

VERS UNA IMATGE NOVA DE BALMES*

EUSEBI COLOMER, S. J.

Vivim en un món on la gent corre el risc de perdre la memòria, amb la conseqüència fatal que això comporta per a la identitat dels homes i dels pobles. La relació amb el present la duu a terme un subjecte que és el que ha estat, les possibilitats de conèixer i d'obrar del qual són el fruit de la seva pròpia història. Per això és tan greu la pèrdua de la memòria: no és pas qüestió únicament de perdre les arrels, sinó també el rumb. Com advertia no fa gaire Emilio Lledó, saber és sempre haver sabut¹. La pura instal·lació en el present sense vincles espirituals amb el passat és una forma malastruga d'encarar el futur. Com podríem saber on volem anar, si no sabíem d'on venim?

Comprendreu ara el goig i la satisfacció que m'omplena de tenir l'honor d'adreçar-vos la paraula en aquesta tradicional commemoració balmesiana. Recuperar la memòria del filòsof Jaume Balmes, en cas que l'haguéssim perduda, ve't aquí el perenne sentit cívic d'un acte acadèmic que la ciutat de Vic, amb una fidelitat que l'honora, celebra amb caràcter oficial des d'inicis de segle. No cal dir que aquest serà el sentit de la meua intervenció.

Tant més que la relació de les noves generacions amb l'heretatge intel·lectual de Balmes ha canviat de soca-rel. El 1892, al final de la *Tradició Catalana*, el bisbe Torras i Bages, del qual enguany commemorem el 150è aniversari, escrivia: «Fóra feina inútil parlar en aquest lloc del Dr. Jaume Balmes... les obres del gran escriptor català són conegudes de tota persona il·lustrada, i si bé sa lectura, profitosíssima, no és tan general com deuria ésser-ho, no obstant és tan fàcil, és tan obligatòria per a tot català, que seria ridícul fer un petit trasllat de son pensament.»² Allò que a finals del segle passat semblava al Bisbe Torras i Bages una

* Text de la conferència commemorativa de la mort de Jaume Balmes pronunciada a l'Ajuntament de Vic el 9 de juliol de 1996 i publicada en la col·lecció «Parlaments», núm. 32, de l'Ajuntament de Vic.

1. *Adiós a la España eterna*, «El País», 30 de març de 1996, Secció: Babelia, pàg. 15.
2. TORRAS I BAGES, J. *La Tradició catalana*. Ed. 62, Barcelona, 1981, pàg. 400.

feina inútil, ha esdevingut avui, a finals del nostre segle, una tasca imprescindible. El qui us parla encara va descobrir ensem Balmes i la filosofia, quan freqüentava les aules atrotinades del vell Institut de Girona, en un exemplar d'*El Criterio* que em regalà un oncle lletraferit. Avui els estudiants de batxillerat que coneixen l'existència d'*El Criterio* i del seu autor es poden comptar amb els dits de la mà.

I és que el pensador de Vic no el lleixen els joves. Ho feia avinent no fa gaire el Dr. Fernández Burillo, catedràtic de Filosofia de l'Institut Gili i Gayà de Lleida, en un saborós comentari d'*El Criterio*, intítulat *L'art de pensar bé. Una introducció a Jaume Balmes*. El nostre professor proposà per tres anys consecutius el nom de Jaume Balmes en una llista de paraules que els alumnes de tercer de BUP havien de definir, amb la finalitat d'escandallar a través del llenguatge, llur preparació humanística. Els enquestats foren prop de dos centenars de nois i noies del darrer curs de batxillerat, que és la tradicional corretja de transmissió de la cultura general. Doncs bé, tots deixaren en blanc el nom «Balmes», llevat de certa jove que va escriure: «Carrer de Lleida»³.

Hom dirà que és el preu que hem de pagar pel fet d'haver fet de Balmes un «clàssic». És el que pensava Josep Pla de les celebracions centenàries de 1948: «es tractava de convertir Balmes en un clàssic. Un clàssic serveix per a batejar carrers, patrocinar institucions, justificar l'emissió de discursos i poblar la memòria infantil de noms cèlebres. Pel que no ha servit mai un clàssic tingut per absolutament clàssic és per a ésser llegit. Amb tot i això, jo m'atreveria a opinar modestament que Balmes és encara bastant viu, que pot ésser de gran utilitat i de gran profit i que arxivar-lo a l'armari dels busts de guix no és tan urgent.»⁴

Ben segur, un clàssic és per definició un autor que dins un àmbit particular del saber o de les belles lletres representa un moment de plenitud i es té com a model a seguir, amb independència dels temps i de les modes. Jo no sabria pas escatir si Balmes és o no un clàssic: en tinc prou de saber, com reconeix el mateix Pla, que té encara moltes coses a dir-nos, que el seu pensament no ha perdut actualitat. Es tracta doncs, no pas de dedicar-li pomposos discursos encomiàstics; sinó de llegir-lo i estudiar-lo. I en aquest sentit, com a contrapès al desinterès dels més joves –cosa prou normal en un món, on els mitjans audiovisuals redueixen la lectura a una activitat minoritària, per no dir, clandestina–, em semblaria constatar, en l'àmbit universitari, una represa de l'interès pel pensador de Vic. De fet darrerament han aparegut ací i allà treballs molt encomiables, que han donat un tomb a la investigació i han posat al descobert aspectes poc coneguts del pensament balmesià. D'aquests nous treballs i de la imatge inèdita de Balmes que se'n desprèn voldria parlar-vos breument aquest vespre.

Diguem d'entrada que el Balmes que resulta més actual no és tant el Balmes apològista, com el Balmes filòsof o, d'una manera més general, el Balmes *pensador*. En aquest sentit la valoració que hom fa avui de la seva obra no coincideix amb la que ell en feia. Ell creia que el seu escrit més important era *El catolicismo*

3. Cf. FERNÁNDEZ BURILLO, S. *L'art de pensar bé. Una introducció a Jaume Balmes*. Ed. del Drac, Barcelona, 1991, pàg. 27 i seg.

4. PLA, J. *Obra completa*. Vol. XXXIII, pàg. 157.

comparado con el protestantismo en sus relaciones con la civilización europea, una obra de gran volada, que renovà l'apologètica de l'època i que obtingué un gran ressò arreu d'Europa —fou traduïda al francès, l'alemany i l'italià—, però que en mants aspectes cal considerar tan depassada, com l'obra de la qual era contrapunt crític i polèmic, el cèlebre, *Histoire de la civilisations en Europe* de François Guizot. Avui, en canvi, hom prefereix les obres de caràcter filosòfic i politico-social, en particular, la *Filosofia fundamental*, en què Balmes dóna tota la seva talla com a filòsof, i alguns dels treballs que el pare Casanovas aplegà en els volums intitulats respectivament *Estudios sociales* i *De Cataluña*, en els quals desenvolupa unes idees socials força avançades i aborda dos problemes que *mutatis mutandis* són encara els nostres: l'encaix de Catalunya dins d'Espanya i l'organització del treball, als seus ulls, la qüestió més gran, més difícil que la mateixa abolició de l'esclavatge, que mai hagi plantejat la història humana.

