

# L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



L'Holocaust: memòria,  
història, metàfora  
*Saul Friedländer*

Esclavitud i  
emancipació  
dels jueus  
*Isaiah Berlin*

La història  
en el debat polític  
sobre les Humanitats  
*Pedro Ruiz Torres*

Models federals  
i Estat de les Autonomies  
*Ferran Requejo*

Hominització  
i humanització  
*Eudald Carbonell*

El compromís dels  
intel·lectuals  
*François Dosse, Detlev  
Claussen, Enzo Traverso*

Temps i relat  
*Enric Sòria*

Desenvolupament  
sostenible al  
País Valencià  
*Ricardo Almenar, Emèrit  
Bono, Ernest Garcia*

1898 a Espanya  
*Miquel Barceló*

# EDITORIAL

## L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER  
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 1 / HIVERN 1999

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ: Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Xavier Antich, Olga Dénia,  
Martí Domínguez, Ferran  
García-Oliver, Vicent Olmos,  
Faust Ripoll, Pau Viciano

CONSELL ASSESSOR:

Cèlia Amorós, Joan Becat,  
Manuel Borja-Villel, Eudald  
Carbonell, Narcís Comadira,  
Manuel Costa, Alfons Cucó,  
François Dosse, Antoni Espasa,  
Ramon Folch, Mario Garcia  
Bonafé, Salvador Giner, Josep  
Fontana, David Jou, John  
Keane, Giovanni Levi, Isabel  
Martínez Benlloch, Joan  
Francesc Mira, Javier Muguerza,  
Damià Pons, Josep Ramoneda,  
Ferran Requejo, Vicenç Rosselló,  
Xavier Rubert de Ventós, Pedro  
Ruiz Torres, Vicent Salvador,  
Josep Maria Terricabras, Vicent  
Todolí, Enzo Traverso, Josep  
Antoni Ybarra

Edita: Universitat de València

i Editorial Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:

Servei de Publicacions de la

Universitat de València,

Arts Gràfiques, 13 46010 València.

Tel.: 96 386 41 15 Fax: 96 386 40 67

E-mail: lespill@uv.es

Disseny gràfic: Enric Solbes

Fotocomposició i maquetació:

Servei de Publicacions de la

Universitat de València

Impressió: Tipografia Artística Puertes

Distribució: Enlace S.A.

tels.: 96 186 10 34 / 93 338 14 00 /  
971 71 30 78

ISSN: 0210-587 X

Dipòsit legal: V-2686-1979

Preu d'aquest número: 1.500 ptes.

Qualsevol país, qualsevol cultura que aspiren a una certa normalitat solen disposar de variades eines per posar en acció de forma insistent les idees que són capaços de segregat. Potser siguen les revistes de pensament les més apropiades per activar-les, les idees, en la mesura que els papers que contenen van destinats a una anònima comunitat de lectors amb objectius a mig camí entre formatius i debel·ladors. Formatius perquè es presenten, o s'haurien de presentar, sempre com un diàleg obert i mai com una admonició o una tirallonga de consignes; i debel·ladors perquè les opinions en propicien de noves, suscitaven aquiescències o refutacions, animen, en fi, polèmiques que qüestionen l'autosatisfacció en què gairebé per inèrcia s'instal·len les idees i els seus inductors.

I precisament es tracta d'això, de temptatives de resposta a tantes qüestions complexes, amb l'esperança que res no caurà en el buit. Amb l'objectiu últim d'obrir camins per a pensar la realitat contemporània des de les nostres coordenades pròpies, tot contribuint a una instal·lació més decidida de la cultura catalana en una modernitat assumida críticament.

És amb aquest propòsit que encetem una segona època de la revista *L'Espill*, fundada el 1979 per Joan Fuster, i que durà fins el 1991. Vint anys després el context en què ha d'inscriure's aquesta publicació ha canviat radicalment. Ha canviat l'entrellat institucional i polític, el panorama d'idees, el marc global en què ens movem. Tanmateix, alguns dels problemes que motivaren en primera instància l'aparició de la revista en la primera època no han canviat tant. I són encara els que ens sol·liciten: la necessitat d'aplegar materials d'informació i de reflexions tan rigorosos com siga possible; l'exigència de produir convocatòries cohesionadores; la conveniència de promoure plataformes que puguem exhibir una decidida vitalitat cultural, fruit del treball de les successives promo-

cions que han anat incorporant-se a les tasques de docència, investigació o escriptura en el curs dels darrers anys.

Però en aquesta segona època *L'Espill* incorpora modulacions que el lector podrà comprovar immediatament. La intenció que ens anima és promoure una revista de pensament contemporani, concretament de pensament crític vinculat a les ciències socials i als diferents sabers capaços de suscitar una atenció i un interès de caire general. No n'ha de restar exclòs cap àmbit de reflexió –de la política a la sociologia, de la història a la literatura, de l'economia a la filosofia o a les ciències de la naturalesa–, sempre que els resultats exposats puguin tenir un interès positiu per al lector no especialista, en la mesura que apunten problemàtiques centrals, o especialment significatives, de la nostra època.

La revista no proposa com a tal un «discurs» específic, una orientació definida en el terreny polític o de les idees. La independència, la valoració del pluralisme, l'actitud crítica, són els seus signes d'identitat. Si hi ha un «discurs» –més enllà del que queda implícit en el seu plantejament mateix– serà el que es plasmarà en la selecció de centres d'atenció temàtica, en la incorporació d'autors, en la integració d'aportacions avui disperses. Aquesta intenció, certament, respon a la voluntat d'omplir els buits fàcilment constatables en el nostre panorama cultural. Però també a l'esforç per potenciar un àmbit d'idees obert, suggeridor –que no defugirà, ans al contrari, el matís polèmic o la intervenció combativa–, capaç de fer de contrapunt a les inèrcies més aviat estantisses d'una part de la nostra cultura nacional. I també a la deriva ideològica dels discursos dominants, instal·lats tan sovint en agressives pulsions homogeneïtzadores, en la negació dels drets col·lectius, en concepcions estretes i limitadores de la democràcia, o fins i tot, malgrat algunes aparences, en la prèdica adversa a la raó –a la raó, en tot cas, no estrictament instrumental–, al pluralisme cultural, a la diversitat d'opcions i de lectures de la modernitat. O que hi veuen un joc d'incompatibilitats, més que no una dialèctica de possibilitats obertes.

# L'ESPILL

## SUMARI

---

- 1 Editorial
- 5 La història en el debat polític sobre  
l'ensenyament de les Humanitats  
*Pedro Ruiz Torres*
- 24 Models federals i Estat de les Autonomies  
*Ferran Requejo*
- 37 Hominització i humanització  
*Eudald Carbonell*
- 45 De l'intel·lectual crític  
a l'intel·lectual democràtic  
*François Dosse*
- 63 Els intel·lectuals, entre la «crisi de la raó»  
i la «fi de la història»  
*Detlev Claussen*
- 72 Intel·lectuals i antifeixisme.  
Per una historització crítica  
*Enzo Traverso*
- 85 Temps i relat  
*Enric Sòria*

# L'ESPILL

---

93 Davant l'Holocaust. Memòria, història,  
metàfora  
*Saul Friedländer*

---

## DOCUMENTS

103 Esclavitud i emancipació dels jueus  
*Isaiah Berlin*

---

123 Desenvolupament sostenible  
al País Valencià  
*Ricardo Almenar, Emèrit Bono,  
Ernest Garcia*

134 1898, a Espanya: segles abans  
i el dia després  
*Miquel Barceló*

## LLIBRES

147 Ernest Gellner, Nacionalisme  
*Àngel Castiñeira*

151 Joan Fuster, Correspondència, vol. 2  
*Alfons Cucó*

# La història en el debat polític sobre l'ensenyament de les Humanitats

*Pedro Ruiz Torres*

El 10 d'octubre de 1996, amb motiu de l'obertura del curs de les Reials Acadèmies, la ministra d'Educació i Cultura d'aleshores pronunciava un discurs en la Real Academia de la Historia, en presència dels reis d'Espanya i del president José María Aznar, en el qual denunciava el «calamitoso estado de la enseñanza de la Historia en nuestro país». La crítica anava dirigida a l'anterior etapa socialista, que era acusada d'haver estat capaç d'eliminar progressivament la Història dels plans d'estudi amb la intenció de «manipular con más facilidad a los ciudadanos». El desinterès manifest per l'estudi de la Història era certament un fenomen de caràcter general però, a diferència de països com Gran Bretanya o França que saberen reaccionar a temps, a Espanya els anteriors responsables polítics no ho feren en el moment oportú. Per això el nou govern havia de fer front a una situació considerada «muy grave», que requeria solucions immediates.<sup>1</sup>

D'aquesta manera el govern del Partit Popular es feia ressò del descontent provocat per l'anterior política educativa socialista, al mateix temps que exposava certes idees de la seua particular forma de concebre la Història. Allò que la ministra anomenava, de manera evidentment exagerada, el

«calamitoso estado» en què es trobava l'ensenyament de la Història al nostre país obeïa, segons el seu criteri, al fet que faltaven èpoques i temes en els programes d'estudi, així com continguts i coneixements bàsics. La culpa la tenia aquesta «curiosa amalgama» que havia eliminat la Història de l'ensenyament secundari en privar els alumnes de la cronologia —«el esqueleto de la Historia»— i de les grans personalitats històriques. A canvi, s'ensenyava un estructuralisme sociològic «radical», que empobria «el mensaje» transmès als alumnes i disminuïa la capacitat de formar-los com a ciutadans. Formar ciutadans era una responsabilitat ineludible dels poders públics. El nou govern estava disposat a assumir-la mitjançant una política orientada a recuperar el «verdadero» estudi de la Història.

El fet d'esmentar una programació escolar que havia de proporcionar «una visión objetiva» de l'evolució humana i del paper que hi ha exercit Espanya, un «mensaje» transmès als alumnes, l'estudi de les «grandes personalidades históricas», la cronologia com a «esqueleto de la Historia» i la necessitat d'augmentar els continguts, especialment referits a d'altres èpoques diferents de la contemporània, era *optar no*

*per la Història sinó per un tipus d'història.* En el discurs de la ministra hi ha constants apel·lacions al concurs dels historiadors, «singularmente de los que forman esta academia», i únicament dues referències als qui evoquen la seua professionalitat: Cánovas del Castillo i Marcelino Menéndez y Pelayo, membres destacats de la vella Academia de la Historia de finals del segle passat. La Història que ha de tornar-se a ensenyar és, en conseqüència, la que abans creia proporcionar una «visión objetiva de la evolución de la cultura humana», capaç de produir un «mensaje que se transmite al alumno», on els grans personatges i la cronologia mantenen un paper essencial.

La qüestió sobre el tipus d'Història que conté la proposta de reforma educativa d'Esperanza Aguirre resulta molt simple i fàcil de plantejar. Sens dubte, es troba allunyada de l'evolució experimentada per la disciplina. No té en compte els resultats del debat epistemològic i metodològic desenvolupat al llarg de la nostra centúria en una comunitat científica cada volta més àmplia i diferent de la formada a Espanya pels acadèmics de l'època de Cánovas. Proposa tornar a recuperar la vella història dels esdeveniments, dels grans personatges, la història amb *continguts* que transmeten *missatges* (cívics?, patriòtics?) als alumnes. Certament, aquesta Història, com la ministra reconeix en el seu discurs, ha evolucionat, «pero se trata de una evolución progresiva, no de una ruptura». Per això la Història, com a assignatura, la Història que segons Esperanza Aguirre hauria d'ensenyar-se, i no aquesta «curiosa amalgama denominada eufemísticamente “Conocimiento del medio natural, social y cultural”», conserva

encara l'empremta historicista i positiva que li va conferir el segle XIX i es contraposa a l'anàlisi d'estructures «bajo la óptica metodológica de las Ciencias Sociales». Es tracta, en definitiva, de reivindicar la concepció «objectiva» que E. H. Carr en 1961 va denominar «de sentit comú de la història», segons la qual aquesta consisteix en una sèrie de fets verificats, fets que, com ens diu irònicament l'autor de *Què és la història?*, els troba l'historiador en els documents, en les inscripcions, etcètera, igual que els peixos sobre el taulell d'una pescateria. L'historiador els reuneix, se'ls endu a casa, on els guisa i els serveix com a ell més li abelleix. Una tal «creença en un nucli ossi de fets històrics existents objectivament i amb independència de la interpretació de l'historiador és una fal·làcia absurda, però difícilíssima de desarrelar». Potser per això, caldria afegir, encara n'hi ha que afirmen, com fa la nostra ministra, que «la tarea científica de los historiadores se realiza a través de sus trabajos de investigación de los hechos y de interpretación de los mismos», donant per suposat que ambdues coses poden anar efectivament separades.

