
La participació social a la ciutat d'Eiximenis¹

Josep Olives Puig

Àrea de Sociologia

Universitat Pompeu Fabra

Resumen: El artículo considera el concepto de participación en el marco conceptual de la teoría clásica, la cual expresamente define. Se basa especialmente en la doctrina social de F. Eiximenis (1377-1409). Con ello amplía y enriquece el valor denotativo de dicho concepto, el cual aparece como elemento clave en la ligazón del todo social, y como heterónimo respecto del concepto de comunidad.

Abstract: This article offers a discussion on the concept of social participation, grounded in the framework of the classical theory, which is herewith accurately defined. For this purpose it specially relies on the doctrine of the Spanish thinker F. Eiximenis (1377-1409). It elucidates its main function towards the integration of the different parts in the social whole, and its heteronomy towards the concept of community.

Preàmbul

El concepte de participació és un element clau del pensament polític contemporani, sobretot pel que fa a la revisió i l'ampliació de la teoria democràtica liberal; no gensmenys, és un concepte amb arrels ben pregones, que es remunten fins als orígens mateixos del

¹ Aquest article té el seu origen en una primera elaboració presentada com a ponència al II Congrés Català de Sociologia celebrat a Girona els dies 15 i 16 d'abril de 1994.

pensament polític clàssic. Estudiant-lo dins de tal context el podem resituar dins d'una problemàtica més ampla i filosòfica que ens pot ajudar a enriquir els plantejaments de l'actual teoria de la democràcia participativa, sortint de l'enfocament especialitzat que avui és característic de la politologia científica. Aquesta ampliació denotativa del concepte apareix ja en el títol on la participació ve qualificada de «social», tenint aqueix terme un àmbit denotatiu més global que el de la mera «política», tal com avui s'entén.

Per tal de resituar el dit concepte partint dels seus fonaments clàssics, s'estableix una hipòtesi que demostrï que la teoria de la participació en el pensament social clàssic continua vigent en la seva exigència de vincular la participació en la comunitat política.

Es divideix l'exposició en dues parts. La primera (paràgrafs 1 i 2) és una breu presentació del pensament social clàssic, i del sentit que atorga al concepte de participació. La segona (paràgrafs 3-6) desenvolupa el concepte dins la teoria eiximeniana de la comunitat. Al final es donen les conclusions.

1. La teoria de la Ciutat com a nucli del pensament social clàssic

Entenem per pensament social clàssic, seguint Philippe Ariès (Ariès, 1988), aquell que en propietat es qualifica de premodern, i se situa cronològicament des de l'obra de Plató fins a l'inici de l'època moderna a mitjan segle XV. Aquest pensament, en la nostra perspectiva contemporània, admetria també la qualificació de «pensament polític», «pensament ètic» o «pensament antropològic», atès que els criteris distintius actuals no troben empara històrica en la realitat clàssica (GOUREVITCH, 1983). Essent així, l'enfocament sociològic d'aquest treball troba un àmbit fructífer de reflexió, un marc referencial per a la conceptualització i el debat d'unes possibilitats inestroncables. És a l'interior de dit pensament que podem investigar i aclarir el significat etimològic, i per tant originari, de bona part dels conceptes utilitzats en el pensament social europeu posterior, la majoria dels quals, i especialment els més bàsics, com són els que ací ens ocuparan, no han tornat a ser definits ni teoritzats amb la claredat amb què ho foren al principi, donant-se la majoria de vegades per entesos. El pensament clàssic, pel fet de ser germinal en la nostra civilització, és un taller ideal per reparar i redefinir les nostres construccions teòriques i les nostres eines conceptuals, sovint massa esmussades per un ús de segles. És el que de manera més segura ens pot reconnectar els conceptes de la teoria social amb la seva dimensió filosòfica, redimensionant-los en el seu abast semàntic, i per tant en la seva eficàcia operativa.

El concepte clàssic de participació no es pot destriar analíticament de la Teoria de la Ciutat, de la qual n'és l'element constitutiu, tant en la seva formulació cosmològica com en la social i política. La ciutat en el sentit clàssic és el marc de la participació per excel·lència, i denota un model d'organització de valor universal, aplicable o subjacent a diferents plans de la realitat, que pren com a principal suport simbòlic la forma geomètrica de la ciutat ideal, de planta quadrada, establint a partir d'ella múltiples encadenaments analògics —entre els quals destaca el que fa correspondre els estaments o funcions socials amb els barris o quarters. Tradicionalment ha servit de base per a l'especulació sobre l'ànima humana, la cosmologia, el disseny urbanístic i territorial, així com per a l'organització comunitària i política. És un concepte axiomàtic del pensament social clàssic en general, heretat del platonisme². Dins d'aquest context, la ciutat ha de ser considerada una «idea», és a dir, un dels conceptes apriorístics i estructurants de la ment humana, que hi existeix de manera innata, tal i com Jaeger, glossant Plató, ho expressava en la cèlebre *Paideia* (JAEGER, 1962). La teoria de la ciutat, les seves parts i llur integració constitueix el marc teòric de la participació, i a la vegada es troba en els orígens de la ciència social mateixa, essent el nom de «ciutat» directament imbricat en el sentit etimològic de la paraula «política».

La teoria clàssica de la ciutat es pot considerar configurada a partir del diàleg platònic *Politeia*, el qual fou traduït al llatí sota el títol *Res Publica*, i és conegut avui amb el títol *La República*. Ara bé, el terme grec que serveix de títol a l'esmentat diàleg deriva directament del mot *polis*, que l'antiguitat llatina traduí per *civitas*, i nosaltres consegüentment per «ciutat». Això ens obliga a servir, dins la significació de l'esmentat títol, els sentits que deriven d'aquella paraula, els quals sovint s'obliden sota la denominació «república». En efecte, observarem que aquest últim terme ha anat adquirint, en els últims segles, un sentit més particular, en relació amb el contingut i la forma de cert tipus d'estat modern, fins a tal punt que el seu sentit originari es reflecteix millor en el terme clàssic, i ben eiximenià, com és el de «cosa pública». Si prenem el terme *politeia* en el sentit que li dóna Aristòtil, hi hauríem d'introduir els sentits de «govern» i fins i tot de «constitució», puix que així el tradueixen alguns autors (GINER, 1990); encara que seria més exacte el terme clàssic de «regiment», o fins i tot es podria prendre la perífrasi «regiment de la cosa públi-

² Això, pel que fa a Occident, ja que, tractant-se d'un símbol universal, la ciutat figura també de manera destacada en la mitologia dels pobles i tradicions d'arreu del món.

ca», que subtitula l'obra d'Eiximenis, com la traducció més ajustada d'aquell terme, i en aquest sentit l'obra del franciscà de Girona s'alinearia pel seu mateix subtítol amb la tradició clàssica més genuïna. Així mateix la paraula grega *politeía* denota alhora el que els autors llatins i medievals anomenaren *civilitas*, concepte que juga un paper molt destacat en el pensament social clàssic, com es palesa per exemple en el tractat *De Monarchia* de Dante. Per aquestes raons *La República* de Plató ha de ser llegida tenint en compte aqueixa ampla significació que els termes *politeía* i *polis* tenen en els seus orígens, i el valor simbòlic que se'ls atorga dins del context, el qual els fa susceptibles de diferents nivells de lectura, i no només del que avui ens remet al concepte de societat o comunitat política, *stricto sensu*. Així entesa, la ciutat o *polis* es troba en el mateix centre del pensament polític i social des dels seus inicis.

Cal remarcar també que la Teoria de la Ciutat se situa com el principal factor derivat del pensament clàssic, fins al punt que és a través d'ella que hom justifica una filiació comuna d'autors tan diversos i allunyats en el temps i l'espai com són Plató, Aristòtil, Sant Agustí, Dante o Eiximenis³.