En qualsevol cas, Balmes és per damunt de tot un *filòsof*. Sigui el que sigui allò de què tracta el seu pensament, ell ho toca com a filòsof i ho converteix en filosofia. El que vull dir amb això, és el que subratllava escaientment C. Valverde: que la força motriu de la seva activitat intel·lectual fou sempre, en darrer terme, la recerca de la veritat de la realitat; que ell no buscà tant aquesta veritat en els llibres com en l'observació de la realitat i en la reflexió sobre aquesta; i, en conseqüència, que, més que un eclèctic, fou un esperit lliure i independent, que no volgué lligar-se a cap autor ni a cap escola, ans estudià tots els autors i totes les escoles amb l'únic objectiu de cercar-hi indicacions i pautes per al descobriment de la veritat⁵. Ve't aquí un punt que hom no remarcarà mai prou: Balmes és l'únic pensador del segle XIX que no parteix d'una fidelitat d'escola, sinó de la rebel·lia contra totes les escoles, les quals no representen per a ell sinó el desamparament en què es troba el filòsof que busca sincerament la veritat⁶.

Balmes ens ha deixat el seu autoretrat com a filòsof en la primera de les *Cartas a un escéptico en materia de religión*. Es tracta d'unes pàgines justament cèlebres, on el filòsof de Vic ens fa avinent la trajectòria vital del seu pensament: del desengany dels filòsofs a la rebel·lió contra llur pretesa autoritat, un *desengany* i una *rebel·lió*, però, l'arrel dels quals és l'amor a la veritat, i és per això que no duen a l'escepticisme, al suïcidi de la raó, sinó a una filosofia íntegrament humana, a la reconciliació de raó o vida⁷.

«Aquests senyors rectors de l'enteniment humà, em deia jo a mi mateix, no s'entenen entre ells; això és la torre de Babel, on cadascú parla la seva llengua... M'adonava també que s'esdevenia més o menys el mateix en les altres branques de la ciència, de manera que vaig arribar a la conclusió que em calia urgentment desterrar la bella il·lusió que sobre les ciències m'havia format. Aquests desenganyats havien preparat el meu esperit a una veritable revolució i

5. Cf. VALVERDE, C. S. J. «Jaime Balmes», dins: *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Ed. Emerich Coreth S. J., Walter M. Neidl i Georg Pfligersdorfer, Verlag Styria, Graz-Viena-Coldnia, 1987, vol. 1, pàg. 670.

6. Cf. FERNÁNDEZ BURILLO, S. *El misterio del conocimiento. Jaime Balmes y la «Filosofía trascendental»*. «Cuadernos de espíritu» 3, Ed. Balmes, Barcelona, 1993, pàg. 11.

7. Cf. *ibid.*, pàg. 11 i seg., amb la nota corresponent.

de fet, no sense algunes vacil·lacions, em vaig decidir finalment a pronunciar-me contra els poders científics i, alçant en el meu enteniment una bandera, hi escriví: A baix l'autoritat científica!»

«Jo no tenia res per a substituir el poder destituït, car, si aquells filòsofs tan respectables no en sabien massa de les altes qüestions, la solució de les quals cercava, jo en sabia menys, per tal com no sabia res... Urgit el meu esperit per la set de veritat, no podia quedar-me en un estat d'inèrcia total i, en conseqüència, vaig emprendre la tasca de buscar-la, ja que no em cabia al cap que l'home estigués condemnat a ignorar-la mentre visqués en aquest món...»

«Us deveu imaginar potser que el resultat immediat de la meua revolució fou l'escepticisme universal..., i que aleshores, temorós de perdre tot punt de contacte amb l'existència, em vaig apressar a agafar-me al raciocini de Descartes: "Jo penso, doncs sóc". Res d'això. Car, si tenia una certa afició a la filosofia, no era cap fanàtic d'aquel filòsof i així em vaig convèncer aviat que dubtar de tot és freturar del bé més preuat de la raó humana, que és el sentit comú. No és pas que em manqués la coneixença de l'axioma o entinema de Descartes, sinó que sempre em semblà que estava tan cert del fet d'existir com del de pensar, com també del fet de tenir un cos, del moviment, de les impressions dels sentits i del món que em rodejava i, per això, reservant-me la facultat de fingir aquests dubtes, quan el lleure o l'humor m'ho permetessin, em vaig quedar amb totes les meves conviccions, llevat de les filosòfiques. Respecte a aquestes darreres sóc, he estat i seré inexorable: la filosofia proclama sense parar, l'examen, l'evidència, la demostració, que sigui enhorabona! Que sàpiga, tanmateix, que, quan siguem només homes, ens les agençarem amb les nostres conviccions, d'acord amb les inspiracions del seny; però que en les estones, sempre breus per a tot home, en què som a més filòsofs, reclamarem sense parar el dret a l'examen, exigirem evidència, demanarem demostració seca.»⁸

Primum vivere, deinde philosophare! Així pensaven els clàssics, i és també així com pensa Balmes. La primera condició de la filosofia és l'acceptació de l'home amb totes les seves exigències, també i sobretot les que provenen de la seva condició d'ésser intel·ligent. Balmes ho expressa amb vigoria en un text cabdal de la *Filosofia fundamental*: «Quan hom examina la raó, és la raó qui examina; la raó de menestar de regles... No hi ha raó possible quan la contradicció del ser i no-ser no és impossible... L'home no es fa a si mateix; es troba ja fet; les condicions del seu ésser no és pas ell qui les posa: se les troba imposades. Aquestes condicions són les lleis de la seva natura: per què s'ha de lluitar en contra?»⁹

És des d'aquest context que cal entendre el dilema que segueix a continuació: «Per la meua banda, no vull ser més que tots els homes; no vull estar renyit amb la natura. Si no puc ser filòsof sense deixar de ser home, renuncio a la filosofia i em quedo amb la humanitat.»¹⁰ Balmes no hi afirma pròpiament que abandona la

8. *Cartas a un escéptico en materia de religión, Obras completas.* (=OC), Ed. I. Casanovas S. J., Biblioteca Balmes, Barcelona, 1925-1926, vol. x, pàgs. 17-20.

9. *Filosofia fundamental*, I, cap. 34, OC, vol. xvi, pàg. 347.

10. *Ibid.*

filosofia per a acollir-se a la humanitat. El text, en condicional, és un artifici retòric i polèmic, mitjançant el qual el nostre filòsof, contràriament a una opinió manifestada per Schelling, es nega a considerar els principis de coneixement inscrits en la natura humana com un escull pel pensador lliure. I és que ell sap que natura i llibertat no són contraris, sinó les dues cares d'una mateixa realitat: l'home. Un home, la llibertat de pensar del qual no és absoluta, sinó condicionada per les lleis de la seva pròpia natura intel·lectual. És, doncs, amb tota raó que hom ha assignat a Balmes el títol acadèmic de *Doctor humanus*. Ara bé, la humanitat del «Doctor humà» rau precisament en la seva acceptació plena de l'home, en la seva reivindicació de la natura intel·lectual¹¹.