Tanmateix, els plantejaments inicials sobre allò que havia de tornar-se a ensenyar deixaren pas a una proposta del Ministeri que es va fixar com a únic objectiu, dels dos exposats inicialment, l'increment dels continguts, sense voler entrar en qüestions relacionades amb el tipus d'Història.

Les idees de la ministra van rebre immediatament el suport del diari *ABC*, que dedicà la seua portada del 15 d'octubre a ressaltar les greus insuficiències formatives dels nostres estudiants. Segons llegim en la portada del periòdic: «la mayoría de los

alumnos de la ESO terminará sus estudios sin oír hablar de Felipe II, Julio César y las cuevas de Altamira [...]. El bajo nivel de exigencia académica ha provocado la alarma en padres y educadores, que han reclamado del nuevo Gobierno una modificación urgente de los planes de estudio». En les pàgines interiors, un editorial glossa l'esmentada intervenció d'Esperanza Aguirre, la ministra que «ha echado sobre sus espaldas una descomunal tarea», i després d'insistir en la sospita que no és políticament innocent l'empobriment de l'ensenyança de la Història, apunta de ple a aquelles comunitats autònomes que «marginan la Historia de España y la tergiversan».

Pocs dies després, a finals del més d'octubre, Esperanza Aguirre aprofita l'ecopositiu de la seua proposta i anuncia la creació d'una comissió d'experts que revisarà la Història en l'ESO i s'encarregarà de modificar-ne els continguts en els plans d'estudi.<sup>2</sup> En un moment que les notícies de les successives intervencions de la ministra sols pareixen recollir el seu lloable propòsit d'incrementar els coneixements d'Història i en especial d'Història d'Espanya en l'ensenyament secundari, sorpresos probablement la majoria dels historiadors pel sobtat interès del nou govern, hi ha una veu que es pronuncia en contra de la proposta de la ministra. Javier Tusell, gens sospitós de ser un historiador ideològicament d'esquerra, discrepa de la ministra en declaracions al *ABC* i publica el 2 de novembre de 1996, en les pàgines d'opinió d'*El País*, un article titulat «La ministra y la Historia» en què s'oposa a la idea de polititzar un afer de tanta transcendència com és el de l'ensenyament de la Història a Espa-

nya. De passada, critica també l'atac rebut per la Història de l'Edat Contemporània i la Història del Temps Actual en el discurs de la ministra. Un coneixement de la nostra història contemporània, conclou, contribueix a assentar la convivència entre els espanyols, revela l'esforç d'una societat en la conquesta d'unes millors condicions de vida i ajuda a perpetuar i aprofundir els hàbits democràtics.<sup>3</sup>

Durant prop d'un any la comissió creada per a la reforma de les Humanitats en l'ESO aconsegueix treballar sense a penes polèmica en els periòdics. El 22 d'octubre de 1997 per fi la ministra presenta el seu Plan de Mejora de las Humanidades i anuncia que està disposada a començar a aplicar-lo el pròxim curs a tot Espanya. La premsa del dia següent ho converteix en notícia rellevant i ho tracta en general de manera favorable. En realitat, hi ha prou amb fer una ullada al projecte de Reial Decret 1997 i comparar-lo amb el Reial Decret 1007/1991, per a percebre que el primer simplement proposa un programa més detallat per a desenvolupar les línies molt generals contemplades en el segon. En el cas de la Història, el desenvolupament (certament pobre) dels apartats que recull el Reial Decret de 1991 passa ara a esdevenir un programa clàssic per edats, que guarda raonablement les proporcions a l'hora de distribuir els continguts per èpoques i la divisió entre Història Universal i Història d'Espanya. En conseqüència, el projecte de decret no estableix cap ruptura amb l'anterior decret aprovat el 1991, sinó que proposa una llista de temes més detallada i amb un altre ordre. Tanmateix, com ben aviat va poder apreciar-se, *el menys*



*important fou el contingut de l'esmentat projecte. Allò que va esdevenir el centre d'atenció informativa i de debat va ser l'enrenou que la ministra mateixa provocà en presentar la reforma com un gran canvi a favor de la seua manera d'entendre la Història i en especial la Història d'Espanya. El major relleu de la notícia se l'endugué la «modificació de los contenidos» per a «potenciar el estudio de la Historia Universal y de España de todos los tiempos, y reforzar el estudio cronológico de los períodos históricos», així com el fet que un dels nous objectius generals de l'assignatura d'Història fos «comprender y valorar el carácter unitario de la trayectoria de España con sus diversidades lingüístico-culturales».<sup>4</sup> La ministra mateixa va resumir de la següent manera el sentit del projecte: «no fijamos planes de estudio sino saberes comunes, con el fin de que todos los alumnos aprendan lo mismo, independientemente de la comunidad autónoma donde residan».<sup>5</sup>*

En els dos o tres dies següents, les reaccions en contra del pla de reforma es multipliquen. Els periòdics editats a Catalunya coincideixen a destacar el rebuig unànim al «decret partidista» que «unifica» la història d'Espanya. En contra seua es pronuncia també obertament la Generalitat de Catalunya, que n'exigeix la retirada. Les crítiques se centren en el fet d'haver establert com a objectiu prioritari el coneixement del «caràcter unitari» de la Història d'Espanya, que recorda massa allò que l'Estat ensenyava durant el franquisme. Es parla del «clan de Valladolid» com a responsable del dictamen de la comissió d'experts. L'opinió dels partits catalans i dels sindicats docents resulta unànimement en

atribuir al projecte de decret un caràcter «centralista» i «retrograd», i considerar «desfasada» la concepció de la història en què se sustenta, a més de «memorística» i «excessivament detallista» (*La Vanguardia* i *Avui* del 24 d'octubre). CiU «farà tot el que calgui» perquè no prospere el Pla d'Humanitats del Ministeri, adverteix el conseller d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya, i a la protesta se sumen els consellers autonòmics d'algunes comunitats en mans dels socialistes i el Departament d'Educació del Govern Basc per no haver estat prèviament consultats. El PSOE acusa la ministra de tenir «una visión retrógada de la historia» (*El País*, 23 d'octubre).

Un article signat per Josep Playà Maset, publicat a *La Vanguardia* del 28 d'octubre, resumeix amb el següent titular el que s'havia esdevingut fins aleshores: «La historia como caballo de batalla. El debate sobre Humanidades se convierte en un pulso político y no pedagógico». L'afany de la ministra, que declara estar disposada a seguir endavant amb el seu Plan de Mejora de las Humanidades i atribueix la reacció al fet que «se ha politizado el tema», cedeix a poc a poc. Aguirre admet l'errada de parlar d'una visió «unitaria» de la Història d'Espanya, després que el 25 d'octubre el conseller català d'Ensenyament advertís el Govern que «pagarà molt car» el Pla d'Humanitats. El 27 d'octubre, en una trobada informal amb periodistes per a llevar importància a l'afer, el secretari d'Educació, Eugenio Nasarre, reconeix que el terme «unitario» es «políticamente desacertado» i la ministra hi afegeix que, en qualsevol cas, «no fue oportuno». Després es mostra partidària de despolititzar el tema i diu que

està disposada a propiciar un «gran consens» en aquesta matèria. Finalment suggereix que el projecte de decret pugui acabar sent modificat amb la fi de substituir l'expressió «unitario» per «común». Malgrat que encara es pronunciaren algunes declaracions en el sentit que abans d'acabar l'any s'aprovaria el decret d'Humanitats, allò cert és que el projecte entra en una fase de consultes a les comunitats autònomes de la qual, com és previsible, n'ix malparat. L'11 de novembre els grups parlamentaris de la Comissió d'Educació, tret del PP, mostren el seu rebuig al Pla d'Humanitats. El 18 de novembre els representants dels governs basc, català, canari i andalús negocien a Bilbao un front comú per a demanar la retirada del projecte. Per fi, en la sessió del ple del Congrés celebrada el 16 de desembre, el PP es queda sol i sofreix una derrota important a l'hora de defensar el decret d'Esperanza Aguirre, el seu projecte educatiu més emblemàtic. La proposta del PSOE, recolzada per IU, Coalición Canaria i el Grup Mixt, que demana al govern la retirada del Pla d'Humanitats, prospera per 180 vots a favor, 151 en contra i dues abstencions.

A partir d'aquest moment, el govern Aznar renuncia a imposar la reforma per decret. El que menys importa és ara la viabilitat del projecte, com abans ho era la seua efectivitat de cara a la millora de l'ensenyament de les Humanitats. Es tracta de cultivar la imatge d'un Ministeri preocupat per l'ensenyament de les Humanitats i en especial de la Història d'Espanya, víctima d'una oposició que de nou torna a unir l'esquerra amb els nacionalistes. Per la seua culpa no millora l'ensenyament de

la Història en l'ESO i en el Batxillerat, ni es reforça el sentiment nacional dels espanyols.

D'aquesta manera, la reforma d'Esperanza Aguirre, lluny d'acabar en una derrota parlamentària, va comportar un guany polític sorprenent, donat el limitadíssim abast del projecte de decret que, com tots reconeixen, no toca horaris, ni replanteja matèries, ni menys encara proposa d'introduir millores en els mètodes d'ensenyament. El projecte d'Humanitats, alhora que havia donat lloc a una derrota parlamentària més que previsible, aconseguia a canvi per a la ministra el protagonisme d'un debat intel·lectual de «gran calat polític», que es desenvolupà especialment durant els mesos de novembre i desembre en les pàgines d'opinió dels periòdics. En la recta final de l'any que commemorava el centenari de l'assassinat de Cánovas i en el preludi del que ens portaria el record del «desastre del 98», amb el vell problema d'Espanya i la sempre difícil i complicada construcció de la identitat nacional espanyola com a teló de fons, en plena onada terrorista d'ETA (que a l'estiu anterior havia provocat la indignació general després de l'assassinat d'un regidor del PP de l'Ajuntament d'Ermua), la conjuntura contribuiria decisivament al fet que el projecte Aguirre (poc innovador per altra banda, com hem vist) es transformàs en un afer suposadament de gran transcendència per a la vida pública dels espanyols. No per l'interès educatiu que despertava el decret, com hauria estat lògic esperar d'un projecte concebut per a millorar l'ensenyament de la Història i en general de les Humanitats a les portes del segle XXI, sinó per una altra

qüestió. Allò que va centrar l'atenció i provocà finalment el debat va *ser un plantejament de tipus polític* vinculat a una *forma tradicional de concebre Espanya i el paper de la Història* en l'estructuració o desestructuració de les nacions-Estat.