Al final de l'antiguitat, la teoria clàssica de la ciutat rebé la influència del pensament judeocristià, el qual aportà una doctrina que té el seu origen en l'exposició mítica i simbòlica que en dóna la Bíblia, principalment en els llibres del Gènesi i de l'Apocalipsi —el primer i el darrer de la compilació canònica anomenada Sagrada Escripura—, on es descriuen respectivament la «Ciutat de Paradís» i la «Jerusalem Celestial». En aquesta línia de pensament social, ambdues ciutats son idees de valor netament simbòlic que marquen el principi i el final d'una història narrada per dita Escripura, i que com ella és considerada sagrada, les quals ciutats són, hermenèticament parlant, dues versions complementàries d'una mateixa

³ Es podria argüir en contra de la unitat essencial de l'antiga Teoria de la Ciutat, i del pensament clàssic antic en general, el cas de la doctrina aristotèlica —que molts autors de tots temps, seguint la literalitat de les pròpies diatribes aristotèliques contra Plató, han acostumat a contraposar al platonisme. Però cal entendre que en aquest punt, com en tants d'altres, l'aristotelisme no nega els principis ontocosmològics que aporta el platonisme, sinó que el que fa és afegir-hi els desenvolupaments que se'n dedueixen en ordre a l'aplicació a diversos terrenys científics, i construir conceptes per a una anàlisi empírica d'allò concret. Això pot comportar de vegades un aparent allunyament respecte de les idees universals, com és el model ideal de Ciutat, la qual cosa és perfectament lògica atès el punt de vista diferent amb que s'avalua. En tot cas el valor utòpic i arquetípic d'aquest concepte no és negat per Aristòtil, els seus principis estan presents en la **Política** i l'**Ètica** aristotèliques, i concretament es fan evidents en la teoria del **zoon polítikón**.

ciutat ideal, que és el model social i polític fonamental de la **civilitat** cristiana (IRANZO, 1949)

L'exegesi bíblica patristica i, concretament, l'agustinisme polític, amb la seva teoria de les Dues Ciutats (GINER, 1990), estableix l'entroncament de la teoria d'origen bíblic amb la platònica, constituint així el marc teòric de la teoria clàssica de la ciutat. La cèlebre obra del bisbe d'Hipona, *De Civitate Dei*, estableix el marc conceptual de dit entroncament i n'exposa els principis, sobre els quals serà basat el model de civilització cristiana que restarà vigent a Europa al llarg dels segles medievals, i que serà teòricament desenvolupat per diversos autors, en particular pels que cultivaren el pensament escolàstic fins el s.XV, comptant amb l'aportació d'elements aristotèlics i islàmics (ARQUILLIÈRE, 1955). Al final d'aquest període, a les portes del procés de secularització del poder, que marca l'adveniment de l'Edat Moderna, és quan hom considera conclosa l'elaboració del pensament polític clàssic, i el gironí Francesc Eiximenis n'és un dels seus últims i grans compiladors (BOHIGAS, 1930).

2. El sentit clàssic de la participació i la ciutadania

El concepte de **participació** té la seva etimologia en la paraula **part** (llat.*pars*). En termes ontològics, el concepte de **part** es contraposa a la idea de **Tot**, a partir de la qual adquireix el seu sentit, de tal manera que no seria possible parlar de parts si no fos per l'existència prèvia d'un tot. Atenent-nos a aquest principi, per entendre què és participació, sigui quin sigui el nivell d'aplicació de dita paraula, haurem de considerar el «tot» a què necessàriament fa referència, i el qual li dóna sentit i la fa possible. Cal, doncs, en aplicar la idea participatòria al terreny polític i social, veure què és allò que el pensament clàssic considera el referent de dita participació, i de seguida ens adonem que la idea de ciutat hi figura precisament com la millor i la més acurada representació del **Tot** de la **cosa pública**. En conseqüència, haurem d'acceptar que les parts del Tot-Ciutat serien en primer lloc els seus barris, també, des d'un altre punt de vista, els seus estaments socials o, en última instància, els ciutadans que la integren⁴. En tots aquests casos la participació política és concebuda, doncs, com un **ésser part de la polis o ciutat**. És interessant aquí assenyalar que el pensament clàssic no considera d'antuvi el sentit de la participació com un **tenir part**, ni com un **prendre part**. Aquests dos sentits s'afegiran al valor denotatiu del

⁴Cf. Ciceró, In Verrem Actio, 5, 98.

concepte en època postclàssica, i van lligats al desenvolupament de la individualització i el particularisme (TENENTI, 1975).

Proseguint el mateix fil argumental, basat en l'etimologia, podem constatar que quan les parts **són** per elles mateixes i afirmen llurs atributs diferencials i llurs propis interessos, aleshores ens trobem davant de l'àmbit **particular**. Serà particular allò que és propi de la part, és a dir, allò que és **parcial**. El pensament clàssic configura des d'aquestes premisses la idea dels **partits** en l'arena política i social, com aquelles «parts» que d'una o altra manera intervenen en el regiment de la cosa pública o la influeixen. En la mesura en què defensen o promouen béns i interessos que no són del comú, estan defensant o promovent allò que és particular, i per tant, i en la mateixa mesura seran susceptibles de generar **parcialitat** o **partidisme**⁵.

Per contra, quan les parts d'una comunitat **no són** per elles mateixes, ja que s'orienten vers el Tot de la cosa pública, aleshores és quan ens trobem amb la participació política: la **part** es reconeix en el **Tot**. Les parts de la comunitat, considerades individualment o de forma agregada, coincideixen en una idea o essència comuna, que la Teoria de la Ciutat expressa, i això tant en les doctrines comunitàries i cíviques que d'ella es deriven, com en la forma ideal que assumeix amb el seu urbanisme utòpic i simbòlic, tal com ens recorda Lewis Mumford «la ciutat és la forma i el símbol d'una relació social integrada» (MUMFORD, 1961).

La teoria participatòria clàssica és la que serveix de base al concepte clàssic de la ciutadania. El tret més essencial n'és la relació analògica que postula entre Home i Ciutat, clarament implícita en la definició aristotèlica de l'home com un *zoon politikón*. Malgrat que aquest terme fou encunyat per Aristòtil en la seva *Política*, cal tenir ben present que fou Plató qui n'havia desenvolupat primer la teoria en la seva *República*, i que dita teoria fou objecte d'abundants desenvolupaments posteriors, que culminen amb l'escolàstica tomista, i amb fortes ressonàncies al llarg de la tradició utopista del Renaixement i posterior (COPPLESTON, 1960). Per virtut de la relació analògica home-societat —que tal teoria postula com a principal axioma— es pot observar una similitud estructural entre l'ànima humana (gr. *psychè*) i l'ordre comunitari: similitud que permet descobrir una correspondència terme a terme entre les parts de l'ànima i les parts de la ciutat. D'aquesta correspondència, que fa palesa una llei natural d'analogia, en deriva la constitució polifacètica del model urbà,

⁵Cf. Idem, Ep. ad Atticum, 2, 21, 5.

contenedor alhora d'una antropologia, una política i una sociologia⁶ (LÓPEZ AMO, 1946; GINER, 1990; SABINE, 1976).

D'una forma molt didàctica, que malgrat tot no ha rebut l'atenció deguda per part dels comentaristes, explica Sòcrates a *La República*, que si comparéssim l'ànima humana amb un text, entenent que ella és una mena de llibre format de paraules i frases, caldria constatar que els homes (ja en aquella reculada època) no són capaços de llegir-lo, per tal com llur vista ha esdevingut cansada. De tal text, però, diu el filòsof, n'existeix una versió amb lletra més gran, i per tant més fàcil de llegir, i no és res menys que la mateixa **polis**, ciutat o república, que per naturalesa li és anàloga i, per tant, en reflecteix l'estructura. Per a l'estudi d'aquesta i les seves parts, el grec, per boca de Sòcrates i els seus contertulis, emprèn la tasca que és l'objecte del famós diàleg. Posteriorment, el cristianisme dirà que l'home és fet *a imatge i semblança* d'un model, i que la *Ciutat de Paradís* és el *lloc d'habitatge* on conviuen els dos termes de la relació analògica: Déu i Home. En un i altre cas, la llei d'analogia fa que en la part s'inclougui sencera la imatge del Tot. Aquest plantejament que, com ja assenyala Marsili Ficino, constitueix un dels punts de coincidència entre platonisme i cristianisme, és també designat com la teoria del microcosmos-macrocosmos (GINER, 1990).