D'altra banda, Balmes fou el primer a Espanya a plantejar-se seriosament les gran preguntes que havien mantingut enjòlit el pensament europeu des dels inicis del segle XVII. És per això que en els volums de la *Filosofia fundamental* se les heu críticament amb Descartes, Malebranche, Locke, Condillac, Kant, Fichte, Schelling i Hegel. Ell coneix força bé aquests autors, llevat potser de Hegel —els alemanys els havia llegit en versió francesa—, i es planteja amb ells i, si cal, contra ells, els problemes característics de la confrontació secular entre el racionalisme i l'empirisme, als quals s'havia afegit darrerament l'idealisme, en darrer terme el problema del coneixement i del valor de les nostres representacions intel·lectuals. El que ell intenta és revisar i superar el racionalisme sense caure en els excessos de l'empirisme i de l'idealisme¹². En aquest sentit, «Balmes va ésser “postmodern” abans que la paraula fos inventada. Però si l'anomenada “postmodernitat” actual és, en realitat, una reacció irracionalista extrema, la filosofia del nostre pensador té la virtut d'abandonar els abusos racionalistes sense renegar de la raó»¹³.

Balmes fou també el primer pensador del país que reflexionà a fons sobre els greus problemes *polítics* i *socials* plantejats respectivament per les conseqüències de la revolució francesa de 1789 i per l'inici de la industrialització i l'ascens correlatiu del moviment obrer. De la serenor i l'obertura d'esperit amb què ho féu, n'és testimoni aquesta inequívoca declaració de principis: «Nosaltres no hem pertangut mai al grup d'aquells que diuen: “o tot o res”; ben al contrari, tenim per més prudent aquesta regla: “si no tot, almenys quelcom”; tampoc no hem professat mai el principi de les oposicions cegues: “dels enemics no en volem ni el bé; dels amics n'aplaudim àdhuc el mal”. Nosaltres considerem aquestes regles com a desassenyades i sobretot com a immorals. El bé l'aplaudim àdhuc en els enemics; el mal el condemnem àdhuc en els enemics.»¹⁴

No és gens estrany, doncs, que el pal de paller de la concepció política balmesiana sigui la idea de *reforma* i d'*evolució*. Balmes s'adonà que els temps havien canviat, que l'antic ordre de coses s'havia acabat, que havia arribat l'hora de donar a la nova època el que era just, en una paraula, que calia millorar la condició dels pobles a prevenir la revolució per mitjà de la reforma. Com ho expressa lapidària-

11. Cf. FERNÁNDEZ BURILLO, S. *L'art de pensar bé. Una introducció a J. Balmes*, pàg. 140 i seg.

12. Cf. VALVERDE, C. *Juime Balmes*, l. c., pàg. 671.

13. Cf. FERNÁNDEZ BURILLO, S. *L'art de pensar bé*, pàg. 63 i seg.

14. *Escritos políticos*, OC, vol. XXVIII, pàg. 149.

ment en un dels seus pensaments: «Voleu evitar les revolucions? Feu evolucionacions.»¹⁵ Amb tot i això, com recordava recentment el pare Miquel Batllori, cal interpretar els escrits polítics balmesians amb sensibilitat, car, atès el reaccionarisme extrem que prevalia en els ambients eclesiàstics, el nostre filòsof havia d'anar amb peus de plom. Així s'explica que sigui considerat generalment un home de dretes, quan, dins el món clerical de l'època, era un liberal al màxim. Els carlins no s'enganyaven, quan el titllaven de «mestís». D'ací ve també que Balmes defensés amb coratgia les reformes introduïdes per Pius IX en l'administració dels Estats Pontificis, per tal com hi veia una coincidència amb les seves idees. Com revelà ell mateix a un amic i col·laborador, «el Papa i jo ens hem trobat»¹⁶.

Balmes s'interessà pel primer socialisme *humanitari*, que Marx denominaria «utòpic», per a distingir-lo del seu pretès socialisme «científic». Fou gràcies als articles que li dedicà que hom conegué entre nosaltres l'existència d'aquest corrent de pensament i dels seus principals representants, Henri de Saint-Simon, Charles Fourier i sobretot Robert Owen. Ben segur, al marge del fet que la seva informació era insuficient —desconeixia, per exemple, les arrels religioses inconformistes d'Owen, cosa que el duu a titllar-lo massa ràpidament de materialista—, Balmes no aborda el problema de la manera més adequada. En lloc d'anar al fons de la qüestió: la pretensió de construir una societat alternativa de la capitalista, la seva anàlisi es mou en contraposició ideològica entre socialisme i cristianisme. Amb tot i això, és prou clarivident per a adonar-se de la importància del moviment, del qual reconeix sense embuts que «és un objecte digne de la meditació de tots els homes que pensen i estimen la humanitat»¹⁷. De fet, si el socialisme no mereix la seva aprovació, si el considera una «utopia irrealitzable», no és pas perquè no senti com aquell l'escàndol de l'explotació de l'home per l'home, la misèria d'un sistema que —són les seves paraules— «esperem en benefici de pocs la suor i la vida de tots»¹⁸, sinó perquè el troba poc humà. En aquest sentit el seu diagnòstic no ha perdut actualitat. És en va que hom s'entesti a resoldre un problema tan complex com el de la reforma de la societat, si deixa de banda la dada més essencial: el fet que «els homes són tal com són i no tal com nosaltres voldríem que fossin»¹⁹.

En el breu retrat, que acabo d'esbossar, del filòsof Jaume Balmes he posat a posta l'accent en aquells dos trets que seran objecte d'ara endavant d'una anàlisi més acurada: el pensament *epistemològic* i el *políticossocial*. Pel que fa al primer, disposem d'un estudi pioner, que recomano carament a tots els qui s'interessen pel nostre filòsof: em refereixo a la tesi de la Dra. Misericòrdia Anglès, sobre la criteriologia balmesiana²⁰. L'estudi incideix sobre un problema epistemològic que la crítica considera unànimement com la principal aportació de Balmes a la filo-

15. «Pensamientos», dins: *Miscelánea*, OC, vol. xiv, pàg. 225.

16. Cf. BATLLORI, M. *De la Edad Media a la Edad Contemporánea. Conversaciones sobre mi obra*. Ed. Ariel, Barcelona, 1994, pàg. 117.

17. «El socialismo», dins: *Estudios sociales*, OC, vol. xi, pàg. 215.

18. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. OC, vol. vii, pàg. 169.

19. *El socialismo*, pàg. 266.

20. ANGLÈS, M. *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, Ed. Balmes, Barcelona, 1992.

sofía, però ho fa des d'un doble vessant: l'un de caràcter filosòfic o sistemàtic: l'anàlisi de la criteriologia de Balmes i del paper exacte que hi té el sentit comú; l'altre, de caràcter historicofilosòfic o genètic: la recerca de les fonts del pensament balmesià a través d'un joc complicat d'influències i refluències, autèntic laberint en el qual hom es perdia i del qual, però, l'autora ha trobat el fil d'Ariadna que li ha permès sortir-ne i desfer l'embolic. Començaré la meua exposició per aquest segon vessant.