Les opinions en favor del projecte de reforma foren nombroses i de distint signe. Les més «neutres», políticament parlant, les exposaren alguns membres de la comissió assessora de la ministra, visiblement molestos pel caire que prenia l'afer. Pere Molas i Celso Almuíña, en declaracions a diferents periòdics, al·ludeixen a una perspectiva apolítica, purament professional i científica, que segons ells no ha estat ben percebuda. Julio Valdeón, en un article publicat a *El Mundo* el 6 de novembre de 1997, amb el títol «Sobre la enseñanza de la Historia», i en unes «Reflexiones sobre la enseñanza de la Historia», aparegudes en la revista *Historia 16* el mes següent,<sup>6</sup> reconeix que la proposta a penes canvia res de l'actual sistema educatiu i de l'establert en la LOGSE, però rebutja les dues objeccions bàsiques que s'han fet al projecte: pretendre una concepció unitària de la història d'Espanya i retornar als principis pedagògics fa temps bandejats. Celso Aluniña, en un article d'opinió aparegut en *El País* (24 de gener de 1998), «La Comisión y la propuesta curricular de Historia», defensa el document base elaborat per la Fundación Ortega y Gasset de Madrid i afirma que, l'únic objectiu de la comissió es garantir «una visión global e integrada de la Historia de España y que se desechen visiones apriorísticas, fragmentadas y, en casos, esencialistas y descalificadoras». Els historiadors que assessoraren la ministra es van queixar

que la seua proposta havia estat injustament polititzada per part d'uns crítics que no s'han molestats a conèixer el treball desenvolupat per l'esmentada comissió.

Tanmateix, per molt manifesta que fos la voluntat de limitar-se a un assessorament merament tècnic, sorprèn que els membres de la comissió creguessen que el projecte de decret anava a separar-se de les idees sobre la Història exposades per la ministra. Era inevitable que el projecte de decret es polititzàs almenys per dues raons evidents. La primera pel fet que, no ho oblidem, es va presentar com el primer gran fruit de l'anunciada reforma de les Humanitats, una reforma que poc de temps abans s'havia polititzat conscientment d'una manera tan manifesta que resultava ingenu pretendre despolititzar-la ara pel mer fet de comptar amb l'assessorament tècnic d'uns experts. La proposta de l'esmentada comissió encara que quedàs reduïda a uniformitzar els continguts dels programes d'Història d'Espanya i no, com es va dir, la interpretació de la Història d'Espanya, era impossible de separar de les idees que el Ministeri havia exposat reiteradament. A més, existia una altra raó, com ens recorda Josep Ramoneda, i és que «una propuesta de un Gobierno siempre és una propuesta política, por más que se arroje con los mejores oropeles científicos».<sup>7</sup> Res d'això, en conseqüència, no hauria d'haver sorprès als qui aconsellaren al Ministeri, més que més perquè el govern mateix havia plantejat obertament el debat com un *debat polític*.

Per aquest motiu, la defensa del projecte de decret resulta més conseqüent si es reconeix el biaix polític que la proposta de reforma duia a sobre. No es tracta solament,

en aquest cas, de parlar en favor del projecte, sinó també de posar de relleu i recolzar clarament les intencions últimes del Ministeri. És cert que aquestes intervencions presenten un caràcter diferent i, en conseqüència, cal començar per remarcar un fet significatiu: que la pretesa reforma de les Humanitats va trobar un eco favorable en àmbits intel·lectuals diversos, no tots ni molt menys ideològicament «conservadors». Tanmateix, per damunt del que separa aquestes opinions, hi ha una coincidència important. Es tracta bàsicament de defensar la nació espanyola, la llengua i la història comunes de la qual han de tenir un paper preponderant en el nostre sistema educatiu, i alhora, com a corol·lari de l'anterior, d'aprofitar l'avinentesa per a atacar les idees dels «nacionalistes» (ben entès que en aquest com en tants altres debats, els nacionalistes per antonomàsia són els nacionalistes catalans o bascos, perquè els partidaris de la nació espanyola no solen considerar-se «nacionalistes»).

Així, per exemple, per a Javier Varela el projecte de decret és excel·lent, i per contra, els qui el critiquen formen «un extraño frente del rechazo» en què l'esquerra es barreja amb els «nacionalismos periféricos», «acostumbrados a celebrarse con estereotipos narcisistas» i imatges plenes de ressentiment, «basadas en la negación del adversario castellano». «Grande es el envite [conclou l'article]. Si cada territorio, cada nacionalidad de las que integran España, se dedica a inventar una memoria separada y enfrentada a las restantes; si hay dirigentes políticos que tratan de aislar a la gente en mitologías irracionales, la convivencia es imposible. Los nacionalistas, en amigable

compañía de intereses localistas, quieren seguir jugando a contar mentiras.»<sup>8</sup>

Carlos Seco fa seues les idees de la ministra (que com recorda oportunament havien estat exposades en el discurs pronunciat en la Real Academia de la Historia en presència dels reis d'Espanya, «con aplauso unánime de *todos los académicos*») perquè tenen una «dimensión *nacional (nacional española, se entiende: España es, no me he cansado de repetirlo, una nación de naciones)*», que els partits d'àmbit espanyol haurien de fer també seua. Allò que està en joc és la «dignidad del *Presidente del Gobierno español*, y, en último término, su *capacidad de estadista*, para no sacrificar la integridad del Estado, tal como se configura en la Constitución vigente, ante las imposiciones, claramente escisionistas, de quien le representa al frente de una de las Comunidades autónomas».<sup>9</sup>

Segons aquesta i d'altres opinions semblants, el pla de la ministra en favor de recuperar la història i la cultura d'Espanya té un gran calat polític: s'enfronta a la perillosa tendència dels nacionalismes perifèrics i a qüestionar Espanya com a nació i en definitiva com a Estat. La història d'Espanya que impulsa Esperanza Aguirre (una història «objectiva», gens dogmàtica, que rep l'aplaudiment dels acadèmics, en definitiva *científica i políticament correcta*) apareix així com una cosa molt valuosa i contraposada a les «mitologies irracionals» elaborades pels «nacionalistes». Es pot arribar més lluny i propugnar, fins i tot, a l'entorn del projecte d'Esperanza Aguirre, un pacte semblant a l'antiterrorista, com fa Francisco Rodríguez Adrados, de la Real Academia Española. En la seua opinió, la

ministra és una dona brava, que resisteix impàvida el «festival localista» i lluita perquè s'estudie la història d'«una nació llamada Hispania» (que des de Dioclecià fou «un concepto político»), en lloc de cinc o sis històries paral·leles. I com que aquesta nació tan antiga no és cap mite cultivat per nacionalistes, sinó un «fet objectiu», cal que hi haja per tant una coincidència entre socialistes i populars en el fet que existisca un «núcleo de educación española», una coincidència en allò substancial, «algo que todos estarían esperando y que no debe limitarse al tema terrorista».<sup>10</sup>

En un llarg i dens article d'Antonio Muñoz Molina, «La historia y el olvido»,<sup>11</sup> sorgeix de nou una de les idees que Esperanza Aguirre havia exposat en el discurs de la Real Academia de la Historia, sense fer referència explícita a la ministra ni al polèmic decret. Si els intel·lectuals, ens diu, s'haguessen preocupat pel que s'esdevé en les escoles, haurien vist com any rere any, fins arribar a culminar en la cèlebre LOGSE, l'ensenyament de la Història perdia relleu en els plans d'estudi, tornant-se conceptualment borrosa en una assignatura anomenada Ciències Socials. S'hi afegia la «fiebre regionalista o nacionalista que se extendió entre nosotros desde principios de los años setenta, y que culminó en la colosal chapuza del llamado Estado de las autonomías». Una tal situació va dur l'esquerra, que es va afiliar ignorant a la creença que nacionalisme i progressisme eren la mateixa cosa, a renunciar a reconèixer-se com a espanyola i creure que Espanya era una invenció de la dreta franquista. Cal, doncs, reivindicar la Història d'Espanya, una història que conte «la simple verdad que los documentos ates-

tiguan», en la que per a orientar-nos calen noms i una noció clara de la successió de fets històrics (encara que evidentment no sols això), una història que rebutge tant els mites que ens ensenyaven en les escoles franquistes com els «simulacros de historia que alientan los nacionalismos de ahora».

El Pla de reforma de les Humanitats, escriu Fernando Sabater, té defectes en la forma d'instrumentalitzar-lo, en la metodologia i en els continguts, però, encara que sens dubte hauria d'estar més consensuat, resulta imprescindible per les repercussions polítiques i de convivència social que tenen certes disciplines dites humanistes. «Porque la sospecha lamentable que tenemos es que hoy no se está educando en España para la convivencia pluralista, sino para 17 formas de autonomismo divergente, cuando no de antagonismo intraestatal. Es lástima que se deje exclusivamente a la derecha el justificado propósito de remediar en la medida de lo posible esta situación.» Els nacionalistes «viven de contar *historias*... y por tanto le temen a la historia más que a un nublado». Per què la pretensió «unitària» ha de ser «uniformitzadora» o «unilateral»? En què s'oposa aquest projecte a la democràtica pluralitat cultural del país? En lloc d'insistir en la disparitat disgregadora dels greuges, caldria parlar d'«una real y efectiva unidad política, cuyo presente derecho histórico a existir como tal es el más indudable de todos».<sup>12</sup>

No és difícil percebre, en aquestes opinions favorables al projecte de reforma d'Esperanza Aguirre, una gradació de postures en relació a la funció educadora de la Història. La Història pot servir per a cohesionar la nació espanyola, per a reforçar la

idea d'una «nació de nacions» o simplement per a combatre la tendència centrífuga de l'Estat de les autonomies a destruir el concepte i la realitat mateixa d'Espanya. Totes aquestes opinions comparteixen, tanmateix, dues característiques: per una banda, identifiquen les «mitologies irracionals» amb «els nacionalismes», mentre que defensen una història «objectiva», «verídica» i que ens educa com a ciutadans lliures; per altra, reivindiquen *la* història d'Espanya enfront d'una multiplicitat d'històries paral·leles o juxtaposades, que són les que cada territori, nacionalitat o autonomia suposadament promouen. Allò que cap d'aquestes opinions no s'atura a analitzar i encara menys a criticar és aquesta *història d'Espanya* (una història «elaborada» abans i després del franquisme i, per tant, molt més sòlida i persistent que la caricatura d'història nacionalista que ens ensenyaren durant la dictadura), una història d'Espanya que pot ser també *nacionalista* i estar en conseqüència plena de «mitologies irracionals». Perquè el problema no és de *memòria* històrica, de tornar a ensenyar qui era Don Pelayo (sempre que això tinga avui dia algun sentit), sinó d'*Història*, és a dir, d'interpretacions sobre el passat, i del fet que hi aparega de nou, amb l'excusa que és necessari saber qui era Don Pelayo, el mite nacionalista de l'«Espanya eterna».

El fet d'estar en una democràcia, lluny del feixisme i de l'Espanya monolítica de Franco, indueix a pensar que la Història d'Espanya ha deixat de ser nacionalista? Com es pot saber? No es pot confiar, com fa Muñoz Molina, en una història que conte «la simple verdad que los documentos atestiguan», frase que a un historiador com

E. H. Carr (gens postmodern) li hauria fet recordar la creença positivista en el nucli ossi dels fets existents objectivament, i a un filòsof de la ciència com Popper (a qui no crec que ningú s'atrevesca a qualificar de postmodern) el vell empirisme i l'inductivisme ingenu. Qui fa parlar els documents i des de quina perspectiva? Com, a partir d'ells, s'obté «la veritat» dels fets i de quina manera aquesta «veritat» (bé que provisional) constantment s'amplia, es corregeix o es revisa? Tots aquests problemes, lluny d'estar resolts o de suposar una concessió al relativisme postmodern, centren el debat constant dels historiadors des de fa almenys un segle. I per seguir amb les preguntes: en funció de quin criteri científic es pot afirmar que una història, per exemple d'Andalusia o de Catalunya, ha de ser necessàriament menys rigorosa, menys cívica, més irracional i més localista que qualsevol història que es considere ella mateixa de tot Espanya? (però, ho és realment?, quina Espanya tracta?, quin concepte en té?)