L'axioma de l'analogia home-ciutat és la clau de la teoria participacionista clàssica. Ara bé, convé recordar que, segons la concepció tradicional, la llei d'analogia, quan s'aplica a idees universals com ara, presenta sempre una asimetria entre els dos termes de la relació, de tal manera que el terme que fa el paper de símbol és inferior al terme consistent en la cosa simbolitzada, servint-li de suport semiòtic; i quan diem que és inferior, volem dir pel que fa al pes ontològic. Essent així les coses, en el cas de l'home i la ciutat, haurem d'entendre que és aquesta última la que simbolitza al primer, i no al revés⁷. Això significa que el model de la Ciutat és un símbol de l'home, o dit d'altra manera: l'arquetipus de la comunitat

⁶ Les parts de l'ànima són la racional (*logistikè*), la irascible (*thymetikè*) i la concupiscible (*epithymetikè*), i corresponen en el model urbà, respectivament, als savis (*sóphoi*), els guerrers (*phylakoi*) i els artesans i mercaders (*idiótai*). Si s'afegeixen a aquest ternari els servents (*doúloi*), aquests corresponen, per analogia microcòsmica, al cos físic (*sóma*). Amb el quaternari queda definit el simbolisme geomètric de la «ciutat quadrada».

⁷ La diferència de nivell ontològic entre ambdós termes és ben clara per la concepció clàssica. Mentre que l'home és una realitat universal, qualsevol forma d'allò col·lectiu només existeix a nivell individual. Recordarem que segons el pensament clàssic, al qual pertany la definició d'aqueixos termes referents a la jerarquia ontològica, l'individual és contraposat a l'universal. L'individual té dos modes: el general i el particular; i el particular existeix també en dos modes, que són el col·lectiu i el singular.

és una metàfora del paradigma antropològic. Llavors, la ciutadania assoleix acompliment tota vegada que l'home reconeix en si mateix aquell model arquetípic que la ciutat simbolitza, i que respecta les seves lleis. En conseqüència, ciutadania i participació es realitzen de manera simultània, i vénen a ser, en la teoria clàssica, una mateixa cosa.

3. La importància de la vida i l'obra de Francesc Eiximenis per al pensament social

Francesc Eiximenis (1377-1409), polígraf gironí de l'orde de fraïmenors, fou autor d'una extensa obra literària, a l'estil de les summes medievals i per tant de contingut divers. Una part d'ella és una exposició de la teoria política clàssica, en la línia de l'agustinisme i el tomisme, que caracteritzà en la Baixa Edat Mitjana els treballs de l'orde dels franciscans (PROBST, 1917). A part dels seus escrits, la influència directa en la política del seu temps fou considerable, i en molts punts comparable a la de Ramon Llull, el seu antecessor i germà en la obediència⁸.

El nostre tractadista gironí es comprometé amb la governació de la ciutat de València, on residí molts anys (Ivars, 1925)⁹. Intervingué com a conseller apostòlic de les croades de dita ciutat a Berberia, i com a pacificador de les bandositats ocorregudes al tombant de segle (RUBIÓ i LLUCH, 1921). Fou amic i conseller dels comtes de Barcelona i monarques d'Aragó¹⁰, així com del papa Benet XIII, i a prop d'ells intentà resoldre el cisma d'Avinyó. A conseqüència dels seus bons oficis, el papa el nomenà Patriarca de Jerusalem, denominació ben

⁸ Per entendre la figura i l'obra d'Eiximenis —així com la de Llull— no podem oblidar la significació intel·lectual i política de l'ordre franciscà en la història d'Occident. Cal destacar-ne, d'una banda, el tarannà democràtic que li donà el propi fundador, Francesc d'Assís, i que ha conservat fins avui; i, d'altra banda, i particularment pel que fa al seu paper en la Corona d'Aragó, que fou l'ordre predilecte dels monarques i prínceps de la Casa de Barcelona, tant per prendre'n consell com per vestir-ne els hàbits, quan s'escaigué. Essent la dita Corona la màxima potència política d'Occident en aquella època, es pot entendre el paper destacat que correspongué a un savi i respectat conseller com Eiximenis, i la rica informació que devia servir-li de base en la seva obra sociològica i política (LÓPEZ AMO, 1946).

⁹ A la sala del Consell d'aquesta ciutat estigueren **ben encadenats a la post de l'escrivania** els volums manuscrits del *Crestià*, la seva magna obra, que allí fou consultada pels ciutadans durant anys, fins i tot pels **agermanats** de finals del segle següent, que la consideraren una guia per al seu moviment social i polític (ESCOLÀ, 1994; FUSTER, 1927, 1976).

¹⁰ Pere el Cerimoniós, Joan d'Aragó, Maria de Luna i Martí I l'Humà, tots ells vinculats espiritualment a l'ordre franciscà, i per tradició familiar des de Jaume I el Conqueridor (POU, 1923).

significativa per a qui tals esforços dedicà a la teoria i la praxi de la Ciutat cristiana (DEL AMO, 1956).

Com encertadament ha assenyalat Salvador Giner, l'experiència vital d'Eiximenis en l'organització política peculiar de la Corona d'Aragó fou un element decisiu quan considerà la ciutat com a la unitat política fonamental. Aquest tret tan significatiu de la seva teoria política i el segell agustinianà-tomista que la marca ens obliguen a considerar-lo com un autor ben ortodox del pensament clàssic i, per tant, ben enquadrat dins del pensament social de l'Edat Mitjana. Els seus principals estudiosos són d'aquest parer (PROBST, 1917; LÓPEZ AMO, 1946), i alguns ho afirmen de manera radical (BOHIGAS, 1932). Però, alhora —per haver estat un expositor de la teoria clàssica de la ciutat contra les pretensions tiràniques dels monarques del seu temps, anunciadores d'una nova era social i política, i també contra les ambicions particulars de la naixent burgesia, així com el defensor acèrrim de la preeminència de la cosa pública— el nostre franciscà ha estat enquadrat de vegades per altres autors dins del pensament renaixentista (GINER, 1990), havent insistit alguns en el seu tarannà democràtic i «modernista»¹¹. A la vegada, tal com acostuma a succeir amb tots els grans conreadors del pensament i de l'art en general, a causa de la gran llibertat d'idees que palesen, no falta qui ha volgut classificar Eiximenis com a heretge, subratllant els seus vincles amb el corrent espiritualista franciscà dels *fraticelli* (VENTURA, 1963, p.115). Ens cal, doncs, admetre en aquest punt una certa ambigüïtat, al nostre entendre ben normal i acceptable, puix que no hi pot haver una correspondència directa entre les vagues fronteres del pensament i les particions que es fan del temps històric.

Els escrits polítics d'Eiximenis es concentren en el llibre *Dotzè del Crestià*¹² i en la *Doctrina Compendiosa*¹³, que són els que han suscitat més interès per part dels estudiosos, tant en el camp jurídic com en el polític, ja des de les darreries del s.XIX (VEIRA, 1979; ESCOLÀ, 1994). Aquestes dues obres, principalment la primera, ens oferei-

¹¹ Com p.e. el Pare M. Batllori i J.A. Maravall (PELÁEZ), 1993, p.106, nt.86).

¹² *Lo Crestià* és una obra que havia de tenir tretze volums i que romangué inacabada, o almenys ens ha pervingut en estat fragmentari. Del *Dotzè* n'ha estat publicada una selecció a cura d'A. Hauf, a Ed. 62, Barcelona, 1983. Anteriorment el Pare Daniel de Molins de Rei O.M.Cap., n'havia publicat la tercera part íntegra, anomenada *Regiment de la Cosa Pública*, a «Els Nostres Clàssics», Barcelona, 1927. Aquesta part és la que l'autor dedicà als jurats de la ciutat de València, i que escrigué a instància seva, com una anticipació del llibre XII, que més endavant acabaria d'escriure. El títol sencer d'aquest últim havia de ser *Regiment de Prínceps, de la Ciutat, i de la Cosa Pública*. Cf. els pròlegs de les esmentades edicions, i Martí de Barcelona, 1932.

