*. Unes converses filològiques avui perfectament vigents. Citem també, en el camp de la llengua en l'ensenyament, la llarga i tenaç acció de l'Associació Protectora de l'Ensenyança Catalana i el nom del seu més gran president, Manuel Folguera i Duran.

Quant a l'Ensenyament Primari no podem passar per alt l'acció de Manuel Ainaud a la Comissió de Cultura de l'Ajuntament de Barcelona, i l'endegament que en féu a la ciutat, amb la creació dels Grups Escolars, entre altres coses. Hi ha unes pàgines extraordinàries de Francesc Candel a *Els altres catalans* sobre aquest fet. Podríem afegir, en aquest camp, l'Escola Normal de la Generalitat.

I, ja en l'Ensenyament Secundari, la Generalitat endegà la Institució de més qualitat que mai hagi existit a Catalunya, l'Institut-Escola, sota la direcció del doctor Josep Estalella. Marcava un camí òptim per a aquesta etapa de l'ensenyament, tan mal resolta fins avui.

Dient que molts dels més grans artistes de la Catalunya de la primera meitat del segle xx passaren per l'Escola Superior dels Bells Oficis, i citant només els noms de Miró i Llorens Artigas podem fer-nos mínimament càrrec del treball fet en aquest camp.

Alexandre Galí fa un especial elogi de l'esforç fet en l'ensenyament i sobretot en els Serveis agrícoles. És en aquest terreny, com en l'ensenyament tècnic i encara en algun altre, que no vacil·la a donar al capítol corresponent de la seva història la titulació genèrica de «Catalunya en funció d'Estab».

En el camp dels ensenyaments administratius, cal remarcar l'Escola de Funcionaris de l'Administració Local, que fou certament una de les ninetes dels ulls de Prat de la Riba i la primera que la Dictadura va suprimir. L'actuació municipalista del seu director, Isidre Lloret, va traspasar moltes vegades els límits de Catalunya.

Quant als ensenyaments per a la dona cal fer notar la reestructuració de les escoles professionals existents i sobretot la creació de l'Escola de Bibliotecàries i de l'Escola d'Infermeres, incloses també per Alexandre Galí en la rúbrica de «Catalunya en funció d'Estab». I

en el camp privat, l'extraordinària labor cívica i pedagògica de l'Institut de Cultura i Biblioteca Popular de la Dona.

En el camp universitari, els dos congressos universitaris tingueren una clara projecció pedagògica. El de 1903 desembocà en la creació dels Estudis Universitaris Catalans, un exemple de col·laboració cívica extraordinari si pensem que, abans no tingueren local propi, es realitzaven en entitats privades com el Centre Excursionista de Catalunya o l'Ateneu. El segon, de 1918, fou el Congrés de la maduresa, que permeté, després del parèntesi de la Dictadura, l'eclosió de la Universitat Autònoma, malauradament de vida massa breu.

Són interessants, en el món de la cultura popular, els esforços per aglutinar, a un nivell que ja podem anomenar nacional, les activitats més esteses i populars a Catalunya: excursionisme, orfeonisme, teatre amateur: federacions, trobades generals, campaments de Catalunya, etc.

Menció especial mereix el Centre Autonomista de Dependents del Comerç i de la Indústria, que des de l'ensenyament fins a les assegurances, passant per l'excursionisme, fou durant molt de temps, i fins que passions partidistes el varen limitar, una institució formativa i associativa exemplar.

Ja hem parlat de la Junta de Museus i de la Junta de Ciències Naturals. Podem afegir a aquestes institucions, que podem anomenar paraestats, el Servei Meteorològic de Catalunya amb el nom gloriós del doctor Fontserè, que va estendre, amb la col·laboració de mecenes com Rafael Patxot, una xarxa molt notable de col·laboradors per tot Catalunya. L'Institut d'Estudis Catalans i el servei Meteorològic foren les dues primeres institucions catalanes reconegudes internacionalment com a específicament catalanes.

No acabariem mai si volguéssim entrar en l'acció pedagògicament catalanitzadora de les professions liberals. Citem només els metges, amb el Sindicat de Metges, els Congressos de Metges de Llengua Catalana i la creació del Casal del Metge, que arribà a ésser una important institució ciutadana.

Adhuc els grans mecenas, el de Patxot i el de Cambó, sobretot, vénen tenyits d'intenció pedagògica; com n'està tenyida l'acció dels millors dels nostres artistes i literats, com Riba o Obiols, per citar-ne algun. «Calia» a Catalunya una col·lecció de clàssics, «calia» una Fundació Bíblica, «calia» una distinció honorífica, una «medalla», al Centre Excursionista, «calia» que les editorials pensessin a dotar el país d'allò que li faltava: grans col·leccions a preus assequibles, literatura infantil de qualitat, traduccions dels grans clàssics. I no podem menystenir l'acció pedagògica de revistes com *En Patufet* o les novel·les de Josep Maria Folch i Torres que flanquejaven la Fundació Bernat Metge o la col·lecció «A tot vent» de Proa; de la mateixa manera que al

costat de la magnífica Bíblia de Montserrat era necessària l'acció popular del Foment de Pietat Catalana.

Qui llegeixi amb un cert deteniment l'obra d'Alexandre Galí s'adonarà que la història d'aquelles dècades va molt més enllà d'uns episodis polítics moltes vegades tractats a la lleugera amb òptiques maniquees; i molt més enllà de xafarderies de tertúlia o «de coixí», com diria Heribert Barrera. De lluites polítiques, d'incomprensions, de covardies, d'omissions, així com de frivolitat, de mediocritat i d'episodis més o menys tèrbols en la vida de la gent i dels grups socials, n'hi ha hagut, n'hi segueix havent i probablement n'hi haurà sempre. El que no passa sempre, el que no es produeix sinó ben poques vegades, és una conjunció tan enorme d'esforços positius per a forjar un país en tants i tants de camps com la que es va produir en aquelles dècades. Podem afirmar, sense exagerar, que és dubtós que, en cap altre moment de la seva història, Catalunya hagi demostrat tanta empenta per a esdevenir un país normal i civilitzat.

ÍNDIX

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PÒRTIC. <i>Josep M. Coll</i> | 7 |
| PRESENTACIÓ. <i>Pompeu Casanovas i Josep Monserrat</i> | 9 |
| JOSEP TORRAS I BAGES: Introducció al seu pensament polític | 13 |
| <i>Joan Lluís Pérez Francesch</i> | |
| RAMON TURRÓ: Una introducció al seu pensament | 37 |
| <i>Salvi Turró</i> | |
| JOAN MARAGALL: Poètica i Política del Desemparament | 45 |
| <i>Antoni Mora</i> | |
| IGNASI CASANOVAS I FREDERIC CLASCAR. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents | 63 |
| <i>Miquel Batllori</i> | |
| El liberalisme democràtic de GABRIEL ÀLOMAR | 81 |
| <i>Isidre Molas</i> | |
| SALVADOR GALMÉS: Una vida dedicada al lul·lisme | 107 |
| <i>Misericòrdia Anglès</i> | |
| TOMÀS CARRERAS I ARTAU: Renovació de la filosofia a Catalunya | 123 |
| <i>Manuel Satué i Sillué</i> | |
| EUGENI D'ORS: El pecat en el món físic | 139 |
| <i>Mercè Rius</i> | |
| ALEXANDRE GALÍ: Política i pedagogia | 155 |
| <i>Jordi Galí</i> | |
| ÍNDIX DE NOMS | 171 |
| | 171 |