La manera d'enfocar el problema de *les fonts* del pensament balmesià ha variat ostensiblement en aquests darrers anys. Tradicionalment, hom situava Balmes, juntament amb Ramon Martí d'Eixalà i Xavier Llorens i Barba, en el marc de l'així anomenada «escola catalana del sentit comú». En l'origen d'aquest corrent intel·lectual, que inclou les figures més rellevants del pensament català del segle XIX, hi hauria l'influx decisiu de l'escola escocesa, introduïda a casa nostra per Martí d'Eixalà, al qual correspondria així el paper de cap de colla. Tot i comptar en algun punt amb l'aval de M. Menéndez Pelayo, la teoria era massa bonica, perquè pogués demostrar-se veritable. Noves investigacions ampliaren progressivament el camp de les influències en joc. Hom assenyala aviat vers Claude Buffier, un jesuïta francès del segle XVII, estudiat entre nosaltres pel Dr. J. Ventosa²¹, la filosofia del sentit comú del qual estaria a l'arrel no solament del pensament de Balmes, sinó àdhuc del dels escocesos. Hom al·ludí també de passada –penso en el P. Miquel Batllori– a un parell de filòsofs jesuïtes seguidors de Buffier, concretament Howart i Guevara, a través dels quals Balmes hauria arribat a la teoria del sentit comú d'aquell²². Finalment el Dr. Jaume Roure, en el seu esplèndid treball sobre Martí d'Eixalà, donava el cop de gràcia a la concepció tradicional en mostrar que, si bé Martí tenia en la seva biblioteca les obres de Reid i Dugald-Steward, res no ens autoritza a afirmar que fos un importador d'idees escoceses²³.

Calia, doncs, replantejar el problema de cap i de nou. És el que féu la Dra. Anglès. El punt de partença obligat és una anàlisi acurada de la criteriologia de Buffier i de les referències directes a la seva obra –Balmes n'hauria adquirit el volum a París el 1845–, que hom troba en el nostre filòsof. Segueix l'estudi del corrent de seguidors de Buffier, que l'autora anomena «eclesiàstics del sentit comú». Es tracta de setze autors: vuit del segle XVIII i set del XIX, deu d'ells jesuïtes, els quals, bo i partint de la filosofia tradicional, malden per a encaixar els reptes provinents de la ciència i dels nous plantejaments criteriològics del pensament modern: Descartes i Kant sobretot, però també l'empirisme. Cal dir que molt pocs d'aquests autors havien estat estudiats aïlladament i mai conjuntament com a escola. Pel que fa a aquest curiós corrent eclèctic setvuitcentista tenim, doncs, a les nostres mans un estudi monogràfic rigorosament inèdit. Finalment, i per tancar el cercle, la recerca es clou amb l'anàlisi de les relacions existents, d'una banda, entre Balmes i els escocesos, i de l'altra, entre Balmes i, respectivament, Martí d'Eixalà i Llorens i Barba.

21. Cf. VENTOSA AGUILAR, J. *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier S. J.*, Seminario Conciliar, Barcelona, 1957.

22. Cf. BATLLORI, M. *Balmes, sempre més disputat que discutit*, Vic, 1986, pàg. 11.

23. Cf. ROURA, J. *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1980.

El resultat d'aquesta àmplia enquesta és el desmuntatge del clixé tradicional i, en conseqüència, el replantejament global del problema de les fonts del pensament balmesià. Cal descartar de bell antuvi l'influx del corrent primerament al·legat: els escocesos. Balmes no llegí mai Reid i, si s'interessà tardanament per Dugald-Stewart i n'adquirí les obres, no fou per ell que formulà el criteri del sentit comú. El mateix cal dir de l'altre influx sovint adduït: el de Buffier. De fet, Balmes conegué abans la filosofia eclesiàstica del sentit comú que l'autor de la qual arrencava. La relació Balmes-Buffier passa, doncs, per aquella. En conseqüència, resta com a font directa i decisiva de la criteriologia balmesiana l'escola eclèctica setuitcentista del sentit comú. Aquest influx s'exercí amb tota certesa a través del manual del jesuïta mexicà, posteriorment desterrat a Itàlia, Andrés de Guevara Baseozábal, que Balmes emprà en la seva primera joventut, com ho prova la signatura que porta l'exemplar conservat en la seva biblioteca: «Soy de Jaime Balmes estudiante»²⁴. Dels altres autors del corrent, Balmes conegué també probablement molt aviat, gràcies a les lectures fetes a la Biblioteca Episcopal de Vic, els també jesuïtes Joannes B. Horwarth, hongarès, i Benedikt Stattler, alemany²⁵. Més tard es produí el contacte amb l'obra del clergue lovainès Gérard-Casimir Ubaghs²⁶.

Finalment, pel que fa als dos autors de l'escola de Barcelona, entre Balmes i Martí d'Eixalà no hi ha cap altra relació que el fet que ambdós coincideixen en la importància donada a la consciència i, entre Balmes i Llorens de Barba, el fet que el segon coneixia el primer, però sense dependre d'ell, sinó clarament i, per primer cop, dels escocesos²⁷.

Balmes ha passat malauradament a la història com el filòsof del sentit comú. Ara en filosofia el sentit comú no té massa bona premsa. Si Kant havia estigmatitzat l'apel·lació al sentit comú «com el mitjà més còmode per a satisfer l'orgull dels filòsofs sense saber res»²⁸, Hegel, des de l'autoconfiança de la raó que defineix l'idealisme, considerà que la filosofia no està feta per a la xusma i que només és filosofia si s'oposa al sentit comú, que és «l'encarnació de les limitacions locals i temporals d'un grup de persones»²⁹. Aleshores, com esmentava atinadament Josep Pla, residenciar Balmes en el sentit comú és «convertir-lo en la quinta essència de l'obvietat i de la vulgaritat més terre à terre»³⁰. Hom comprèn el blasme d'Unamuno: «El pensamiento de Balmes me parece rastrero i de poco vuelo: su sentido común un sentido común muy catalán..., lo menos a propósito para la alta especulación metafísica»³¹ o la *boutade* d'Eugeni d'Ors: «Ningú que hagi llegit *El criterio* d'en Balmes ha arribat mai al Pol austral»³².

24. Cf. ANGLÈS, M. *Els criteris de veritat en J. Balmes*. Pàg. 253.

25. Cf. *ibid.*

26. Cf. *ibid.*, pàg. 253 i scg.

27. Cf. *ibid.*, pàgs. 279-284.

28. *Prolegòmens*, Laia, Barcelona, 1982, pàg. 64.

29. *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, Sämtliche Werke, Ed. H. Glockner, Stuttgart, 1958, vol. I, pàg. 185.

30. *Obra completa*, vol. XXXII, pàg. 159.