¹³ Ed. a cura del P. Martí de Barcelona O.M.Cap., Ed. «Els Nostres Clàssics», Barcelona, 1929.

xen l'enquadrament clàssic per a una teoria de la participació política des de tres punts de vista complementaris, estretament imbricats en el discurs de l'autor, però ben discernibles: la teoria de la comunitat, la teoria de la cosa pública i la teoria de la ciutat. No podent considerar dins dels límits d'aquest article totes tres teories, ens centrarem principalment en la que parteix del concepte de comunitat, deixant ben clar que només podrem considerar alguns dels seus conceptes —els que siguin més adients a la nostra recerca. Aquesta teoria és la que més directament ens introdueix al concepte de participació, amb la condició que la teoria de la ciutat en constitueix la base simbòlica i metafísica, com ja hem dit abans. I precisament per haver ja definit els trets essencials d'aquesta última teoria en el pensament clàssic, ens estalviarem de donar-ne ací la versió eiximeniana, totalment ortodoxa dins del platonisme agustinià. Quant a la teoria de la cosa pública, aquesta quedarà reflectida a través dels aspectes comunitaris que a continuació exposarem, però no rebrà el tractament a part que es mereixeria i que serà objecte d'un pròxim article.

4. De la teoria comunitària clàssica

El concepte de comunitat en la sociologia moderna ha quedat relegat a l'esfera de la vida privada i es considera com la cosa més contrària al concepte d'Estat o de *res publica*, mentre que per al pensament clàssic fou tot el contrari. El pensament eiximenià, que ací prenem com a guia, ens ensenya que el concepte «comunitat» és el principal contingut de la política. La primera proposició que ens ofereix per definir la cosa pública diu que aquesta *és comunitat de gents ajustades*, sigui tal ajustament d'un o altre tipus, com ara un regne, una ciutat, una vila o un castell. Hi ha però una condició *sine qua non*, tal com ho fa constar ja Aristòtil en la seva *Política*: que si l'ajustament és merament domèstic o d'una casa sola, o és **part** d'alguna comunitat, llavors el dit ajustament *no és dita cosa pública en aquella comunitat on és part* (C357)¹⁴. La comunitat està, doncs, lligada al concepte de **Tot**, i això és el que li dóna la categoria de cosa pública¹⁵.

¹⁴ En les successives cites textuais emprarem la C per remetre al *Crestià*, i DC per la *Doctrina Compendiosa*, la xifra següent remetrà al capítol, en el primer, i a la plana en el segon, segons l'edició ja citada.

¹⁵ Aquesta és la primera gran diferència respecte de la teoria sociològica moderna de la comunitat, derivada dels plantejaments de F. Tönnies, la qual fa correspondre la idea de comunitat a la família, les relacions de veïnat o d'amistat, així com a altres formes de relació particulars i privades (TÖNNIES, 1984).

Per això mateix el concepte de participació clàssic queda immediatament referit a la idea de comunitat, com a *locus* del tot social o cosa pública.

La idea clàssica del *zoon politikón*, expressada tant per Aristòtil com per Sèneca, està basada en el que alguns autors moderns anomenen «principi de sociabilitat» i té el seu desenvolupament en la teoria de la sociabilitat natural de l'home (LÓPEZ AMO, 1946, 49). Eiximenis ens la presenta en clau cristiana i referida al concepte de comunitat. La comunitat, en pertànyer a l'essència mateixa de l'home, és una cosa natural i necessària, contràriament al que defensaran segles més tard els iniciadors del corrent de pensament liberal, dins del qual els moderns ens hem acostumat a pensar la cosa pública. És normal en l'home estimar la comunitat no com una cosa afegida a la seva naturalesa —i que per tant pogués amenaçar-la o negar-la— sinó com la cosa que li és més pròpia i desitjable, i com el gran bé que comparteix amb els altres homes. Per això la teoria de la comunitat es basa en el concepte de **bé comú**, i no hi pot haver comunitat que no estigui conceptualment associada a la idea del bé (C329). La participació dels ciutadans en la cosa pública serà, doncs, en primer lloc, una participació en el bé comú i, en segon lloc, és una cosa inherent a la naturalesa humana —la qual considerem aquí en primer lloc, ja que que en constitueix el primer marc de referència per enquadrar conceptualment la idea de participació.

Podem, doncs, formular de manera precisa el principi de sociabilitat en la seva versió clàssica eiximeniana: el bé comú, concepte tomista per excel·lència, en constitueix el fonament (MICHEL, 1932). Cal tenir present en primer lloc que el *bonum communis* és d'on deriva la *communitas*. Ara bé, Eiximenis, fidel al pensament dels antics ens diu taxativament que el bé comú és el bé de l'ànima (gr. *psychè*), i per això ens apareix, des d'aquest punt de vista, com el bé més universal, compartit per tothom, i essent la cosa més desitjable per l'home. Ens convé ací recordar que tal plantejament arrenca de la teoria clàssica de la naturalesa humana, sense la qual no tindria cap sentit. Aquesta considera que el bé de l'ànima és el coneixement, o millor encara, la «comunió» amb les idees universals, les quals configuren l'esfera d'allò intel·ligible, la raó humana de la qual està naturalment convidada a participar, puix que allí pren contacte amb la seva essència, representada per les idees supremes d'allò bell i d'allò bo, on totes les altres idees universals convergeixen. El fet de saber reconèixer el bé comú i estimar-lo, no només és condició per a què hi hagi vida comunitària, ans és condició necessària de la vida humana mateixa. Humanitat i comunitat convergeixen en

la idea de bé comú, i hi són heterònomes. Heus aquí l'arrel metafísica de la participació dels ciutadans en la cosa pública i que el pensament clàssic atorga a la doctrina de la sociabilitat natural de l'home.

Aquesta teoria, social per excel·lència, la desenvolupen tots els grans pensadors clàssics, des de Plató fins a Tomàs d'Aquino, partint d'enfocaments diversos, que, considerats des de la fragmentació moderna del camp científic, hauríem de classificar dins d'un ample ventall que inclogui des de la política i la filosofia fins a la psicologia, passant per la teologia i altres ciències. Eiximenis hi fa contínua referència, però en el llibre *Dotzè* no la desenvolupa. Deixa sí constància que *lo bé, aitant com és pus comú, aitant és pus alt e pus divinal, e digne de major e honor* (C191.DC112,4). I en altre lloc equipara el bé comú amb el *bé de Jesucrist* (C229), i amb el seu *cos místic* (C229)¹⁶. Des d'aquest seu punt de vista, on coincideixen la teoria cristiana amb la platònica, la idea de la comunitat, ultra les seves aplicacions socials o polítiques, assoleix el nivell d'una idea soteriològica, equivalent a la de la Ciutat ideal, esmentada més amunt.

Al bé comú es contraposa el bé propi, que procedeix de *l'amor de si mateix*, i es manifesta en forma d'interessos particulars o sectorials dels ciutadans. Quan aquests interessos distreuen els ciutadans de l'amor al bé comú, llavors la comunitat és negada i es trenca. I d'aquí les nombroses advertències del frare menoret contra tots aquells que persegueixen el seu propi bé en detriment de la comunitat. I, així com la comunitat és el bé de l'ànima, el bé propi està basat en la *persecució de les falses riqueses materials, i en l'oblit de vera riquesa*. El cas més greu d'aquesta ofensa al bé comú, i el que més assenyala Eiximenis, seguint la *Política* d'Aristòtil, és el del rei o príncep que tiraneja. Tot contraposant-lo a la naturalesa del veritable rei, li dedica en el *Dotzè* les següents paraules: «...*lo rei tostemp atén lo bé e al bé de la comunitat, més lo tiran tostemp atén al bé propi*»(C602); o també: «...*si el regidor gira son regiment a son bé propi, ell se separa de la comunitat, i ja (...) no li pertany en res (...) és fet tiran e cruel enemic d'ella*»(C156). Però també dona exemples de tal corrupció en l'àmbit de l'activitat econòmica, com per exemple els que es refereixen a tractadors d'usura, *mogubells*¹⁷, *trafeguers*¹⁸, i *regaters*¹⁹,

¹⁶ Cal aquí recordar que en la doctrina cristiana el simbolisme del **cos místic** es refereix a l'aspecte comunitari, ja que representa l'Església (gr. **ekklesia**), la comunitat dels que en ell combreguen, i a la vegada, en tant que cos, l'objecte mateix de la **communio**, que és l'acte litúrgic on simbòlicament la comunitat està basada.

¹⁷ Prestadors a interès.

¹⁸ Competidors deslleials en la indústria.