Caldria convenir, com a mínim, que no és l'àmbit territorial, nacional o local, el que ha de servir-nos per a definir el rigor científic i el valor educatiu i cívic de la matèria històrica, tret que un se senta nacionalista i considere que l'única història científica, educativa i cívica és la de la seua nació (espanyola, catalana o basca), menyspreant així les altres històries. D'igual forma, per a qualsevol que defense conseqüentment la història científica, i no les mitologies nacionalistes, hauria de ser evident, en aquestes altures i després de tant de debat historiogràfic, que acumular personatges i esdeveniments tampoc no equival a tenir un major o menor coneixement històric.

Entre els qui publicaren articles d'opinió en els periòdics en contra del projecte de la ministra, també hi ha diferents postures. Si comencem una altra vegada per la menys «política», hem d'esmentar de nou Javier Tusell que, com hem vist, va criticar des del principi la manera d'elaborar i presentar públicament la proposta per part del Ministeri. En lloc d'haver realitzat un llibre blanc meditat, i només descriptiu, en què sortissen a relluir els defectes del nostre sistema educatiu pel que fa a les Humanitats, s'havia optat per una denúncia genèrica a la qual, a més a més, no se li donava cap solució efectiva. «Constituye, en fin, una ingenuidad pensar que con tan sólo este largo decreto mejorarán los conocimientos de humanidades en los estudiantes españoles. El documento ministerial con frecuencia no hace más que desglosar en apartados más minuciosos los enunciados del real decreto vigente en la actualidad.» En opinió de Tusell, la comissió d'experts està formada per persones sens dubte valuoses, però ni remotament representatives de «la pluralidad existente en España en esta disciplina».<sup>13</sup> Cal observar que l'esmentat historiador oportunament al·ludeix a la pluralitat existent en la disciplina, a formes diferents de concebre i practicar la història, no a «sensibilitats» ideologicopolítiques, com entenia la ministra. Perquè, afegim per la nostra banda, en no reconèixer l'existència d'aquesta pluralitat, la història deixa de ser ciència per a convertir-se en dogma (i el dogmatisme, com bé sabem, potser tant d'esquerra com de dreta, marxista o liberal). Javier Tusell, en diversos articles, defensa una proposta de consens que partesc del reconeixement

de la pluralitat de concepcions existents en la disciplina i d'un estudi extens de la situació actual de la història en el sistema educatiu espanyol.<sup>14</sup>

Assenyala que, per contra, el debat es desenvolupa en la «perifèria», ben entès: en l'espai dominat per la política, no en el «centre», que seria el referit a la situació en què es troba l'educació al nostre país i el paper que hi exerceix la Història. Però això, com hem vist, obeeix a una intencionalitat manifesta pels qui des del principi van provocar l'esmentat debat. De nou, com en el cas dels historiadors que participen com a tècnics en el grup assessor de la ministra, la bona voluntat a l'hora de reconduir l'assumpte podria pecar de certa ingenuïtat si pretengués d'evitar la *contaminació política del problema educatiu*. Probablement pot haver-hi un decret «tècnic», a partir de la proposta de la comissió existent o d'una altra més àmplia i plural d'experts, però *no és el decret el que està en joc, sinó les idees del Ministeri en relació amb la Història i el concepte que té de nació espanyola*.

El projecte de reial decret, assenyala Jordi Solé Tura, «presupone la existencia de una visión uniforme de la historia de España compartida por todos» que «simplemente no existe». Perquè, en efecte, hi ha prou amb comparar els noms dels principals carrers en algunes zones d'Espanya, per a comprovar que en la societat espanyola actual «existen versiones y vivencias de nuestra historia más reciente totalmente contrapuestas». No es tracta d'optar per una història unilateral d'Espanya o per una altra de Catalunya o d'Euskadi també unilateral, sinó «de saber qué ha sido de una sociedad diversa y compleja, traumatizada por siglos

de intolerancia, de unidad impuesta por la fuerza y de negación de pluralismos culturales y lingüísticos, que hace muy pocos años que ha empezado a salir de la oscuridad y a caminar por nuevas sendas». <sup>15</sup>

Afanyem-nos a afegir que això ho saben perfectament els historiadors que han col·laborat en el projecte de decret, el treball dels quals, segons han aclarit ells mateixos, quedava reduït a uniformitzar i desenvolupar continguts educatius de l'ESO i no pas a proposar una explicació unitària de la Història d'Espanya. La culpa, per tant, no pot ser dels responsables d'un esborrany de decret que, com assenyala Julio Valdeón, mai no han pretès d'imposar una concepció determinada de la Història d'Espanya. Tanmateix, pensen el que pensen els autors materials del decret, el ben cert és que des del costat polític o des de les pàgines dels periòdics, nombroses i constants intervencions han cultivat l'equívoc de fer creure que, a diferència del que hi havia abans, gràcies al nou decret els nostres escolars per fi aprendran una Història d'Espanya «objectiva», «verídica», única per a tots, elaborada per autèntics historiadors professionals. Una Història d'Espanya que, d'aquesta manera, esdevindria així una poderosa arma política per a combatre el conjunt de «mitologies irracionals» que els responsables polítics de les comunitats autònomes pretenien d'introduir en els seus respectius sistemes d'ensenyament, amb la finalitat inconfessable de trencar la unitat d'Espanya. Per això, per a salvaguardar-la, calia recuperar la història «uniforme» o «comuna» d'Espanya, enfront d'aquestes altres mil històries «localistes» que ens desvertebren. Amb aquesta manera de

presentar i elogiar el projecte, estranya poc el tipus de reacció i de crítiques que ha rebut.

Però, com «construir con el diálogo una historia de España pluralista e integradora», en paraules de Jordi Solé Tura, quan, pot afegir-s'hi, es manifesten veus antagòniques? D'una banda, hi ha els qui identifiquen la Història d'Espanya amb la seua forma de concebre la Història i la nació espanyola. D'una altra, els qui rebutgen aquesta Història d'Espanya per considerar-la uniformitzadora, centralista i, en conseqüència, oposada a la història de les nacions o regions d'una Espanya que no identifiquen amb una nació, sinó amb una mera «superestructura política». Entre aquests darrers, Camilo Nogueira <sup>16</sup> converteix la història de Galícia en paradigma d'una realitat històrica que «pone en cuestión la idea de un Estado español predestinado en la forma territorial actual», per a fonamentar a continuació en aquesta història de Galícia l'aspiració a l'autogovern de cadascuna de les nacions que constitueixen aquest Estat. La Història, una volta més, com escriu Josep Playá Maset, <sup>17</sup> esdevé així «uno de los pilares en los que se sustentan las ideologías nacionalistas, las de aquí y las de allá, para entendernos. Y la sensibilidad en estas cuestiones está a flor de piel, aquí y allá».

Per tant, fins a cert punt és lògic l'ardor dels nostres polítics i governants, d'una i d'altra banda, en allò relatiu al debat sobre l'ensenyament de la Història. Com assenyala José Álvarez Junco, «por lo que de verdad pugnan es por el *control de los mitos* en los que se funda la legitimidad de nuestras instituciones [...] La llamada "memoria colectiva" consiste, por tanto, en recons-



trucciones ideológicas del pasado –esto es, al servicio del presente. El caso más claro es el de las historias nacionales, que por mucho que se pretendan disciplinas académicas tienen como fin primero y principal el reforzamiento de un ente actual». Així ocorre (continua l'esmentat historiador) amb la història d'Espanya, que tracta d'explicar que l'Estat en què els ciutadans viuen és el producte d'una existència immemorial i parlen d'una Espanya romana, «pese a que nada hubo en la era romana que se pareciera a la actual España». Així també s'esdevé, com a reacció, en les històries nacionals de les elits polítiques que aspiren a construir un Estat propi i que han fomentat «historias no menos fabulosas sobre una Cataluña cuyas tendencias democráticas y mercantiles serían evidentes desde las ruinas de Ampurias, o sobre un País Vasco de independencia milenaria y con pureza de sangre a prueba de invasiones».<sup>18</sup>

Abans, doncs, de posar-se a reivindicar, així sense més, l'ensenyament de la història d'Espanya, caldria preguntar-se, com fa Josep Fontana: «qué clase de historia y de qué España?» es tracta. Perquè hi ha els llibres que ensenyen a l'infant que la història no l'han feta els personatges, sinó tot el poble, i els que sols parlen de guerres i gestes com a mitjà de cultivar el patriotisme. Hi ha l'Espanya dels reis i els governants i la dels milions de camperols, la del racisme i la intolerància i la de les seues víctimes. «Un Gobierno que se pretende liberal debería serlo también en el terreno de las ideas. Para mejorar la calidad de la enseñanza de historia en España no sirve de nada controlar los programas y libros de texto. Lo único que hay que hacer es poner

los medios para que el profesorado, que es la pieza fundamental del proceso, pueda realizar mejor su trabajo.»<sup>19</sup> Un retret semblant li fa Josep Ramoneda a Esperanza Aguirre: «la ministra, que jura por Hayek, repite a menudo sus creencias liberales. Y, sin embargo, sus argumentos son netamente intervencionistas... ¿Quién puede negarse a mejorar la enseñanza de las Humanidades? A efectos concretos es tan inútil dar el voto afirmativo a una vaguedad de este tipo como decir que no. El consenso sobre afirmaciones generales no significa nada. Es en la práctica donde las políticas toman cuerpo. Y en la práctica lo que encontramos es una lista de temas y de programas. ¿Es ésta la función de la política en relación con la educación? ¿Es esta manera de intervenir la vía adecuada para mejorar la enseñanza?».<sup>20</sup>

Ara bé, només pot plantejar-se la qüestió que efectivament existeix més d'un tipus d'història d'Espanya quan s'ha pogut abandonar abans una concepció monolítica de la Història, incapaç de reconèixer la diversitat i pluralitat d'enfocaments que efectivament existeixen dins de l'esmentada disciplina. Acceptar que hi ha diverses concepcions i interpretacions no significa que el passat manque d'existència objectiva, sinó que la nostra percepció i la nostra capacitat d'entendre'l varien en funció de circumstàncies molt diverses (d'espai i de temps, polítiques, ideològiques i culturals, com les que configuren la història d'aquesta disciplina que en diem Història). Sens dubte és simplificar en excès reduir a dues les formes de concebre la Història. L'article de Josep Fontana és en realitat el contrapunt de les idees de la ministra que, com

hem vist, havia oposat en el seu discurs la tasca educadora de la història de sempre, al pernicios estructuralisme radical procedent de les Ciències Socials. Per això, en l'article esmentat s'accentua d'una manera tan unilateral i tan extrema, com havia fet abans la ministra, aquestes dues formes d'entendre la Història, donant-los, tanmateix, un valor formatiu que resulta precisament l'invers del que oficialment s'havia proclamat en el discurs de la Real Academia de la Historia.

En la línia de Fontana, és legítim preguntar-se si la Història de sempre ha format autèntics ciutadans o, per contra, el que va ensenyar fou a respectar l'ordre molt poc democràtic que imposaven els governants i a cultivar un concepte tancat i monolític (quan no era també agressiu) de pàtria, amb el qual enllaçaren els dos grans desastres del nostre segle. La nova Història va sorgir precisament per a combatre una Història nacionalista doblement desacreditada, políticament i científicament, no per a continuar-la, d'aquí la ruptura –relativa, és cert, però ruptura al cap i a la fi– que va comportar. Va ser gràcies a l'obertura metodològica de la Història a les noves Ciències Socials que aquella va descobrir un món social fins aleshores inexplorat, un territori molt més ampli, plural i concorde amb els valors democràtics que per fortuna acabaren imposant-se a Europa. Segurament un debat entre historiadors i educadors que partís de la Història que avui dia es fa realment no necessitaria de recórrer a imatges del passat sobre l'estat en què es trobava fa molts anys aquesta disciplina, sinó a opcions historiogràfiques i educatives que actualment són bastant més complexes i diverses. Però és evident que, fins i

tot quan la polèmica entra a plantejar qüestions tan importants com les del tipus d'Història que mereix ser ensenyada, no pot substraure's per desgràcia a un plantejament polític que poc o no gens té a veure amb allò que avui interessa als historiadors.