31. «El pedestal», dins: *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1942, vol. I, pàg. 582. Cal advertir, però, que el pensador base afegeix immediatament que «como publicista de cuestiones políticas i sociales (el filòsof de Vic) honraria a cualquier país» (*ibid.*).

32. «Fragments de la "Metafísica de la inquietud"», dins: *Papers anteriors al Glosari*, Obra catalana d'Eugeni d'Ors. Quaderns Crema, Barcelona, 1994, vol. I, pàg. 272.

Per això la Dra. Anglès s'esmerça a mostrar que rere aquestes objeccions hi ha un greu malentès. Ni Balmes ni els filòsofs del sentit comú l'entenen en la seva acceptació vulgar, com a expressió de prejudicis majoritaris. Però tampoc l'entenen com un pretext per a no pensar. Atenir-se al sentit comú no és encara fer filosofia. Però apel·lar al sentit comú com a solució al problema epistemològic és un plantejament filosòfic amb el dret a ésser considerat com qualsevol altre. Si Balmes per exemple afirma que la filosofia recolza sobre la certesa considerada com un fet d'experiència indubtable, no és perquè doni per adquirit el que ha d'esdevenir resultat de la seva enquesta crítica, sinó perquè considera que davant d'un fet d'aital naturalesa, la tasca del filòsof no és negar-lo –cosa que fóra com serrar la branca sobre la qual hom s'asseu–, sinó acceptar-lo i justificar-lo.

«En examinar el seu objecte, raona el nostre filòsof, la filosofia ha d'analitzar-lo, però no destruir-lo, car si ho feia, s'autodestruiria. Tot raonament ha de tenir un punt on recolzar-se i aquest punt no pot ésser sinó un fet. Tant se val que sigui intern com extern, una idea com un objecte, el fet ha d'existir. En començar cal suposar quelcom: és això que anomenem un fet. Aquell que els nega tots o comença a dubtar de tots s'assembla a l'anatomista que, abans de fer la dissecció del cadàver, el cremés i n'esventés les cendres»³³.

En altres mots, es tracta de convertir la certesa natural en certesa reflexiva o, com diria Hegel, d'enlairar la certesa a la veritat. En aquest sentit, el pensador vigatà rebutja «l'existència d'un estat de “doble veritat”, no entre raó i fe com a l'Édat Mitjana, sinó entre raó en estat natural i raó filosòfica cultivada»³⁴. Entre l'*home natural* i el filòsof hi ha una relació de continuïtat, en el sentit que el segon justifica reflexament allò que el primer accepta com un fet de sentit comú.

La Dra. Anglès, però, no es limita a defensar l'estatut epistemològic de l'apel·lació balmesiana al sentit comú, sinó que delimita també acuradament el seu significat, com a dimensió dinàmica del mateix coneixement intel·lectual, que expressa la tendència de l'esperit vers la veritat i, sobretot, el situa com un moment més, necessari, però no suficient, en el conjunt de la criteriologia balmesiana.

Efectivament, hi ha en Balmes tres *principis* fonamentals: el principi de consciència: penso, doncs jo sóc; el principi d'evidència: una cosa no pot ensems ser i no ser; i el principi de sentit comú: l'evident és ver. El primer és el fonament de les veritats de consciència; el segon, el de les veritats ideals; el tercer, el de les de sentit comú. Cadascun d'aquests principis és igualment fonamental, en el sentit que no recolza sobre cap altre, però també en el sentit que la seva ruïna comporta la ruïna dels altres.

En correspondència estricta amb els principis, hi ha també tres *critèris* o mitjans de coneixement: la consciència com a criteri de les veritats d'experiència interna; l'evidència com a criteri de les veritats ideals i el sentit comú com a criteri de les veritats que no s'assoleixen ni per la consciència ni per l'evidència.

33. *Filosofia fundamental*, t. c. 2, n. 7, OC, vol. xvi, pàg. 23.

34. ANGLÈS, M. *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, pàg. 12.

Cal advertir, però, que per a Balmes l'evidència sola no garanteix la correspondència de les veritats ideals, en si mateixes subjectives, amb l'àmbit objectiu o real. En conseqüència, les veritats d'evidència, o sigui els primers principis o axiomes i els raonaments lògics, freturen del criteri de sentit comú, no perquè hom pugui copsar la relació necessària entre els termes d'una proposició o entre les premisses i conseqüències d'un raonament, sinó perquè pugui afirmar llur valor de realitat. D'on se segueix òbviament que el criteri d'evidència depèn del de sentit comú i, per tant, que a diferència dels principis, no tots els criteris són igualment fonamentals.

Ara bé, com ja ho havia subratllat el pare J. Roig Gironella³⁵, principis i criteris constitueixen una tríada interrelacionada. Tots són indispensables per a l'existència del coneixement, del qual cadascun expressa una dimensió peculiar: la consciència existencial o experiencial; l'evidència essencial i logicoracional; el sentit comú o instint intel·lectual, la tendència vers la veritat. Per això mateix, per bé que irreductibles entre si, principis i criteris no poden exercir-se aïlladament, ans al contrari, es necessiten i complementen harmònicament.

La consciència se situa en el mateix punt de partença com a intèrpret de l'ordre dels fets. El seu testimoni és irrecusable i infal·lible en tot el que té a veure amb el nostre món interior. «La consciència, escriu Balmes, és independent de tot testimoni exterior a si mateixa; gaudeix d'una necessitat indeclinable, d'una força irresistible per a produir certesa; si no existeix no pot no donar testimoni de si mateixa; si no existeix no en pot donar. La realitat i l'aparença s'hi confonen: no pot ésser aparent sense ésser real, l'aparença és ja veritable consciència.»³⁶

Ara bé, si no disposéssim d'un altre mitjà de coneixement que la consciència, romandríem tancats en la presó resplendent, però estreta, del jo, sense poder veure la llum de moltes altres veritats que se'ns escapen. Ve't aquí perquè hi ha quelcom irreductible als mateixos fets de consciència: els primers principis i els processos logicodeductius amb llur *evidència* ideal. Però tampoc no és possible de reduir el coneixement a l'evidència lògica. Hi ha quelcom irreductible tant a la consciència com a l'evidència: el *sentit comú* o instint intel·lectual.

Amb ell Balmes assenyala vers una dimensió necessària del coneixement, que no és ni l'experiència del subjecte, ni el pensament racional discursiu, i que garanteix l'accés a les veritats que no seran mai veritats de consciència i d'evidència i genera alhora l'assentiment al valor de realitat dels processos logicoracionals. El fet que l'instint intel·lectual no sigui conceptualitzable no vol pas dir que sigui irracional. Ho seria si reduíssim unívocament la raó a l'evidència lògica. Em semblaria que en aquest intent de donar raó de la interrelació dels principis i criteris de la criteriologia balmesiana rau l'aportació més valuosa del vessant filosòfic o sistemàtic de l'obra que he comentat.