¹⁹ Especuladors.

els quals han de ser *foragitats* de la comunitat... ja que ells *carreguen de pecat la gent ignocent; e pus la gent sia enfalsida perd l'amor a la comunitat, e la converteixen a son bé propi* (C392). D'aquesta argumentació podem deduir que la participació al bé comú, essent una cosa natural a l'home, nogensmenys pot ser per ell desestimada, caient llavors en formes de pensament i conducta que el converteixen en un ésser individualista o asocial, separant-lo de la seva pròpia naturalesa.

Si les activitats econòmiques que no procedeixen de l'amor al bé comú són tan rebutjades al llarg de l'argumentació del nostre frare, és perquè són destructores de la comunitat. En aquest sentit, el corpus eiximenià ens ofereix una crítica *avant la lettre* de certes concepcions que en el futur serien reputades liberals, les quals ja estaven sorgint amb la naixent burgesia de l'època, encara que no estiguessin formulades en forma de programa, ni sota la denominació de l'economia política.

El pressupòsit amb més ambició filosòfica, entre tots aquells que serveixen de base al liberalisme econòmic (el qual fou formulat de manera paradigmàtica per Adam Smith a la seva cèlebre obra *Wealth of Nations*, i ja havia estat expressat pels seus compatriotes precursors), és que permetent l'expansió dels interessos privats es fomenta el bé comú, entenent aquest «bé comú» de manera quantitativa i material com a «riquesa», i com si fos la suma dels interessos privats. Tal proposició, des del punt de vista del pensament social clàssic, apareix com una fal·làcia: la comunitat no es genera partint de motivacions que la neguen, i el bé comú no és el resultat d'una suma de béns particulars; així com tampoc el cos, que com hem vist metafòricament s'hi compara, no és una suma d'òrgans. Paral·lelament, i seguint amb la consideració dels axiomes liberals, que *a contrario* ens ajuden a copsar el pensament clàssic eiximenià, observarem que, segons aquest últim, tampoc dels «vics privats» no es pot generar la «virtut pública», puix que aquesta està basada en l'amor al bé comú, mentre que els vics privats es caracteritzen per l'oblit del mateix²⁰.

És precisament per tal de contrariar les idees insolidàries que comencen a estendre's amb el progrés econòmic característic de la

²⁰ La incompatibilitat dels pressupòsits del liberalisme econòmic amb els del pensament social clàssic es palesa posteriorment amb els atacs que rep per part d'aquells que en són hereus més directes dins del pensament social modern, particularment les encíclics *In Eminentí* (Climent XII, 1738), *Mirari Vos* (Gregori XIV, 1832), *Syllabus* (Pius IX, 1864), *Inmortale Dei* (Lleó XIII, 1885) i *Libertas* (idem, 1888), i també les diatribes dels publicistes catòlics, com la cèlebre del P.J. Sardà Salvany, *El Liberalismo es Pecado*, Barcelona, 1875.

baixa Edat Mitjana, que el nostre frare dedica tant esforç a exposar el concepte de bé comú com a fonament de la cosa pública. Ell tracta per tots els mitjans d'evitar que l'apatia i l'atonia política dels burgesos guanyi adeptes (CUÉLLAR, 1961) i a tal intent li devem algun dels més destacats passatges de la seva *Doctrina compendiosa*, on podem recollir els indicis més clars de quin és el seu concepte de la participació ciutadana. Diu, per exemple, que *la amor e caritat a la cosa pública és posada tan alta que és igualada ab aquella dels déus que'ls gentils en aquell temps colien*; i, reforçant el seu argument amb l'autoritat de Valeri Màxim, els antics filòsofs, el dret canònic, el dret civil i els teòlegs, ens recorda que tots ells unànimement escrigueren que la utilitat pública ha de ser preferida a la utilitat privada. Més avall apunta que *ans e primerament e major e sobre totes coses, és e deu ésser la amor envers Déu, e en après envers la cosa pública*. I com a conseqüència d'això posa que *la amor envers la comunitat o cosa pública deu ésser primera o major que envers pare e mare, fills, germans e altres parents e amics e tots altres singulars*. Veient les reticències entre els contertulis que l'escolten, el frare que parla en dit tractat, es formula la pregunta: *Oh! ¿Com se porà fer que los homes del món se vullen inclinar a açò?*. Després de constatar que molts no ho voldran fer ni per Déu ni perquè ho diguin els savis, afegeix: *Dic-vos (...) que almenys ho façats per necessitat e per esguart de vós mateix, car en lo bé o contrari de la cosa pública vostra part vos hi va. E si l'estament de la cosa pública pereix o cau, també us perits e caets vós mateix e los altres singulars* (DC, p.114s.). Queda doncs ben clar, per l'anterior argument, que la participació en el bé comú, així com l'amor a la cosa pública que naturalment se'n deriva, pel fet de ser coses essencials a l'ànima humana, són tan necessaris des del punt de vista col·lectiu com des del punt de vista individual de l'home —si ens és permès parlar en aquests termes dualistes que poc escauen al punt de vista unitari amb què el pensament clàssic considera la socialitat. Veurem a continuació més detingudament com aqueixa essència participativa de l'home es concreta en el pla de l'acció social.

5. De la solidaritat natural i la utilitat comuna

El pensament liberal modern ens ha acostumat a veure el concepte d'interès propi com la pedra fundacional del contractualisme, i per tant, de l'edifici social i polític. En canvi, en termes eiximenians, l'essència d'allò social és l'amor al bé comú, entès com allò que dóna *unió* a la cosa pública, estableix *concordia* entre els ciutadans, i crea comunitat, fent que les diferents parts de la cosa pública participin

del Tot. Un altre terme per ell emprat a l'hora de designar la mateixa idea és el de **benivolència**, de forta connotació senequiana i típic del pensament antic i religions en general. Ara bé, quan deixem de considerar exclusivament l'esfera moral, on es configuren les disposicions d'ànim i els posicionaments i actituds interiors de la consciència, i passem a considerar també el pla de l'acció social, llavors és quan la benevolència es tradueix pel concepte d'**ajuda**. I és precisament en el concepte d'**ajuda** on rau un dels principals fonaments del pensament social clàssic, i en particular els plantejaments socials d'Eiximenis. En el seu llibre *Dotzè* ens ofereix quatre proposicions per explicar què és cosa pública. La segona de dites proposicions es refereix a l'ajuda, la qual és qualificada com *el primer lligament de cascuna bona comunitat*. Gràcies a aquest concepte esdevé possible definir la comunitat, no ja com una idea metafísica, sinó també en el pla de l'acció, on aquesta es troba formada per *diverses persones ajudant la una a l'altra segons llurs necessitats* (C357). És aquí on la participació comença a adquirir un sentit més pròxim als enfocaments del pensament social modern. Aquest últim, enfront del pensament clàssic, es pot caracteritzar pel seu punt de vista pragmàtic²¹, i és precisament l'ajuda la primera determinació conceptual que afecta la idea de participació quan es tracta d'aplicar-la al pla de l'acció social.

La idea de **fraternitat** dona suport a la idea d'**ajuda**, i són totes dues ben pròpies del pensament social clàssic en general, però particularment són les dues que donen el segell característic a la seva versió franciscana²². La idea de fraternitat és introduïda per una cita del llibre dels Proverbis: *Frater qui adiuwatur a fratre, civitas firma*, que glossa el gironí en els següents termes: *llavors és ferma e fort la comunitat de la ciutat quan la un ajuda a l'altre, així com bon frare ajuda coralment a son frare* (C193). En certa manera s'hi podria fer correspondre la idea moderna de solidaritat, i llavors aquesta passaria a tenir un paper de primer ordre en la teoria de la participació, i en gran part això seria tan legítim com enriquidor des del punt de vista teòric, sempre i quan però quedi també ben clara la dife-

²¹ Entengui's ací pragmàtic no en sentit ideològic, sinó merament etimològic, com tot allò que pertany a la praxi, o l'acció social, la qual es pot considerar exterior si es compara amb l'esfera del pensament, les disposicions d'ànim i les actituds morals, tan prioritzada pel pensament social clàssic, i que per contrast apareix com a relativament interior.

²² Per remarcar el paper destacat que juga el concepte d'ajuda dins l'espiritualitat de l'orde franciscà recordaré l'advocació, corrent dins d'aqueix orde, a la Mare de Déu de l'Ajuda, a qui, per exemple, hi ha un convent dedicat a la ciutat de Barcelona.

rent dimensió denotativa que distingeix un terme de l'altre i que ubica la idea de fraternitat dins un marc conceptual molt més ample i ric en possibilitats de desenvolupament teòric.