No sols evidentment *quina Història*, sinó també *de quina Espanya estem parlant?*, com es preguntava Josep Fontana. També ho assenyala Jordi Solé Tura. Perquè, podem afegir per la nostra banda, que si cal identificar-se mitjançant la Història amb una comunitat anomenada Espanya –cosa que per científica que siga la Història no deixa de ser una opció nacionalista–, per un costat hi ha l'«Espanya eterna» dels polítics conservadors, recuperada més tard pels vencedors de la Guerra Civil, i per un altre, l'Espanya plural i democràtica que no pogué dur-se a terme durant la Segona República. La primera la coneixem de sobra, alguns l'hem soferta directament i avui dia ningú no sembla voler reivindicar-la. La segona, és una realitat inqüestionable o encara forma part d'un projecte que fracassà en els anys trenta i que sols amb la recent conquistada democràcia ha començat, no sense obstacles, a materialitzar-se? És l'Espanya a què es referia el llavors rector de la Universitat de Barcelona, Pere Bosch Gimpera, en la conferència inaugural del curs 1936-1937 pronunciada en la Universitat Literària de València:

«España vive un momento crucial en que todo se transforma, en que se revisan valores antes aceptados por todos, en que desaparecen instituciones seculares, en que se rectifican métodos de gobierno, en que se abandonan ideas antes profundamente

arraigadas y en que se intenta una nueva organización del país. El propio concepto de España es uno de los más sujetos a revisión.

¿Qué es España?

»Existía una Historia tradicional, oficial “ortodoxa” de España, que habíamos aprendido en la escuela, a la que se aludía en todos los discursos políticos, que se consignaba en todos los tratados. Esta Historia “ortodoxa” partía de la idea dogmática de la unidad y cohesión esencial de España y de su civilización, como de un ente metafísico. Era consustancial con ella la misión de España en América, la defensa de la unidad religiosa, la realización, prefigurada en la época romana, de España por Castilla y por la monarquía desde Ataúlfo a la dinastía borbónica. Puesta en peligro la unidad en el fraccionamiento de la Edad Media por los musulmanes, se reconstruía poco a poco durante la Reconquista y culminaba con los Reyes Católicos, los verdaderos restauradores de España y el punto inicial de su grandeza; desde entonces los valores castellanos, sublimados por el Imperio, entre ellos la lengua, se convierten en los valores españoles por antonomasia. Cuanto no se ajustaba al esquema era herético. El hecho de Portugal se consideraba una rebelión, el de Cataluña, obstinándose en renacer, en cuanto pasaba de mero romanticismo literario o folklórico e intentaba una cristalización política, se condenaba duramente.

»¿Pruebas? ¿Fundamento científico? Ninguno. La Historia “ortodoxa” ha sido expuesta, se han reunido los hechos prescindiendo de los contradictorios y se ha popularizado al amparo del Estado que la representaba, apareciendo durante más de

un siglo como un dogma, de igual manera que nadie había demostrado el derecho divino de los reyes y se consideraba un sacrilegio ponerlo en duda...»<sup>21</sup>

No es tracta, per tant, d'una Espanya que pugua sustentar-se en la *història ortodoxa* que abans s'aprenia a l'escola, a què feien referència la majoria dels discursos polítics d'aquella època. La idea d'Espanya que tradicionalment han transmès els nostres educadors i els nostres polítics (alguns dels quals són avui oficialment recordats com a «grans personatges polítics» i «gegants del coneixement històric») partia, en paraules de Bosch Gimpera, de la idea de la unitat i cohesió essencial d'Espanya i la seua civilització, com si es tractàs d'un ens metafísic. Res d'això no resulta, per descomptat científic, com els mateixos historiadors s'han encarregat de posar de relleu a partir del moment que va entrar en crisi la vella història nacionalista (la història de tall historicista o positivista, la història dels grans personatges i dels grans esdeveniments de la nació-Estat) i el nostre país va conèixer també els aires de renovació de l'anomenada «història social» (la de la gent que abans semblava no tenir història, la que descobreix les estructures socials i s'obre a la revolució metodològica de les ciències socials). A aquesta renovació van contribuir decisivament l'historiador català Jaume Vicens Vives, deixeble de Pere Bosch Gimpera, i l'anomenada escola de Barcelona, així com Miguel Artola, José M. Jover, Manuel Tuñón de Lara i, fora d'Espanya, Pierre Vilar i J. H. Elliot, entre altres, l'obra dels quals representa en conjunt una veritable ruptura en relació amb la vella història nacionalista tradicional.

Per això, més que mai, les paraules pronunciades fa mig segle pel rector de la Universitat de Barcelona haurien de tenir-se molt en compte: Espanya no pot ser «una construcció artificial apoyada en un dominio», «no hay que tomar a ningún pueblo de España, ni a su cultura, como representante exclusivo del pueblo español o de la cultura española, ni atribuir patentes de heterodoxia a los demás». «En la verdadera perspectiva histórica, la futura España será también solidaria de todos sus valores tradicionales verdaderos. Ninguno de sus pueblos morirá, y España sólo podrá florecer si consigue integrar toda su masa y hacerla salir de la miseria y de la ignorancia, infundiéndose la conciencia de unos ideales comunes, a la vez nacionales y humanos.»

Un concepte d'Espanya com aquest, que per fortuna ha pogut abandonar la realitat d'un poder políticament imposat i d'una societat immersa en la misèria, per a identificar-se amb una democràcia consolidada i un desenvolupament plenament modern, és antagònic del que sempre ha promogut el vell nacionalisme essencialista, en la seua versió espanyola o antiespanyola. Ara bé, ressucitar el fantasma de l'Espanya amenaçada pels (altres) nacionalismes és seguir ancorat en el passat i no adonar-se de l'envergadura dels canvis esdevinguts. Encara més quan precisament allò més destacable dels darrers anys és que l'actual estabilitat política deu molt a l'activitat dels «nacionalismes perifèrics» que, més enllà de les seues respectives autonomies, han estat capaços de contribuir decisivament a la governabilitat d'aquesta nova Espanya. Mai no hi ha hagut al nostre país millors condicions –tant polítiques com relatives al

desenvolupament de la investigació històrica que ha tingut lloc en les tres darreres dècades– per a estudiar una història d'Espanya més plural i més científica, alliberada de mites nacionalistes, capaç d'integrar les diverses trajectòries de les respectives societats i cultures que la formen i de posar de relleu el que les uneix i alhora el que les diferencia. Per a això, no s'ha de mirar cap al passat d'una època inexistent, en què suposadament s'hauria ensenyat Història, quan realment el que aleshores predominava era una història dogmàtica, patriòtera i castellanocèntrica, el contrari de la Història d'Espanya que es pot i que cal ensenyar. En lloc de mirar únicament el passat, millor seria treballar també per al futur, amb el suport d'una Història que està disposada a anar més enllà de qualsevol forma de nacionalisme caduc.

Sols amb aquest concepte d'Espanya i de la seua història es pot reivindicar «la historia plural y honestamente subjetiva de los historiadores», com fa Josep Ramoneda, «aunque muchas veces me irrite la tentación que les induce a presentar su disciplina como la más científica de todas las humanidades». <sup>22</sup> En efecte, han de ser els historiadors i no els qui –en paraules de Manuel Cruz– pretenen convertir el passat en el «nuevo territorio de la política», i la Història en un «dócil instrumento al servicio de patrias o ideologías», <sup>23</sup> els qui s'esforcen a posar-se prèviament d'acord sobre la Història que cal ensenyar per a un projecte d'Espanya amb futur. Una història d'Espanya que ha d'estar disposada, com assenyala encertadament Reyes Mate, «no tanto a glorificar la memoria de los vencedores cuanto a recordar la de los vencidos» i a aprendre de

l'experiència de l'exili «una forma de patriotismo mucho más cercano al cosmopolitismo que el del nacionalismo».<sup>24</sup>

Probablement estem en una època en què, per citar Jürgen Habermas –que evidentment no ha intervingut en el nostre debat, però sí en un altre provocat a Alemanya pel ressorgiment del vell nacionalisme–, «las diversas tendencias a la globalización del tráfico, de los contactos y de las comunicaciones, de la producción económica y de su financiación, de las transferencias en tecnología y armamento, del comercio de drogas y de la criminalidad, y sobre todo de los peligros tanto estratégicos como ecológicos, nos confrontan con problemas que ya no pueden solucionarse dentro del marco del Estado nacional».<sup>25</sup> Per això avui quan, segons Francisco Ayala, una «España modernizada y democrática ha renunciado por su parte a la organización centralista del viejo Estado, para convertirlo en una estructura compleja de cuerpos políticos dotados de mayor o menor autonomía», alhora que assistim «a la degradación del viejo Estado nacional, desmembrado en territorios autónomos cuya meta particular en ningún modo puede consistir tampoco –claro está– en esa multiplicación de soberanías enanas con que los ilusos sueñan».<sup>26</sup> Avui, quan la vella idea unitària, centralista i castellanista d'Espanya, com ens recorda José Luis Abellán, ha deixat pas a la idea de «les Espanyes», pròpia de l'«Estat de les autonomies».<sup>27</sup> Avui finalment, quan, segons Javier Tusell, «lo fundamental –el “patriotismo de la Constitución” o, lo que es lo mismo, la lealtad a los principios democráticos– está resuelto» i allò que existeix és un sentiment

de «fatiga de españolidad» i de «hartazgo de nacionalismos periféricos»,<sup>28</sup> no té cap sentit plantejar-se un debat polític sobre la Història com el que ha pretès de suscitar l'actual govern.

Si la proposta de la ministra Esperanza Aguirre s'hagués limitat, com considera Juan Goytisolo, a tractar de destruir els mites nacionalistes i a «encontrar un común denominador a las diversas y contradictorias historias e historietas peninsulares»,<sup>29</sup> hauria estat en efecte un projecte raonable i tots lamentàriem que «razones políticas de baja laya» l'haguessen fet inviable. La prova que per desgràcia no va ser així és que, fins al moment, no hi ha hagut voluntat d'afavorir «un empeño colectivo de historiadores y especialistas de distintas corrientes de pensamiento y enfoque destinado a revisar uno a uno los dogmas decrepitos y verdades rancias», ni tampoc «un análisis riguroso de los acontecimientos, causas y situaciones históricas a partir de múltiples perspectivas», requisit imprescindible, segons Goytisolo, per aconseguir d'assolir l'objectiu d'una reforma raonable. Proposar-se recuperar sense venir a tomb i de forma acrítica una determinada història d'Espanya, pretendre que és possible una història políticament correcta d'una Espanya que a penes resulta problemàtica, i contraposar-la a totes les altres històries que en bloc són considerades mitologies irracionals creades pels (altres) nacionalismes, no sembla un projecte raonable, a pesar de l'opinió favorable que ha suscitat fins i tot entre una gran part de la intel·lectualitat «d'esquerra».

Si des del consens civil que, en paraules de Santos Juliá, s'ha obert pas treball-

sament des de 1976, Espanya vol ser més que un Estat, per a la qual cosa s'ha encunyat aquest misteriós concepte de «nació de nacions», la seua realitat actual, com bé afirma el citat historiador, no ha de ser concebuda com el resultat natural i obligat d'una història inevitable, sinó d'«una voluntat constituyente que intenta construir un Estado en el que quepan todas las diferencias nacionales». Tan negatiu per a mantenir el difícil equilibri d'aquesta «nació de nacions» seria negar les diferències «cediendo a la nostalgia de un quimérico pasado de Nación-Una», com «magnificarlas por lo que Freud llamaba el narcisismo de las pequeñas diferencias».<sup>30</sup> Amb raó es refereix Santos Juliá a un passat de «Nación-Una» que és efectivament quimèric a causa, en gran part, de «la escasa capacidad de creación de Estado y, en consecuencia, de construcción de nación, que desplegaron las monarquías hispanas». A canvi, la idea d'Espanya com a projecte —allò que Pere Bosch anomenà «la verdadera España», una Espanya que «se halla todavía en formación y lejos de haberse constituido definitivamente»— segueix essent més atractiva que la pretensió de recuperar el passat idealitzat d'una Espanya que molts no senten seua. Únicament la primera té futur, si és capaç de crear nous lligams de solidaritat i de reforçar els antics, i sempre que respecte el joc democràtic no sols de les distintes opcions ideologicopolítiques, sinó també de les múltiples identitats que, en lloc d'excloure's mútuament, han de fer-se compatibles.