Els veritables problemes filosòfics són inesgotables: sempre hi ha nous caires a descobrir. Així l'epistemologia, que la Dra. Anglès havia abordat en clau *gnose-*

35. *Balmes filósofo*, Ed. Balmes, Barcelona, 1969, pàg. 67 i seg.

36. *Filosofia fundamental*, 1, c. 15, n. 148, pàg. 147.

ològica, ha estat objecte d'una lectura en clau *metafísica* del ja esmentat Dr. Santiago Fernández Burillo³⁷. Encapçala escaientment el volum una cita del nostre filòsof: «La ciència és una torxa que acostuma a servir per a veure l'existència d'abismes impenetrables, i no pas el menor, és el coneixement. Activitat estrictament immanent, el coneixement el duem a terme nosaltres, cadascú a l'interior de la seva pròpia consciència. Ve't aquí, però, que aquesta activitat és alhora transcendent; porta a dins l'univers sencer i ens posa en comunicació amb els altres i el món. És el problema clàssic de l'origen de la representació: d'on neix que les nostres representacions, essent purament immanents, ens facin entrar en contacte amb éssers diferents de nosaltres? I també: on rau el fonament de la certesa objectiva, del pas vertiginós del "em sembla" a l'"així és"»³⁸

Balmes planteja i resol el problema en la línia del que avui anomenem una «*metafísica del coneixement*». Es tracta de seguir el fil del procediment kantian transcendent i de preguntar-se amb Kant i, si convé, dellà del mateix Kant per les *condicions de possibilitat* del coneixement. Òbviament, la primera condició és el mateix *subjecte* que coneix. Balmes no ho nega pas. Al contrari, reconeix de bon grat que «no hi pot haver pensament sense un subjecte pensant»³⁹ i, per tant, que «l'afirmació "jo penso", si no és l'origen de la filosofia, és almenys la seva condició indispensable»⁴⁰. Balmes accepta, doncs, d'entrada el principi modern del subjecte, però no sense denegar-li el sentit autofonamentador que tenia en la moderna filosofia de la subjectivitat. «No hi ha filosofia sense filòsof; no hi ha raó sense ésser racional; l'existència real del jo és, doncs, una suposició necessària»⁴¹. Qui pensa és sempre l'home concret, el mateix que desitja i estima, i no el subjecte transcendent de Kant o la raó absoluta de l'idealisme.

Però és que, a més a més –això val sobretot per al subjecte pur de l'idealisme–, el subjecte «té» coneixement, però no «és» coneixement: el seu ésser no és conèixer. Si fos així, es coneixeria a si mateix sense la mediació d'actes que no són ell mateix. De fet, però, no és així. La nostra consciència no és idèntica, sinó inevitablement dual. I aquesta dualitat es fa palesa, àdhuc, en la nostra reflexió més íntima i concentrada, car «l'acte reflexionat no és l'acte reflexionant, quan penso que penso, el primer pensar és diferent del segon, fins al punt que no hi pot haver pensar reflexionat si abans no hi ha hagut pensar reflexionant»⁴².

Que el jo reflexionat no sigui el jo reflexionant, que el jo pensat no sigui el jo pensant, és la gran objecció de Balmes a l'idealisme. És també el punt de partença de la recerca d'una condició de possibilitat del coneixement més alta que el mateix jo i que només pot trobar-se en un ésser que es conegui a si mateix sense la mediació d'actes que no són ell mateix, l'ésser del qual sigui, doncs, conèixer, en un mot, en aquella infinita autoconsciència originària, que la tradició filosòfica

37. Es tracta de l'obra esmentada en la nota 6: *El misterio del conocimiento. Jaime Balmes y la «filosofía trascendental»*.

38. «Pensamientos», dins: *Miscelánea*, OC, vol. XIV, pàg. 201.

39. *Filosofía fundamental*, I, c. 6, n. 73, OC, vol. XVI, pàg. 73.

40. *Ibid.*, c. 8, n. 89, OC, vol. XVI, pàg. 92.

41. *Ibid.*, c. 34, n. 340, OC, vol. XVI, pàg. 347.

42. *Ibid.*, c. 8, n. 92, OC, vol. XVI, pàg. 94.

cristiana, de sant Agustí a sant Tomàs d'Aquino, ha identificat amb el Déu de la revelació bíblica.

Déu apareix, doncs, en el mateix terme de la recerca balmesiana com a fonament darrer, transcendent, del valor de realitat dels nostres processos cognoscitius. Només el qui dona l'ésser, pot donar també el fet de conèixer. El que el vell Kant de *Opus postumum* deia de l'imperatiu moral: *est Deus in nobis*⁴³, Balmes ho estén al camp del coneixement: «Àdhuc quan l'home no es recorda de Déu i àdhuc potser el nega, té Déu en la seva intel·ligència.»⁴⁴ En cada afirmació veritable, que la nostra intel·ligència arriba a formular, hi ha l'acció creadora i il·luminadora de Déu. D'on segueix que el subjecte és fonament del coneixement, però un «fonament fonamentat», que posseeix en la força cognoscitiva de la seva intel·ligència la *signatura* d'un altre.

Ara, si les coses són així, si per a explicar l'origen de la representació, el fonament del coneixement, ens cal sortir de nosaltres mateixos i arribar, a «una activitat originària, infinita, que posi en comunicació les intel·ligències entre elles i amb el món material»⁴⁵, si «la filosofia purament ideològica i psicològica ens duu a Déu»⁴⁶, aleshores és clar, el problema del coneixement no ha estat senzillament eliminat. Queda en forma de misteri. Un misteri: la presència fonamentadora de l'Infinit en el subjecte pensant finit, en el qual nosaltres mateixos estem embolicats, que és, per tant, el «nostre» misteri. «I aquesta és la naturalesa del misteri: la d'allò que no es pot negar ni comprendre, car comprendre-ho fóra el mateix que negar-ho.»⁴⁷

Balmes apareix ací de manera exemplar com un filòsof «entre el vell i el nou»⁴⁸. D'ací la seva sorprenent actualitat. Car, en la mesura en què la filosofia de la subjectivitat ha determinat decisivament la modernitat, el «seu» problema segueix essent el «nostre». De fet, avui no manquen veus que proclamen amb èmfasi la necessitat de superar la modernitat filosòfica. Però aquesta superació, si és que ha d'ésser fonda i integradora, no vindrà pas pel camí d'un pensament «tou», que insisteixi en el «em sembla», bo i deixant per a un no se sap quan l'«així és», sinó pel camí d'un pensament «fort», que maldi per a pensar els moderns a la llum dels antics i viceversa i que, en fer-ho, no es limiti a pensar filosofies, sinó que, a través d'aquestes, pensí també les coses i les realitats humanes. I això és justament el que féu Balmes⁴⁹.

Resta dir un mot sobre l'altra faceta de Balmes, que aquests darrers anys ha estat objecte de revisió crítica: el pensador *polític* i *social*. Respecte a això comptem amb l'estudi cabdal de Josep M. Fradera, professor d'història moderna de la Universitat Pompeu Fabra⁵⁰. El seu tema central és, en frase de l'autor, «l'anàlisi

43. *Opus postumum*, Gesammelte Schriften, Ed. Acad. de Berlín, v. xxii, pàg. 129.