Del concepte de l'ajuda mútua entre germans es deriva, en l'argumentació eiximeniana, un important desenvolupament normatiu: l'exigència que tothom ha de participar en el que s'anomena la **utilitat comuna** —concepte que ve a ser una especificació del de bé comú en el pla pragmàtic, el qual segles més tard, i dins d'un context diferent, serà recuperat per les teories utilitaristes. Però tornant al plantejament clàssic eiximenià, la utilitat comuna implica que tothom ha d'estar ocupat, i l'ociositat hi és considerada com la font de molts mals i vicis, puix que, segons s'afirma en el *Dotzè, de l'ociositat ixen paraules, e d'aquelles paraules ha n'hi de falses e mentideres e provocants los altres a diversos mals* (C378).

Un argument important per defensar el concepte d'ajuda, i que ens pot il·lustrar força sobre el sentit que es dóna a la participació, és aquell que està basat en l'analogia entre comunitat i cos, ja esmentada en relació amb el simbolisme cristià, i que ací el nostre autor recull en el platonisme musulmà d'Avicena, amb els següents termes: *Així com tots los membres deuen al cos ajudar, així cascun hom de la comunitat deu ésser profitós a aquella, per tal que la comunitat estiga pus ordenadament e pus segura, estant mills servida e per tots zelada*. Una de les conseqüències lògiques d'aquest argument és que *los inútils deuen ésser gütats (...) així com lo membre inútil en lo cos és mort e nou als vius* (C372). A partir d'aquesta idea, el tractat es pot dir que desenvolupa tota una teoria social de la participació en funció de la utilitat, la qual conté interessants digressions sobre les diverses formes d'inutilitat, salvant la veritable indigència i la pobresa —que pel seu caràcter simbòlic i sagrat tenen un paper destacat dins d'aquesta teoria— en relació amb l'almoïna i altres funcions —que, ultra llur utilitat pragmàtica, estan carregades de simbolisme espiritual dins l'obra eiximeniana. A partir d'aquesta analogia orgànica, la participació es considera com la utilitat dels diversos òrgans, vísceres i membres, de cara al funcionament de la unitat corporal a la qual pertanyen. Seguint l'analogia, podem dir que la participació dels ciutadans, des d'aquest punt de vista, és la seva utilitat dins la comunitat.

Un dels exemples més clars per poder distingir la diferència entre el ciutadà que és útil a la comunitat i aquell que és inútil, ens el dóna en parlar dels *regaters*²³, contraposant-los als *mercaders*, dels

²³ Especuladors per la compra i venda de mercaderies a l'engròs.

quals són una mena de versió corrompuda (C392). Dels mercaders n'és fet gran elogi (C,389 i 390) i són posats com a bon exemple de ciutadania, d'ajuda a la comunitat i servei a la cosa pública. En aquest punt Eiximenis ha estat contraposat al seu contemporani, i també sociòleg, el musulmà Ibn Khaldun, el qual atribueix als nòmades beduïns les mateixes virtuts que el nostre menoret imputa als burgesos sedentaris (XIFRA, 1967). Alguns autors han assenyalat l'oportunitat de l'argument eiximenià en relació amb la pujança d'aquell estament en el context de la Corona d'Aragó just al final del període més esplendorós de la seva expansió mediterrània (LÓPEZ AMO, 1946). Nogensmenys creiem que cal recalcar l'encert d'Eiximenis en oferir la doctrina clàssica amb ajuda d'exemples i contraexemples trets del context històric on visqué, en un moment en què tal doctrina començava a córrer el risc de ser oblidada per alguns ciutadans àvids de guany i poder en benefici propi, com tan clarament es desprèn de la lectura del tractat en qüestió. *Del regater allà n'és dit que negún profit no aporta, ans tostemp hi és per encarir lo grà e les altres coses, i per tant no deu ésser suportat, pus negún càrrec no aporta per la comunitat, ne la serveix en res, ne vol ne desitja sinó son propi guany (i a tal finalitat) provocar carestia* (C391). Per contrast, el mercader és objecte de grans elogis i es presenta com a bon exemple de servei a la cosa pública, tant per la seva funció específica pel que fa al comerç, com per la seva funció redistribuïdora de la riquesa mitjançant l'almoïna, funció que en aquell context històric pot complir millor que els membres dels estaments superiors. Aquest exemple ens serveix per entendre que el pensament polític clàssic no és contrari a l'economia de mercat. Ben al contrari, podem afirmar, enllaçant amb el concepte d'ajuda, que dit pensament conté una teoria econòmica, i que entre els seus principals conceptes hi figuren els recentment esmentats: per una banda, entendre la funció econòmica com un servei, i atorgar a l'almoïna un paper de primera importància a nivell teòric en relació a la doctrina de la redempció, assegurant així la redistribució de la riquesa.

Fins a tal punt subratlla Eiximenis la importància del concepte d'ajuda dins l'entrellat de les relacions socials, que el seu punt de vista ha estat anomenat «solidarista» (PROBST, 1917, 61). N'és un exemple ben il·lustratiu la seva argumentació, basada en el filòsof Gòrgias, en favor de salvaguardar el caràcter social de les innovacions tecnològiques, les quals no han de ser mai usades pel guany individual en detriment del de la comunitat, la qual en matèria de producció industrial o, en general, d'activitat econòmica, es concreta institucionalment en l'ordre estamental. Per aquesta raó és pres-

criptiu que les innovacions es donin a conèixer públicament a tot l'estament que practica l'ofici en qüestió i només un cop acomplerta dita exigència podran ser aplicades al procés de treball (XII, 226s). Tal prescripció mostra clarament amb un exemple com el pensament social clàssic assegura la preeminència de la utilitat comuna respecte la utilitat privada. Dit d'una altra manera: en tot procés social, inclosos els de l'economia, el punt de vista del tot ha de prevaler sobre el punt de vista de les parts, i mantenir tal jerarquia és la manera d'assegurar la participació de dites parts en la cosa pública.

6. El concepte d'ajuda com a base per a la divisió social del treball

La solidaritat natural entre els homes, per més que sigui ideal o s'hagi de considerar com un fi, en sentit aristotèlic, no deixa però de tornar-se operativa en el pensament eiximenià. L'anterior argumentació ens ajuda a entendre fins a quin punt l'ajuda solidària està present en tots els aspectes de la vida social, segons el pensament eiximenià, i fins a quin punt és essencial en la teoria de la comunitat. Per ella es garanteix que la divisió del treball, o millor dit, la divisió de funcions, sigui una forma de servei al bé comú, precisament aquella que expressa la participació en el pla econòmic. Per il·lustrar-ho prescriu Eximenes que *la un ajuda a l'altre venent-li què menjar, e l'altre venent-li què beure, e l'altre què vestir, e l'altre què calçar* (C357). Els trets que acabem d'assenyalar són suficients per comprendre que la teoria econòmica eiximeniana és una part fonamental del seu pensament polític, sense la qual no podria copsar-se l'abast del concepte de participació. Això és així perquè el pensament clàssic entén l'activitat econòmica com una cosa naturalment lligada a la cosa pública, i dins dels seus plantejaments no hi cap «abstracteure'n la dimensió comunitària».

El concepte d'ajuda és doncs, dins d'aquest context, el principi de la «divisió del treball», valgui l'anacronisme d'aquest terme, i això és digne de ser destacat, ja que en el pensament social modern, especialment des de Durkheim, es tendeix a perdre aquest important matís que confereix una dimensió antropològica i moral a tan important principi. El valor que té introduir el concepte d'ajuda en matèria de divisió del treball, o divisió de funcions, és que posa l'accent en l'interès comú, el qual en dites matèries, i tal com assenyala ja Plató, ve representat pel bé o millorament del destinatari de l'acció. Enfocant així la qüestió, diu Eximenes que l'ajuda és donada als altres *segons sa necessitat*. I per tant la necessitat ens apareix com el motiu de l'ajuda. Ara bé, les necessitats dels altres són des-

iguals, i d'ordre ben diferent, transcendent per llur varietat els límits del que avui acostumem a incloure dins l'esfera d'allò econòmic. Tal com llegim en *El Cristià*, per exemple, *no és el mateix la necessitat de justícia que la de menjar o beure. La primera ha mester aquell qui manté justícia, com és aquell qui manté senyoria, e a la segona és bastant un pagès, o flequer o taverner, los quals no son eguals a aquells qui han a sostenir justícia* (C357). Ens trobem ací amb l'argument principal de la doctrina dels estaments, que desenvolupa el concepte de divisió del treball, o de les funcions, en base a la relació necessitat-ajuda.