La idea d'Espanya com a projecte

col·lectiu de futur és relacionable amb aquest nou «patriotismo de la Constitución» que es contraposa a allò que Maurizio Fioravanti ha denominat la vella «lógica liberal-estatalista». A diferència de l'estatisme liberal, que hem heretat del segle passat, la unitat política d'un poble o d'una nació, representada per l'Estat sobirà, no pot concebre's com una realitat objectiva, sinó que, al contrari, resulta problemàtica i en conseqüència no pot ser presuposada. El ben cert és que «aparece como el resultado de una acción dinámica inspirada por la Constitución, como el fruto de una dirección conscientemente elegida por las fuerzas sociales y políticas».<sup>31</sup> En conseqüència, no es podria orientar el debat sobre el paper de la Història en l'educació dels espanyols vers aquesta idea d'Espanya com a projecte, vers aquest nou «patriotisme de la Constitución» del que ara se'ns parla, en lloc de plantejar-se amb un caràcter essencialista ranci i amb una lògica liberal-estatalista que fins i tot està present en una part de la nostra esquerra intel·lectual i política? Per poc que situem el debat en un terreny ben distint del que ha servit perquè mesuren les seues forces govern, aliats i oposició, i sempre que passen aviat les commemoracions mil·lenaristes i el *revival* canovista i *noventanyochista* que ha reactivat alguns dels nostres fantasmes procedents del passat més perillosos, és probable que guanyem una perspectiva de futur que avui és absent en un debat pobre, tant en noves idees polítiques, com en propostes de reforma educativa que siguen veritablement eficaces.

1. «Palabras pronunciadas por Doña Esperanza Aguirre, ministra de Educación y Cultura, en la apertura del Curso 1996-1997 de la Real Academia de la Historia», Madrid, 10 d'octubre de 1996, reproduït íntegrament en *Comunidad Escolar*, 23 d'octubre de 1996, p. 3.
2. Segons recull *Comunidad Escolar*, 30 d'octubre de 1996, p. 7, la ministra havia anunciat la setmana anterior, en l'acte de dipòsit de l'Arxiu del General Narváez en la Real Academia de la Historia, que pensava «constituir una comisión de historiadores que revisen los planes de estudio para hacer posible que los alumnos que cursen la ESO tengan una idea general de la cultura occidental y del papel que en ella ha desempeñado España». En una altra intervenció, amb motiu de la inauguració de les activitats per al present curs del Club Zayas, reiterà que estava disposada a tornar als estudis d'Història de l'Ensenyament Secundari el lloc que els correspon i declarà que «una de las más sutiles pero más letales formas de utilización política de la Historia reside precisamente en su supresión, en la eliminación progresiva de su presencia en los planes de estudio escolares. Desaparecidos o deformados los puntos de referencia históricos de los ciudadanos, éstos se someten con mucha mayor facilidad a la manipulación y son menos libres».
3. En *Escuela Española*, 19 de desembre de 1996, aparegué un breu escrit signat per José Antonio Dacuña Berbejo, en què critica el discurs de la ministra i les seues declaracions a *El País* (2 de desembre), així com la portada del *ABC*: «Si realmente estuviera tan preocupada como quiere dar a entender, se habría leído los Reales Decretos donde se establece el currículo de Primaria i Secundaria y consultado textos de diferentes editoriales; entonces habría descubierto que ni lo que dice el *ABC*, ni lo que dice su discurso es cierto, porque todos los períodos de la Historia son estudiados, la cronología sigue apareciendo y las grandes personalidades también... En algo tiene razón la señora ministra, la Historia no se debe utilizar políticamente, pero es lo que hizo en su discurso al tachar de "calamitosa", "delirante" y "manipulación" la situación, el léxico y el contenido del currículo de Historia».
4. *ABC*, 23 d'octubre de 1997, secció d'educació; *La Vanguardia*, del mateix dia, p. 27; *Diario 16*, p. 36; *El País*, p. 27.
5. *El Mundo*, 23 d'octubre de 1997, p. 27 (la cursiva reproduceix literalment les paraules de la ministra, segons el citat diari).
6. *Historia 16*, núm. 260, desembre de 1997, pp. 3 i 74-75.
7. «Historia e ingenuidad», *El País*, 18 de desembre de 1997.
8. «La enseñanza de la historia», *El País*, 21 de novembre de 1997.
9. «Los puntos sobre las íes», *ABC*, 7 de novembre de 1997.
10. *ABC*, 10 de desembre de 1997. En una línia més catastrofista encara que la de la ministra, la directora del diari valencià *Las Provincias*, en la seua habitual columna-editorial, en referir-se a l'entrevista amb l'historiador Francisco Javier Fernández Nieto que el citat diari reproduceix en pàgines interiors, afirma: «Más claro no se puede decir. Lo que ha sucedido ha sucedido. Sin más. Pero los Goebbels de la historia siguen, erre que erre, publicando libros e introduciendo falacias históricas como la tantas veces repetida Confederación catalano-aragonesa, llegando a la barbaridad de afirmar que Aragón se unió a Cataluña. Hasta aquí podíamos llegar [...]. Ni de un universitario, ni de un bachiller. La calidad, la profundidad de la enseñanza ha disminuido notablemente. Hace unos años, no se podía superar el examen de ingreso en el bachiller, el que se hacía a los diez años, si se tenía tres faltas de ortografía. Y un acento, contaba por media. Hoy, acaban Filología sin distinguir entre voy a ver y el verbo haber. Es, lo que dice el profesor Fernández Nieto, igualar por abajo. El mejor camino para conseguir que los estudiantes serán hoy más tituladamente analfabetos que ayer, pero menos que mañana» (2 de novembre de 1997). Nombrosos foren les opinions, sempre en defensa de la reforma urgent dels plans d'estudi d'Humanitats, que aquest diari va publicar. Segons Joaquín Calomarde, que més tard fou proposat pel govern valencià per a la nova comissió constituïda després de la retirada del projecte de real decret: «Lo que ocurre es que, hora es ya de decir sin tapujos y abiertamente lo esencial: que España existe, que es una nación (la más antigua nación de Europa), que no hay que pedir más tiempo perdón por el descubrimiento americano, que nuestra cultura es universal y que se llama históricamente cultura española. Siendo todo ello históricamente así, verdadero y riguroso, los españoles tienen derecho a conocer su historia común, la que les pertenece por ser españoles, por radicar en ellos, como tales, la soberanía nacional» («La historia de España», 26 d'octubre de 1997). Julia Navarro: «No sé por qué los partidos políticos de izquierda decidieron en su día que el estudio de las Humanidades era algo "carca", y optaron por dejarlas reducidas a la nada» («¿Cleopatra es una crema?», 26 d'octubre de 1997). César Alonso de los Ríos: «Desde hace mucho tiempo he venido denunciando el menosprecio demos-

trado por los ministerios de Educación a la enseñanza de la historia, la geografía y la literatura. En general a las Humanidades. Se sabía que en el fondo se trataba de una dejación de deberes de la Administración central ante los poderes autonómicos, especialmente los de Cataluña y Euskadi... Asimismo las perversiones educacionales que se han estado produciendo a lo largo de esta última década y que marcarán negativamente la "formación" de tantos ciudadanos se amparaban con la idea de la heterogeneidad cultural, el derecho a la diferencia, incluso el deber hacia lo propio, hacia la realidad casera. [...] La propuesta del derecho es una denuncia explícita de la situación en la que estamos y que puede calificarse como aberrante desde el punto de vista intelectual, peligrosa desde el punto de vista de la convivencia y destructiva nacionalmente hablando. Es explicable, por tanto, que el Partido Socialista se haya sentido aludido y haya tratado de crear una cortina de humo ya mediante cuestiones de procedimiento, ya mediante acusaciones infundadas al texto. De este modo su actitud ha venido a legitimar, una vez más, a los nacionalistas en una cuestión en la que deberían estar de acuerdo, por razones obvias, el PSOE y el PP» («El test», 4 de noviembre de 1997).

11. *El País*, 9 de noviembre de 1997.
12. «Unidos por la desunión», *El País*, 23 de noviembre de 1997.
13. *La Vanguardia*, 29 d'octubre de 1997.
14. «Humanidades: una propuesta de consenso», *El País*, 11 de noviembre de 1997.
15. «Qué Historia», *El País*, 6 de noviembre de 1997.
16. «Qué historia común», *El País*, 30 de diciembre de 1997.
17. *La Vanguardia*, 28 d'octubre de 1997.
18. «De historia y amnesia», *El País*, 29 de diciembre de 1997.
19. «Enseñar historia de España», *El País*, 19 de diciembre de 1997.
20. «Historia e ingenuidad», *El País*, 18 de diciembre de 1997.
21. Pere BOSCH GIMPERA, «España», conferencia publicada en *Anales de la Universidad de Valencia*, segunda época, València, 1937, pp. 9-47.
22. *El País*, 18 de diciembre de 1997.
23. «El futuro ha muerto: ¡a por el pasado!», *El País*, 5 de enero de 1998.
24. «La memoria es peligrosa», *El País*, 20 de diciembre de 1997.
25. *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, p. 175.
26. «Un esplendor final», *El País*, 25 de noviembre de 1997.
27. «Las Españas: una idea plural de Estado», *El País*, 27 de enero de 1998.
28. «Angustias nacionales», *El País*, 22 de noviembre de 1997.
29. «Historias, historietas e historia», *El País*, 28 de enero de 1998.
30. «Malestar con la historia y 2», *El País*, 23 de noviembre de 1997.
31. M. FIORAVANTI, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las Constituciones*, Trotta, Madrid, 1996, p. 129.



# Models federals i Estat de les Autonomies

*Ferran Requejo*

En l'àmbit de la teoria política i de les anàlisis sobre el federalisme, aquest tombant de segle està presidit per la revisió de les concepcions de la legitimitat democràtica, especialment en aquells contextos caracteritzats per forts components de pluralisme cultural. Aquesta revisió es produeix, fonamentalment, en l'interior del anomenat «paradigma del liberalisme polític». Tanmateix, es tracta d'una revisió que afecta bona part de la manera que el liberalisme democràtic tradicional ha entès i, sobretot, ha regulat en la pràctica qüestions com els drets, les institucions, els processos de decisió, la separació de poders, o alguns dels seus valors bàsics, com la llibertat, la igualtat o el pluralisme.

Les democràcies liberals avui han de fer front tant als reptes que suposa la globalització per a unes estructures pensades per

unitats estatals, com als reptes que suposen unes societats creixentment pluralitzades en relació als seus components culturals. Davant de bona part de les preguntes i demandes d'aquests dos fenòmens, les concepcions del liberalisme democràtic tradicional es troben perplexes o desorientades. Malgrat que es tracta de la tradició política més exitosa de l'època contemporània, moltes vegades no està dotada dels utilitats intel·lectuals i morals més adequats per fer front a les noves demandes de societats cada cop més complexes i interrelacionades. La seva revisió actual, però, és necessària per tal de realitzar millor els seus propis valors, i de disminuir els esbiaixos de caràcter cultural que sovint arrossegueuen les versions pràctiques del liberalisme tradicional. Es tracta d'una revisió, tant conceptual com institucional, per millorar, per refinar els components ètics de les democràcies actuals. A inicis del segle XXI, al liberalisme democràtic li escauen les paraules d'un dels personatges del *Romeu i Julieta* de Shakespeare quan torna cap a casa després d'una nit alegre: «és tan tard que podríem dir que és d'hora».