44. *Filosofia fundamental*, III, c. 27, n. 174, OC, vol. xviii, pàg. 154.

45. *Ibid.*, I, c. 12, n. 125, OC, vol. xvi, pàg. 129.

46. *Ibid.*

47. FERNÁNDEZ BURILLO, S. *El misterio del conocimiento*, pàg. 91.

48. Cf. BILBENY, N. *Filosofia contemporània a Catalunya*. Edhasa, Barcelona, 1985, pàg. 47.

49. Cf. FERNÁNDEZ BURILLO, S. *El misterio del conocimiento*, pàg. 13 i seg.

50. VEGU FRADERA, J. M. *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Eumo Editorial, Vic, 1996.

de les tensions entre les cultures tradicionals, la catòlica i l'emergent liberal i burgesa, tot plegat passat pel sedàs gens innocent d'un intel·lectual de la dimensió de Balmes»⁵¹. L'anàlisi es duu a terme en forma d'una biografia intel·lectual del pensador de Vic: l'autor passa revista a la seva activitat literària, sobretot la que té a veure amb l'exercici del periodisme polític i social, n'exposa els contextos i els continguts, n'analitza els procediments, la forma peculiar i, per dir-ho així, «materialista» d'acostar-se a la realitat i sobretot en desembossa el propòsit, una defensa de l'Església que neix de la conjunció de dos factors: la percepció clara d'allò que estava passant, de la magnitud i irreversibilitat dels canvis històrics que tenien lloc arreu d'Europa i l'exigència que se'n despenia per a la institució eclesial de connectar amb el sentit de la història, de fer-ne un lloc en el si de la nova societat postrevolucionària i burgesa. Tot plegat porta a caracteritzar Balmes com «el teòric de la política catòlica en una situació definida per la consolidació del liberalisme»⁵².

No cal dir-ho: Balmes no pot ser considerat un catòlic liberal en sentit estricte, però les seves conclusions pràctiques l'aniran acostant a les posicions d'aquells. En un primer moment, arran de la publicació de les *Consideraciones políticas sobre la situación de España* (1849), l'originalitat de la seva *posición política* –almenys dins del catolicisme espanyol– derivava de l'acceptació plena de les transformacions estructurals que estaven al dessota de l'Europa del segle XIX: el món de la indústria i de les formes socials burgeses que li eren consubstancials. El problema estava, en tot cas, en el camí a través del qual es realitzava el canvi històric, o sigui la revolució en el sentit de canvi violent i forçat.

Tant més que ell considerava que el que s'havia produït a Espanya a la mort de Ferran VII era la revolució, però una revolució feta en bona mesura des de dalt. D'ací ve que sostingués l'oportunitat d'harmonitzar entorn dels dos únics principis sòlids: el monàrquic i el catòlic, la base social més àmplia possible del liberalisme d'ordre i del carlisme derrotat. Es tractava en el fons de fer entrar els carlins en el sistema, deixant així a fora de joc les forces de la revolució, el progressisme cap a l'esquerra. La proposta de resoldre el problema dinàstic mitjançant el casament de la reina Isabel II amb el comte de Montemolín serà la concreció ulterior d'aquest primer programa bàsic. Com ho explica el mateix Balmes en una carta al marquès de Viluma, un cop ja ensorrat l'assumepte per l'enllaç efectiu de la reina amb el seu cosí Francesc d'Assís: la gent dirà que «el meu únic objecte era el casament de Montemolín; tanmateix, l'objecte era el sistema, del qual el casament era la clau. Si diuen això, diran la veritat»⁵³.

El cor de la posició política balmesiana entre els anys 1841 i 1846 consistí, doncs, a intentar de trobar una solució que permetés de reconciliar les necessitats burgeses de representació amb petites dosis de liberalisme. Amb la publicació de l'opuscle sobre Pius IX (1847), Balmes, però, anà més enllà i entengué i acceptà que a la societat moderna li corresponien unes formes polítiques determinades,

51. *Ibid.*, pàg. 12.

52. *Ibid.*, pàg. 31.

53. *Ibid.*, pàg. 277.

que no podien ser altres que les del liberalisme. El liberalisme polític era congruent amb el liberalisme econòmic. La resta era el passat, un passat que ja no tornaria, perquè era ben mort. Ras i curt: home d'església lleial a la institució, Balmes no pot ser adscrit a allò que entenem per catolicisme liberal, però intuï amb claredat que el futur del catolicisme no passava tampoc per l'antiliberalisme, per una política d'enfrontament sistemàtic amb els estats liberals. En darrer terme, l'Església no s'ha de lligar amb cap sistema polític. Però, com que ell creia en la importància del factor religiós en la configuració d'un ordre social just, arribà finalment a una concepció que posava l'èmfasi en la contingència de les formes polítiques fins a defensar que el catolicisme podia trobar més espai sota règims liberals que no pas sota els governs absolutistes⁵⁴.

El *pensament social* de Balmes es gestà a través d'una meditació densa sobre la complexa col·lisió de dos móns: el tradicional, en franca regressió, i el nou món ascendent industrial i burgès. En coherència amb els seus punts de vista sobre el canvi històric i sobre la necessitat d'obrir espais nous a l'acció de l'Església, Balmes considerà que havia arribat l'hora de jugar prudentment la carta de la classe social emergent, la burgesia industrial. Això no vol pas dir que no tingués consciència clara dels límits de la nova societat. En tingué i de forma creixent. Així, en els primers articles apareguts a «La civilización» (1841), el filòsof de Vic reconeix la perfecció de la societat moderna, però crida també l'atenció sobre els perills d'una concepció massa unilateral del progrés, que es reflectiria en les seves violentes convulsions. És en aquest context que Balmes estableix, amb una fórmula ben coneguda, el tipus ideal de perfecció d'una determinada societat: la coexistència i la combinació en el grau més alt de la major intel·ligència possible, la major moralitat possible i el major benestar possible en el major nombre possible⁵⁵.

En el quart article, però, Balmes deixa la discussió teòrica amb Guizot i els liberals i toca per primer cop el punt feble: la qüestió del pauperisme. La mostra més visible dels límits de la moderna societat europea és la immensa misèria en què viuen les classes treballadores⁵⁶. Més tard, en els articles publicats a «La sociedad» (1843), Balmes cercarà un concepte d'Estat o d'ordre social que integri tots els plans de la realitat: el material, l'intel·lectual, el moral i el religiós. Ara bé, la qüestió que dona unitat a l'aparent dispersió de les línies d'anàlisi és l'esforç per a entendre com és la societat dominada per la indústria, la civilització-vapor, com a voltes l'anomena⁵⁷. La pedra d'ensopec és un cop més el pauperisme. I és impossible no topar-hi, perquè és l'expressió d'una contradicció vistent: com s'ha d'explicar racionalment una societat que només engendra riquesa en la mateixa mesura en què produeix misèria?