La divisió de la comunitat en estaments diferents, com a parts funcionals de la seva dinàmica, és la III proposició que *El Cristià* ens ofereix per explicar què és cosa pública. Els ciutadans que integren la comunitat, encara que com a tals ciutadans **són iguals per naturalesa** i lliures (C156) *no son*, en canvi, *eguals d'oficis en llur estament, puix que les diverses necessitats dels homens requiren ajudes d'oficis ineguals* (*ibid.*)²⁴. L'obligació de servir la utilitat pública revesteix a partir d'aquí ben diverses formes segons l'estament. Pels majors, que són en primer lloc l'estament clerical, l'ajuda és espiritual i consisteix en l'*estudi de Santa Escriptura, oracions, dejunis i almoines*²⁵, així com la labor d'escriure i ensenyar, i el ministeri sagrat en general, que tradicionalment era propi dels clergues (LÓPEZ AMO, 1946, 41-43). Pels cavallers, pertanyents a *l'estament mitjà*,

²⁴ Aquest és un punt molt important i pedra de toc de moltes confusions respecte al pensament social clàssic en general. Resulta que l'operativització de l'ajuda topa de seguida amb el fet que les necessitats socials que cal cobrir són d'ordres diferents. D'aquesta constatació en deriva la teoria de la desigualtat social, que caracteritza el pensament social clàssic i que es refereix a la desigualtat pel que fa a les funcions socials i no pas pel que fa a la desigualtat entre els homes en tant que homes, tal com sovint s'ha mal entès, i això tant des del punt de vista del pensament revolucionari com des del del pensament reaccionari. El pensament social clàssic, des de Plató fins als seus últims exponents en la Baixa Edat Mitjana, i encara més enllà, passant pels desenvolupaments del tomisme, sempre ha subratllat en primer lloc la llibertat natural de l'home i la igualtat essencial del gènere humà en principi, coincidint essencialment i per naturalesa tots els homes en les idees de llibertat, igualtat i fraternitat. Nogensmenys, els exponents d'aquest pensament, com el franciscà que ací ens ocupa, han desenvolupat la teoria de la desigualtat de funcions, de la qual deriva la doctrina dels estaments o braços del cos social, la qual és compatible sense contradicció amb la primera, puix que són plantejaments que es refereixen a diferents plans ontològics, com ara el de la naturalesa essencial de l'home i el de la seva acció social, nivells als quals ens hem ja referit en desenvolupar el concepte de participació en relació a la comunitat i a la cosa pública.

²⁵ Cal remarcar que en aquest plantejament tradicional l'almoina és entesa com la que presten els clergues als individus de la comunitat que la necessiten, i no, tal com de vegades s'entén avui dia, al revés.

l'exercici de les armes, etc. (C378). Als *mercaders* i els *artisans*, que constitueixen el tercer braç, o estat, del cos social ja ens hi hem referit més amunt. El pensament social clàssic, en general, regula la divisió del treball, o les funcions, per la teoria dels Tres Estaments²⁶, ja també més amunt al·ludida en la seva versió platònica, i de la qual diversos estudiosos n'han fet palesa l'antiga arrel indoeuropea (DANIÉLOU, 1976; DUMONT, 1977; BIARDEAU, 1985; HALL, 1982, 72).

La teoria clàssica de la divisió del treball, o teoria dels estaments, té, com acabem de veure, el seu principi en el concepte d'ajuda. El seu dinamisme intern es pot entendre com un funcionalisme cooperatiu, que s'explica principalment mitjançant l'argument de l'analogia orgànica recollit en l'Epístola als Romans (XII) d'Eiximienis, on diu que *així com diversos membres fan un còs, qui han diversos oficis en l'hom, així diverses persones e oficis ajustats fan un cos e una comunitat, la qual és apellada la cosa pública crestiana*. Aquesta analogia es desenvolupa segons Hug de Sant Víctor, qui estableix una correspondència concreta entre òrgans i funcions²⁷. Des d'aquest punt de vista els estaments, com a parts del Tot, són *membres que han d'amar, zelar e pugnar vigorosament e semblantment per amor de tot lo cos, ço és per la comunitat e la cosa pública, i l'error de cascadun membre torna a mal tot lo cos* (C358). Tal funcionalisme cooperatiu descansa en la idea de justícia, que el pensament social clàssic considera la virtut política per excel·lència. Ella és la que capacita per donar a cada part allò que és seu i li correspon, per tal que cada part pugui, pel compliment de la seva funció, mantenir-se lligada al tot al qual pertany per naturalesa.

7. Conclusió

El pensament social clàssic no admet la radical divisió que el pensament modern estableix entre ètica i política, ni contraposa tampoc els conceptes de societat i comunitat. De l'exposició fins aquí argumentada, hom pot percebre que el concepte clàssic de participació ha estat tothora un formidable fonament per aquelles teories que avui anomenem «comunitaristes». Bona prova d'això en seria un fet ben significatiu que sovint passa per alt: la «Presentació general

²⁶ Als tres estaments de la Ciutat, o de la Cosa Pública, se n'hi afegeix un de quart, en cas de considerar els servents, o esclaus, com a part d'aquella, configurant-se d'aqueixa manera el més amunt al·ludit quaternari, que des d'un punt de vista simbòlic i urbanístic sempre representa la Ciutat.

²⁷ El cap correspon al regiment; ulls i orelles, als jutges i oficials; braços, als cavallers; parts generatives als «*preïcants e informants*»; cuixes i cames, als menestrals i «*los peus que calciguen la terra són los pagesos qui la colren*» (C357).

dels conceptes fonamentals» que ens ofereix F.Tönnies en la seva obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* ²⁸, que s'enceta amb una cita del *De Civitate Dei* de Sant Agustí. Aquest fet, això no obstant, tot i ser prou evident, no sempre és apuntat de forma explícita, ni pels comunitaristes ni pels seus exegetes crítics (GUSFIELD, 1975; KÖNIG, 1968). El fonament comunitarista, però, no és l'única via de pervivència del concepte clàssic de participació.

El valor denotatiu d'aquest concepte ha experimentat una evolució històrica, la qual a partir de la modernitat renaixentista ha consistit en el desplaçament vers un sentit pragmàtic, per allunyament del seu sentit ontològic original. Dit d'altra manera: s'ha passat d'entendre la participació com un **ésser** i un **conèixer**, a entendre-la com un **fer**. En els actuals estudis politològics moderns, per exemple, el seu valor denotatiu es limita a les intervencions en l'àmbit de la presa de decisió, la qual cosa és lògica dins d'una teoria que es cenyeix a l'estudi de la forma democràtica. Però cal dir que, en l'enfocament sociològic —que mai ha deixat de considerar el que Cotarelo, amb encertada expressió, anomena «les dimensions profundes de la política»— sí que s'hi s'ha conservat alguna cosa del seu sentit original, com ho palesen, per exemple, els estudis entorn la problemàtica de l'**interès comú** (GINER, 1990; GUIU, 1993). Per altra banda també es pot entendre, com fa Marcel Ducos (DUCOS, 1969), que la dita evolució històrica del valor denotatiu del concepte de participació ha estat un eixamplament substantiu, que ha comportat una resituació de la centralitat denotativa. Amb altres paraules, participar ja no significa únicament **ésser part** de la comunitat, sinó també **tenir-hi part** i **prendre-hi part**, essent aquesta darrera denotació la pròpiament central en la concepció moderna individualista.

Aquesta nova centralitat no és en principi una subversió del concepte clàssic, i això ha estat assumit, tant des de l'àmbit científic (GINER, 1974), com des del comunitarisme neoescolàstic (ORTIZ, 1989). Prendre part és llavors una expressió de l'ésser part: n'és la perfecció. Però la centralitat denotativa clàssica roman com una condició necessària (hom no pot prendre part sense ser-ne part), malgrat que avui ja no és una condició suficient per a la plenitud participativa.