Al cap de vint anys de l'aprovació de la primera constitució democràtica després

Aquest text és una nova versió de les col·laboracions: «L'acomodació "federal" de l'estat plurinacional espanyol» a F. REQUEJO, *Federalisme, per a què? L'acomodació de la diversitat en democràcies plurinacionals*, Tres i Quatre, València 1998, pp. 147-173; i «Estat plurinacional» i «democràcia avançada», a X. BRU DE SALA-J. TUSSELL (coords.), *Catalunya / Espanya. Un diàleg amb futur*, Planeta, Barcelona 1998, pp. 227-247.

## QUATRE MODELS BÀSICS D'ACORDS FEDERALS

del període franquista, ens trobem en un bon moment per plantejar les possibilitats i els límits que aquest nou marc legal representa en la qüestió, històricament irresolta, de l'acomodació política de la plurinacionalitat de l'estat. Pot considerar-se aquesta una qüestió resolta o, com a mínim ben encarrilada, a partir del disseny de l'estat de les autonomies? O, ben al contrari, podem afirmar que les nacions minoritàries es troben ubicades en una mena de carcassa jurídica i política que les hi impedeix d'exercir un autogovern proporcional a la seva reiterada voluntat d'autogovern nacional? Podem dir que estem davant d'un model de caire «federal», certament peculiar, tal com perseguien alguns representants del catalanisme polític tradicional? O, finalment, és l'actual estat autonòmic el model més adequat, dins dels que existeixen en la política comparada d'aquest tombant de segle, per configurar un estat plurinacional en un context presidit pels creixents processos d'internacionalització tecnològica, política, i econòmica, i per la construcció de la Unió Europea?

En les pàgines que segueixen tractaré de respondre a aquestes qüestions d'una forma concisa. En primer lloc, consideraré, breument, les condicions generals de realització d'una «bona acomodació» política en contextos plurinacionals, per la qual cosa descriuré a continuació els principals tipus d'acord federalitzants que poden trobar-se en la política comparada actual. En segon lloc, ubicaré l'actual estat de les autonomies en aquests diferents tipus d'acord, i n'analitzaré la idoneïtat per regular la realitat plurinacional espanyola en el context de construcció de la Unió Europea.

Tractar la qüestió de l'acomodació política d'una realitat plurinacional, d'una banda, requereix tenir una idea precisa de què ha d'entendre's per una «bona acomodació» i, d'altra banda, requereix analitzar la idoneïtat d'aplicar alguns dels models territorials que ens ofereix la política comparada dels sistemes democràtics per tal de veure si són idonis per portar a terme aquella acomodació.

D'acord amb una consideració actualitzada de les democràcies liberals, i a partir del debat entre liberalisme democràtic i pluralisme cultural de les dues darreres dècades, una «bona acomodació» política entre diverses col·lectivitats nacionals ha de recollir almenys tres tipus diferents de lògiques normatives en els acords polítics establerts: una lògica de caràcter pragmàtic, una altra de caràcter «ètic-cultural», i una altra de caràcter «polític-moral». En primer lloc, un bon acord haurà d'incloure una lògica pragmàtica (o instrumental) dirigida a l'obtenció de determinats fins i objectius, sense fixar-nos, de moment, en quins són aquests últims. Es tracta d'una lògica que, en el terreny polític, està presidida pels valors o principis rectors de l'eficiència, l'eficàcia i l'estabilitat institucional. Des d'aquesta perspectiva, un acord de caràcter federalitzant que satisfés les parts implicades, però que no estigués dotat, per exemple, d'estabilitat, no podria ser qualificat com un «bon acord». En segon lloc, un acord entre diferents realitats nacionals significa acomodar diferents identitats col·lectives, que seran sempre «particulars» –no

mai «universals»—, les quals es reflecteixen en diverses llengües i maneres d'entendre la història col·lectiva pròpia, en referents simbòlics i culturals diferenciats, etc. Aquesta lògica de caràcter «ètic-cultural» ha de tenir el seu reflex en els símbols, les institucions, els processos de representació i de decisió, etc, establerts per l'acord polític. Una bona acomodació federal de realitats plurinacionals no significa només que es recullin els principis d'estabilitat o eficiència, sinó que també resulti «còmoda» en termes d'identitat per a les diferents col·lectivitats nacionals que hi conviuen. Aquesta comoditat s'ha de reflectir en un entramat competencial, institucional i simbòlic que permeti «reconèixer-se» en les institucions i símbols de l'estat a les diferents realitats nacionals. L'element contextual resulta una qüestió clau per a l'acomodació política de societats nacionalment plurals. Finalment, un bon acord significa incorporar una lògica «política-moral» inequívocament liberal-democràtica. És a dir, una lògica basada en el respecte i la protecció d'uns valors humans de caràcter universal, així com en els altres principis organitzatius que conformen el «nucli dur» dels estats de dret (principis de legalitat, separació de poders, llibertats individuals i col·lectives, eleccions competitives, etc). Es tracta d'una lògica que, a diferència de l'anterior, s'inspira en uns valors i criteris d'actuació institucional molt més independents del context en què s'apliquen.

Quan repassem els diferents tipus *d'acords federals*, una noció més àmplia que no la dels estats federals o federacions estrictes, que existeixen avui al món, comprovem que la majoria d'ells han recollit molt millor les lògiques pragmàtica i «polí-

tica-moral» que no la de caràcter «ètic-cultural». Aquesta darrera, que hauria d'incorporar consideracions de caràcter històric, lingüístic, etc. de les diferents col·lectivitats nacionals, ha tendit a recollir només les particularitats culturals hegemòniques, marginant o menystenint les de les col·lectivitats minoritàries en l'estructuració d'aquells acords. Això ho comprovem, sobretot, en el cas dels «estats federals» o «federacions». Tanmateix, el grup d'acords federals és bastant més ampli que el de les federacions estrictes. En termes generals pot dir-se, amb Daniel Elazar, que el federalisme es basa en el principi «d'autogovern més govern compartit» (*self-rule plus shared rule*). L'objectiu bàsic en seria el de combinar els avantatges de la unitat i de la diversitat. Les característiques més comunes als acords liberals-democràtics de caire *federal* (paraula que deriva de la llatina que significa 'pacte'), serien:

1) Existència de dos nivells de govern, que inclouen una dualitat en els poders legislatiu i executiu, cadascun d'ells amb institucions, competències i ingressos propis.

2) Mecanismes de col·laboració o coordinació en les relacions intergovernamentals en aquelles competències que són compartides o concurrents entre els dos nivells de govern.

3) Mecanismes de representació de les unitats federades en algunes institucions de decisió política del poder central, o de l'estat considerat en conjunt.

4) Un «àrbitre» institucional que dirimeixi les disputes sobre la constitucionalitat de les normes emanades tant dels parlaments de les unitats federades com del parlament federal (tribunals o, de vegades, *referenda*)

5) Una constitució escrita que no pot ser reformada unilateralment per les institucions de la federació, ja que això significaria la ruptura unilateral del pacte previ establert per les unitats federades.

En els acords de caire federal podem trobar l'articulació d'aquests elements o només d'alguns d'ells. Partint de les tipologies més esteses en els estudis actuals sobre federalisme, a grans trets podem distingir quatre grans tipus d'acords federals:

1. *Els estats regionals.* Es tracta d'estats en què el doble nivell de govern es produeix com a conseqüència d'un procés de descentralització política, garantit en la mateixa Constitució de l'estat. A diferència del que s'ha esdevingut a federacions històriques (EUA, Suïssa, Alemanya) que estan basades en un procés de centralització des d'unitats prèvies i independents, aquí el que existeix prèviament és un centre unitari que es descentralitza a partir d'un moment determinat. La cessió de competències va de dalt a baix, diguem-ne. La descentralització política «regional», que òbviament pressuposa l'existència d'un centre previ, en la pràctica ha acostumat a establir-se només en algunes de les regions de l'estat. El poder judicial i la fiscalitat acostumen a romandre en les institucions del poder central. En el procés de reforma constitucional les institucions de les «regions» és molt marginal, o fins i tot inexistent. El cas prototípic n'és Itàlia, a partir de la Segona Guerra Mundial.

2. *Les federacions simètriques.* El «pacte» que ha «constituït» la federació es basa en un procés de centralització pel qual les unitats federades han cedit una sèrie de competències al poder central. La *simetria* consisteix en què aquesta cessió i, més en gene-

ral, les relacions entre totes les unitats federades i la federació són més o menys del mateix tipus. Les unitats federades exerceixen els seus poders legislatius, executius, judicials, i fiscals sobre els ciutadans, de manera independent. Aquí, i a diferència del model anterior, tot el territori de la federació equival a la suma dels territoris de les unitats federades. En els darrers anys ha augmentat el nombre de mecanismes de cooperació o de coordinació entre els dos nivells de govern, degut sobretot a l'increment de les competències compartides (Alemanya, Àustria).

3. *Els acords federals asimètrics.* Existeixen dos tipus d'acords: les federacions asimètriques, i els acords asimètrics específics entre diferents tipus d'unitats (*federacions*, estats associats). En les federacions asimètriques es manté la perspectiva de centralització federal del model anterior, però en aquest cas les relacions de les unitats federades amb el poder central no és homogènia. La Constitució federal estableix diferents relacions per algunes d'aquelles unitats, que queden reflectides en diversos nivells competencials, en l'entramat institucional, en la representació exterior de l'estat, o en la política fiscal. Els motius per regular asimetries legals són diversos, però tots estan basats en les asimetries de fet (culturals, geogràfiques, històriques, etc.) existents entre les unitats federades. Bèlgica constitueix un exemple recent a Europa d'estat federal asimètric.

Altres tipus d'acords asimètrics els constitueixen les *federacions* i els *estats associats*. Les primeres consisteixen en l'acord entre una unitat gran i una unitat o diverses unitats molt més petites, segons el qual

aquestes últimes retenen un grau elevat d'autogovern, però alhora desenvolupen un paper mínim en les decisions de la unitat gran. L'acord no es pot trencar unilateralment per part dels dos tipus d'unitat, sinó només per l'acord d'ambdues parts. Exemples de *federacions* els tenim en el cas de Puerto Rico en relació amb els EUA, o de Bhutan en relació amb l'Índia. Els *estats associats*, per la seva banda, són semblants a les *federacions*, però en aquest cas l'acord pot ser trencat per alguna de les unitats de forma unilateral seguint pautes preestablertes. Exemples d'estats associats serien les illes Cook en relació amb Nova Zelanda, o les illes Marshall en relació amb els EUA.

4. *Les confederacions*. Es tracta d'acords entre diferents estats amb la finalitat d'establir governs comuns per al desenvolupament de tasques o objectius específics (bàsicament, política internacional, defensa, o economia). El govern comú, però, és totalment dependent dels governs dels estats de la confederació. Es tracta, diguem-ne, d'un govern de «delegats» de les unitats confederades, les quals poden sempre donar l'acord per finalitzat. A vegades algunes confederacions han donat lloc amb posterioritat a federacions. Exemples de confederacions «històriques», els tenim en els estats nord-americans entre 1781 i 1789; o en el de Suïssa entre 1291 i 1847 (excepte el període napoleònic de 1798-1815). Altres exemples: la Comunitat del Carib, i la Comunitat d'Estats Independents, o alguns aspectes de la Unió Europea mateixa.