54. *Ibid.*, pàg. 331 i seg. Vegeu també *ibid.*, pàg. 346.

55. Cf. «La civilización», dins: *Estudios sociales*, OC, vol. XI, pàg. 30.

56. *Ibid.*, pàg. 77 i seg. Balmes addueix l'exemple d'Anglaterra, la nació on hi ha la major acumulació de riquesa del món, però també el nombre més gran de pobres, i pregunta: «Què significa la civilització, quan la gran majoria està mancada de pa? On rau la perfecció d'una societat, la major part de la qual és víctima de la nuesa i de la fam?» (*ibid.*, pàg. 78).

57. Cf. FRADERA, J. M. *Jaume Balmes*, pàg. 174.

Balmes tendia a pensar que aquesta pauperització incontenible de les masses obreres depenia menys de la voluntat de les persones que de la manera de funcionar del sistema. «La naturalesa de la indústria tal com existeix ara tendeix necessàriament a l'augment dels pobres... A la producció d'aquest trist efecte hi contribueixen dues causes: 1) l'acumulació de la riquesa en poques mans, o sigui la desigualtat de la distribució; 2) la facilitat de multiplicar-se la població. I aquestes dues causes acompanyen l'estat actual de la indústria.»⁵⁸ Raonar en aquest sentit era dolorós per a Balmes: partidari convençut de la indústria, li costava acceptar les conseqüències malastres del seu desenvolupament. D'ací ve la insistència amb què reclamà, com a mesura necessària per a la pau social, la generositat redistributiva dels fabricants.

Amb tot i això, Balmes no estava tranquil. Ho prova el fet que en una obra tan analítica com la seva, generalment freda i distant, hi hagi dos moments en què se li escapa un sentiment incontenible d'indignació. El primer és el bombardeig de Barcelona de 1842. L'altre, la visió dels malefics de la industrialització. «La civilització és el vapor. Quin absurd! Això defineix a qualque economista.»⁵⁹ I encara de manera més colpidora: «Els avenços de la maquinària reclamen cada cop establiments més grans; aquests produeixen l'acumulació de la riquesa; de l'acumulació se segueix la misèria dels més; detenir la humanitat en la seva carrera és impossible. On anirem a parar? La intel·ligència s'aclapara i el cor s'entristeix.»⁶⁰ «No crec en una economia que fa pobres i mata de fam.»⁶¹ Com observa el professor Fradera, potser aquestes expansions ens porten al Balmes més difícil de conèixer, perquè és el més personal⁶².

Ambdues línies d'anàlisi conflueixen en les dues sèries d'articles sobre «Catalunya i Barcelona» (1843-1844). El nus de la qüestió és la peculiaritat –o com deia Balmes– l'«estat excepcional» dels catalans dins el conjunt espanyol⁶³. Aquesta excepcionalitat no era, tanmateix, quelcom conjuntural, ans al contrari, responia a factors de caràcter estructural, econòmics, socials i culturals, sobretot als derivats del peculiar inseriment de Catalunya dins d'Espanya. Als ulls del nostre pensador, a l'escenari de l'Espanya nació que emergia imparable des de 1808, tan suïcida era la subordinació com la separació. El futur de Catalunya no passava ni per una dependència inerte de la política global espanyola. El que calia era que els catalans s'impliquessin en la política general del país i hi fessin pesar la força dels seus interessos de regió més avançada, però sense convertir-se en instrument cec de cap partit.

Al mateix temps –i pel que fa a l'àmbit econòmic i social– Balmes aconsellava una sèrie de mesures tendents a evitar els perills més notoris del model industrial que s'estava implantant. Es tracta concretament de diversificar la base industrial

58. «Barcelona, art. 5º, Consideraciones generales sobre los efectos del desarrollo de la industria en las sociedades modernas», dins: *De Cataluña*, OC, vol. XIII, pàg. 216 i seg.

59. *Pensamientos*, l. c., pàg. 206.

60. *Ibid.*, pàg. 224.

61. *Ibid.*, pàg. 226.

62. Cf. *Jaume Balmes*, pàg. 213.

63. Cf. «Cataluña», dins: *De Cataluña*, OC, vol. XIII, pàg. 74.

catalana, d'augmentar la qualificació dels treballadors i d'adoptar, per raons filantròpiques i alhora de conveniència social, una generosa política de beneficiència. És fàcil fer riota de la frase amb què Balmes resumeix aquest darrer aspecte del programa: als pobres, cal «fer-los bons i fer-los el bé»⁶⁴. Hom oblida que ell recomana també als industrials que aprenguin a tractar amb les organitzacions dels treballadors, en lloc de considerar-les un perill públic i demanar-ne la il·legalització. Calia, això sí, que aquestes associacions fossin apolítiques. Un cop aconseguit això, les possibilitats d'actuació anaven des de les qüestions assistencials fins a la negociació de la jornada de treball i dels nivells salarials i, àdhuc, fins a la creació de possibles comissions mixtes —o com deia Balmes «tribunals de pau»— entre patrons i obrers⁶⁵.

En conclusió, Balmes apareix, en paraules del professor Fradera, com l'analista de les contradiccions de la societat catalana i espanyola de mitjan segle XIX: de «les oposicions entre el món tradicional i el món articulat al voltant dels sectors industrials emergents, entre la política de l'Antic Règim i el liberalisme, entre religió i ordre i cultura liberal... Ningú a Catalunya no fou més conscient que ell de la necessitat de trobar ponts entre el món antic, amb el qual se sentia identificat, i el món nou que admirava, comprenia, temia i detestava alhora.»⁶⁶ «La seva reflexió tractà de fondre en un tot les prevencions davant els efectes de la indústria i la convicció raonada que només actuant sobre aquest context de conflicte latent el catolicisme podia recuperar legitimitat i força social.»⁶⁷ Per això «llegir Balmes és anar directament a les entranyes del procés de canvi social d'on surten la Catalunya i l'Espanya contemporànies.»⁶⁸

En l'obra del nostre pensador es compleix, doncs, allò que deia Hölderlin: «Al llarg dels anys allò que dura arriba a ésser.» Ben segur, d'ençà de la mort de Balmes —ja fa gairebé un segle i mig— el món ha donat moltes voltes. Les qüestions que avui ens preocupen són molt diferents d'aquelles que ell tan magistralment va analitzar. Fóra inútil, doncs, cercar-hi el que no hi podríem trobar: solucions fetes a mida per als problemes enginyosos d'aquest caòtic i desorientat final de segle. Hi podem trobar, en canvi, el que, instal·lats com estem en la crisi, no tenim ni esma de buscar: la voluntat d'analitzar lúcidament i críticament la situació, i el coratge per a tirar el món i el país endavant.

64. *Ibid.*, pàg. 134.

65. Cf. «Barcelona, art. 6^o, Reluciones entre fabricantes y obreros», dins: *De Cataluña*, pàgs 225-236.

66. *Jaume Balmes*, pàg. 10.

67. *Ibid.*, pàg. 347.

68. *Ibid.*, pàg. 348.