Al nostre parer, el participacionisme d'arrel racionalista no sempre observa amb rigor aquestes relacions condicionants. Fins i tot s'arriba a argumentar que cal bastir participació sobre bases no comunitàries, tot i l'evident esterilitat d'aquestes empreses (BALDWIN, 1982; LE MURA, 1993). Davant la ideologia participacionista cal re-

²⁸ Traduïda al català amb el títol *Comunitat i Associació*, Ed. 62, Barcelona 1984.

cordar que *la baixa participació és acceptable sempre que hi hagi una alta taxa de civilitat* (COTARELO, 1990).

El pensament social clàssic, a través de la seva teoria de la Ciutat, o de la cosa pública, ens permet entendre que qualsevol intent de desvincular de la **comunitat** allò que n'és **part** fa palesa una incoherència lògica des de la seva gènesi conceptual. Plantejat a l'inrevés, hom pot afirmar que tota proposta d'afermament participacionista implica una correspondència prèvia en els lligams comunitaris. Heus ací la vigència de l'aportació clàssica: l'heteronomia de la participació respecte a la comunitat.

Bibliografia

- ARIÈS, P. (1988), *El tiempo de la historia*, Paidós, Buenos Aires
- ARQUILIÈRE, H.X.(1955), *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris.
- BALDWIN, F. (1982) *Culture and Community*, JHS Press, Hong Kong.
- BOHIGAS, P.(1932), «Idees de Fra Francesc Eiximenis sobre la cultura antiga», *Estudis Franciscans*, Barcelona.
- CARRERAS I ARTAU, T. (1946), «Fray Francisco Eiximenis: su significación religiosa, filosófica, moral y social» a *Archivo del Instituto de Estudios Gerundenses*, vol.I, p. 270-293.
- COPPLESTON, F.C. (1960), *El pensamiento de Santo Tomás*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- COTARELO, R. (1993), *En Torno a la Teoria de la Democracia*, «Cuadernos y Debates»n.23. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- CUÉLLAR, A. (1961), «Doctrina Compendiosa» de Fray Francisco Eiximenis», *Estudios Franciscanos*, p. 321-330.
- DAVY, M.M. (1977), *Initiation à la Symbolique Romane*, Flammarion, Paris.
- DUCOS, M. (1969), *Gouvernement et efficacité dans l'Eglise*, Editions Fleurs, Paris.
- DANIÉLOU, A. (1976), *Les Quatre sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle*, Ed.Buchet Chastel, Paris.
- DUMONT, L. (1990), *Homo Hierarchicus, essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.
- ELÍAS DE TEJADA, F. (1950), *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, p. 139-163, Aymà, Barcelona.
- ELÍAS DE TEJADA, F.- PERCOPO,G. (1963-65), *Historia del pensamiento político catalán*,vol.III, p. 89-116 i 117-163.Ed Montejurra, Sevilla.
- ESCOLA, M. (1994), *Sobre la Teoria del Poder a l'Obra de Francesc Eiximenis: Regiment de la Cosa Pública*, inèdit, Barcelona.
- FUSTER, J. (1972), *Rebeldes y Heterodoxos*, Ariel, Barcelona.

- FUSTER, J. (1976), *La decadència del País Valencià*, València.
- GINER, S.(1974), *El Progreso de la conciencia sociológica*, Crítica, Barcelona.
- GINER, S. (1990), «Eiximenis: el concepto de «Cosa Pública», a *Historia del Pensamiento Social*, Ariel, Barcelona.
- GINER, S.;CAMPS,V.(1990), *L'Interès Comú*, Fundació La Caixa, Barcelona .
- GOUREVITCH, AARON J.(1983), *Les catégories de la culture médiévale*, Gallimard, Paris.
- GUIU, J.(1993), «Entre Públic i Privat: un espai per a l'Interès Comú», *Revista del CIFA* n.12,Set., Barcelona.
- GUSFIELD, J.r.(1975), *Community. A Critical Response*, Blackwell, Oxford.
- HALL, J.A. (1989), *Poderes y Libertades*, Península, Madrid.
- HERNANDO, J. (1994), *El poder polític a l'Edat Mitjana: de la sacralització a la secularització*, Universitat de Barcelona.
- HINOJOSA, E.(1890), *Influencia que tuvieron en el derecho público de su patria y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Ed.V.Suárez, Madrid.
- IRANZO, V.S. (1967), «La teocracia pontificia en Francisco de Eiximenis», *Anales del seminario de Valencia* n.14, p. 5-182. Valencia.
- IVARS, A. (1925), *El escritor Fra Francisco Eiximenez en Valencia*, «Archivo Ibero-Americano»vol.XXIV, Barcelona.
- JAEGER, W. (1962), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- KÖNIG, R. (1968), *The Community*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Le Mura, Grazia (1993), «Per una Città a Misura d'Uomo», *Asprenas. Rivista di Teologia*, vol.40,3,1993, Roma.
- LÓPEZ-AMO, A.(1946), «El Pensamiento político de Eiximenis en su tratado Regiment de Prínceps» *Anuario de Historia del Derecho español*, vol.XVII, p. 5-139.
- MARAVALL, J.A. (1950-1962), «Sobre el concepto de monarquía en la Edad Media española», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol.V, p. 415 s. Ed. Aguirre, Madrid.
- MARTÍ DE BARCELONA, (1932), «Fra Francesc Eiximenis O.M.», *Estudios Franciscanos*, vol.40, fasc. III-IV, nn. 238-239, p. 437- 500, Barcelona.
- MICHEL, S. (1932), *La notion «thomiste» de «bien commun»: quelques unes de ses applications juridiques*, Paris.
- MUMFORD, L. (1961), *The City in History*, Penguin, Londres.
- NICOLAU D'OLWER, Ll. (1929), *Aspectes d'Eiximenis*, Llibreria Catalònia, Barcelona.

- NORBERT D'ORDAL (1931), «El Príncep segons Eiximenis», *Miscel·lània Patxot*, Barcelona.
- ORTIZ, M.A.(1989), *Construir la Comunidad*, Diakonia, Barbastro.
- PUIG I CADAFALCH, J.(1924), *Idees teòriques sobre urbanisme en el segle XIV: un fragment d'Eiximenis*. Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.
- PELÁZ, M.J.(1993), *Estudios de historia del pensamiento político y jurídico catalán e italiano*, Universidad de Málaga, etc. Zaragoza.
- POU, J.A.(1923), «Fray Francisco Eiximenis, Patriarca de Jerusalén», *Archivo Ibero-Americano* vol.XXIII, Barcelona.
- PROBST, J.H.(1917), «Francesc Eiximenis. Ses idées politiques et sociales», *Revue Hispanique* XXXIX, p. 1-82, Paris.
- RUBIÓ I LLUCH, A. (1908-1921), *Documents per la història de la cultura migeval*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.
- SABINE, G.(1976), *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- TENENTI, ROMANO (1975), *Los Fundamentos del mundo moderno*, Siglo XXI, Madrid.
- TÖNNIES, F.(1984), *Comunitat i Associació*, Ed.62, Barcelona.
- TORRAS I BAGES, J.(1981), *La Tradició Catalana*, Ed.62, Barcelona.
- XIFRA, J.(1967), *Régimen municipal y liberalismo burgués en la Edad Media*, «Revista del Instituto de Ciencias Sociales», vol.IX, Barcelona.
- VALLS I TABERNER, F.(1954), *Les doctrines polítiques de la Catalunya medieval*, vol.II d'*Obras selectas*, p. 210-216.CSIC, Madrid-Barcelona.
- VENTURA, J. (1963), *Els heretges catalans*, Ed.Selecta, Barcelona.
- VIERA, D.J.(1979), *Bibliografia anotada de la vida y obra de Eiximenis*, Fundació Vives Casajoana, Barcelona.
- WEBSTER, J. (1968), *La República cristiana y el rey en el siglo XIV según Francesc Eiximenis (1340?-1409?)* «Estudios Franciscanos» vol. LV, p. 111-118.
- WEBSTER, J. (1969), *Francesc Eiximenis on royal officials*, «Mediaeval I Studies», vol.XXXI.
- XIFRA HERAS, J. (1967), «Régimen municipal y liberalismo burgués en la Edad Media», *Revista del Instituto de Ciencias Sociales* vol.IX. Barcelona.