A banda d'aquests quatre tipus bàsics d'acords federals o federalitzants, se'n donen altres amb un abast més restringit, i que només mencionem breument:

- les *unions*, en què les unitats constituents mantenen la seva integritat principalment, per mitjà d'institucions generals, com ara el doble mandat, regional i general, de consellers (cas de Bèlgica abans d'esdevenir una federació amb importants trets asimètrics el 1993);
- les *l·ligues*, que estableixen acords entre diferents estats per objectius específics per mitjà d'un secretariat, i no d'un govern (Lliga Àrab, Asean, Otan, Consell Nòrdic, etc.);
- els *condominis*, en els quals determinats territoris estan sota el govern conjunt d'altres estats (Andorra abans de la recent constitucionalització en els anys noranta);
- les *autoritats funcionals compartides*, o agències creades per diversos estats per portar a terme la implementació de polítiques específiques (l'Agència Internacional d'Energia Atòmica, l'Organització Internacional del Treball, etc.).

També es presenten casos mixtos en els quals es combinen trets de diferents tipus d'acords, com el cas de Canadà a mitjan segle XIX (1867), o el de la Unió Europea a partir de l'acord de Maastricht (1992), en què es juxtaposen característiques confederals i federals.

## L'ESTAT DE LES AUTONOMIES

A partir dels anteriors tipus d'acord federal, comprovem que el cas de les «autonomies» espanyoles suposa una concreció força atípica, i un tant híbrida, en el món de la política comparada. En termes generals, però, el disseny constitucional i estatutari està bàsicament establert des de les carac-

terístiques dels estats regionals. Es tracta d'un estat que respon a un procés de descentralització política, garantida constitucionalment, a partir d'un estat centralitzat previ. El procés de transferència competencial s'estableix des del poder central a les unitats subestamentals (comunitats autònomes), inversament al que s'esdevé en el cas de les federacions. D'altra banda, el doble nivell de govern, independentment de quin sigui el contingut competencial concret, s'estableix en les funcions executives i legislatives. El poder judicial, en canvi, manté les característiques territorials de l'estat centralitzat anterior. La fiscalitat roman bàsicament en les institucions del poder central. A més a més, les comunitats autònomes no intervenen en el procés de reforma constitucional, mentre que en la reforma dels seus estatuts d'autonomia intervenen els dos nivells legislatius, el del poder central i el dels parlaments autonòmics.

Hi ha dos trets, en canvi, que acosten l'estat de les autonomies al grup de les federacions, un de caràcter particular i un altre de més general. El primer fa referència al fet que el procés de descentralització política està dissenyat per a totes les subunitats territorials, i no només per a algunes. La suma dels territoris dotats amb una autonomia política constitucionalment garantida, actualment disset comunitats autònomes més dues ciutats del nord d'Àfrica, Ceuta i Melilla, equival a tot el territori de l'Estat. El segon tret fa referència a l'augment de competències compartides en qualsevol tipus d'acord federal produït en la segona meitat del segle XX, qüestió que trenca el caràcter més rígid del repartiment competencial característic de

les federacions fins a aquest període, de vegades caracteritzades com a «federacions duals». Aquest darrer aspecte, però, en el cas espanyol es contextualitza en una tradició i una cultura política molt allunyades de les que caracteritzen les federacions històriques.

L'estat de les autonomies presenta, a més a més, algunes peculiaritats de caràcter asimètric. Com és ben sabut, el famós article 2 de la Constitució de 1978 estableix l'existència de «nacionalitats i regions». Aquesta podria ser una base del *reconeixement* de dues entitats subestamentals diferenciades susceptible de recollir el caràcter plurinacional de l'Estat espanyol, amb independència del nivell d'autogovern d'aquells dos tipus d'entitats. Les asimetries de caràcter nacional tindrien així un camí per ser reconegudes com a tals. Tanmateix, com no és menys conegut, la resta del text constitucional tracta aquelles dues entitats, les nacionalitats i les regions, en termes uniformes, i s'hi refereix a elles com a «comunitats autònomes». En termes generals, pot dir-se que les asimetries recollides en l'estat de les autonomies són, fonamentalment, de caràcter transitori: diferències referides a institucions pròpies, al ritme més ràpid o més lent de l'assoliment del màxim sostre de competències que la Constitució possibilita en el procés de descentralització de l'estat, o a dues vies diferents d'accés a un autogovern propi per part de les «comunitats autònomes». Les excepcions al caràcter transitori de les asimetries regulades, les constitueixen, d'una banda, la regulació d'una política fiscal específica limitada als casos del País Basc i Navarra (legitimada en la mateixa Cons-

titució –disposició addicional primera– pel reconeixement d'un «règim foral» preconstitucional, i de la qual cal destacar el seu caràcter més «confederal» que no federal (estricta) i, d'altra banda, la referència, no exempta d'ambigüitats, a algunes peculiaritats de caràcter cultural (llengua, dret civil, etc.), o de caràcter físic (p. e. la insularitat) que presenten algunes de les entitats subestats. La perspectiva d'una simetria homogeneïtzadora, que presideix les regulacions de caràcter permanent de la resta d'aspectes de l'estat de les autonomies fou, a més, reforçada pels pactes postconstitucionals de 1981 i 1992 entre les dues primeres forces polítiques d'àmbit estatal, així com pel desenvolupament uniformista de bona part de les «lleis de bases» emanades del poder central (funció pública, govern local, universitats, etc.).

ACOMODAR POLÍTCAMENT  
UN ESTAT PLURINACIONAL  
NO EQUIVAL A DESCENTRALITZAR-LO

En el moment de procedir a una avaluació de l'estat de les autonomies al cap de vint anys de les seves primeres regulacions constitucionals, idealment hauríem de comparar les finalitats o els objectius que es pretenien assolir amb la implantació d'aquest model territorial, i els resultats pràctics del seu desplegament durant aquest període. Tanmateix, ens trobem amb una dificultat d'entrada en aquesta pretensió: la poca claredat dels objectius implicats en el model autonòmic. Amb una mera lectura descontextualitzada del text constitucional no podem saber quins són els objectius perseguits. Aquesta poca claredat no deixa de ser, però, bastant informativa en el moment de

saber en quin terreny ens movem, o en el de valorar quins són els límits i les possibilitats de futur d'un model de distribució territorial del poder polític que resulta inèdit en el món de la política comparada.

És ben conegut el fracàs històric de l'Estat espanyol a l'hora d'articular les seves diferents realitats nacionals al llarg dels dos darrers segles. Fins i tot en el sentit molt restrictiu que contenen expressions com «el problema catalán», o «el problema regional», que poden resseguir-se en diverses manifestacions i tractats de diferents dirigents, intel·lectuals, o en manifestos de les principals forces polítiques espanyoles durant les primeres dècades de segle, podem veure que, com a mínim, s'hi detectava això: que hi havia un problema territorial per resoldre, i que aquest problema afectava algunes «regiones» i no d'altres. La irresolució d'aquesta qüestió podem caracteritzar-la, en termes més estrictes, com la del fracàs del procés general de *nation-building* espanyol a partir d'un estat capaç d'integrar o d'acomodar les seves diferents realitats nacionals en un concepte articulat de nació espanyola. D'altra banda, en tant que nacions específiques, sobretot Catalunya i el País Basc han estat massa dèbils per imposar un model d'articulació plurinacional de l'Estat espanyol, però alhora han estat suficientment fortes per impedir que se'ls imposés, sense més, el model uniformista i homogeneïtzador de nació espanyola associat al procés de *nation-building* estatal dels dos darrers segles.

Les coses no eren massa diferents, en aquest terreny, en arribar la transició política en els anys immediats a la dictadura franquista. En les discussions del procés

constituent, lògicament, la primera prioritat era establir un sistema liberal-democràtic homologable als de l'entorn europeu. Però, des de la perspectiva de com havien de resoldre's les qüestions nacionals seguien existint una diversitat de posicions que anaven des del tradicional espanyolisme castellanista, fins a un indefinit «federalisme», moltes vegades més conscient del que volia evitar que no del que volia proposar. El resultat és conegut: unes regulacions constitucionals més o menys explícites de contingut unitarista sobre la nació espanyola, al costat d'altres regulacions molt més ambigües sobre el «dret a l'autogovern» d'unes nacionalitats i regions que el text constitucional ni cita ni caracteritza.

Tanmateix, malgrat les dificultats que suposa aquesta indefinició en el moment d'establir una «avaluació» del model autonòmic, crec que no resulta massa difícil constatar l'existència de dues perspectives que, malgrat que poden juxtaposar-se en la regulació pràctica d'algunes matèries, apunten en direccions polítiques diferenciades:

- 1) la perspectiva d'un estat unitari que procedeix a una descentralització política, i
- 2) la perspectiva d'un estat que busca una acomodació sòlida i estable de les seves diferents realitats nacionals.

Així, podem preguntar-nos d'entrada, si són aplicables les mateixes solucions polítiques per regular la descentralització d'un estat, i per acomodar o articular la seva plurinacionalitat. La resposta que ens donen els principals models de la política comparada sobre aquesta qüestió és fonamentalment negativa.

Al meu entendre, la principal deficiència estructural de l'estat de les autonomies

actual no són les seves limitacions, que també n'hi ha, com a model de descentralització, sinó el fet que no permet, i a vegades fins i tot impedeix, una regulació adequada de la pluralitat nacional espanyola. Es tracta de dues qüestions que han quedat sempre per resoldre en l'històric «problema regional». Pot dir-se que, malgrat les seves limitacions, l'estat de les autonomies posa unes bases per solucionar la descentralització, però també pot dir-se que està molt lluny de solucionar l'acomodació de la plurinacionalitat. L'estat de les autonomies, a més, és un model presidit per una lògica més «regionalitzadora» que no genuïnament federal. Però, en qualsevol cas, descentralitzar un estat no és el mateix que acomodar o articular les diferents identitats nacionals que hi conviuen. No es tracta només d'una qüestió de «més competències». Podria augmentar-se la llista d'aquestes últimes i, malgrat tot, persistir la «incomoditat» de les identitats nacionals minoritàries en no haver-se establert, d'una manera efectiva i concreta, un reconeixement i un desenvolupament ampli de la seva especificitat nacional. Aquest és el cas, per exemple, de l'actual situació del Quebec en relació amb Canadà. Malgrat que la federació canadenca és un estat molt més descentralitzat que l'Espanya autonòmica, la identitat nacional del Quebec no acaba d'estar ben «acomodada» en el federalisme canadenc.

Aquesta regulació, certament deficient, del fet plurinacional per part de la Constitució espanyola de 1978 no impedeix valorar positivament la manera en què regula altres aspectes, tals com el reconeixement i els mecanismes de garantia dels drets de ciutadania, o bona part de la definició de



l'entramat institucional. En termes generals, crec que va ser un bon acord per deixar definitivament enrere la dictadura i els aspectes més retrògrads de la cultura política espanyola. I va ser-ho sobretot si no oblidem el context en el qual es va produir la transició en la segona meitat dels anys setanta: un procés de reforma política dirigida per elits sorgides del franquisme, amenaces latents –després realitzades– de cops militars, manca d'una cultura democràtica i de la negociació en els actors polítics, debilitat de les forces de l'oposició –tant de les d'àmbit estatal com de les de les nacions minoritàries–, etc. Per primera vegada, amb l'excepció de la inestable experiència republicana dels anys trenta, la Constitució de 1978 ha permès situar de manera inequívoca l'Estat espanyol en el grup de les democràcies liberals occidentals, ha possibilitat la integració en la Unió Europea, alhora que ha conduït a la modernització de la societat i de les mateixes estructures estatals. També ha possibilitat, com dèiem, una descentralització política que contrasta clarament amb les estructures centralitzades del règim anterior.

Tanmateix, malgrat tots aquests i altres mèrits que mostra el *curriculum* de la Constitució actual, amb la mateixa contundència pot afirmar-se, també com dèiem, que no reconeix el pluralisme nacional existent a l'Estat espanyol, i a més a més, dilueix la regulació d'aquest pluralisme en una mera descentralització generalitzada i uniformista. És un text que, quant a la plurinacionalitat, ja va nèixer amb elements molt limitadors, tant pel que fa a la dimensió del reconeixement d'aquella plurinacionalitat, com pel que fa a la dimensió de l'autogo-

vern. El repte que plantegen les nacions minoritàries no sembla ben resoluble des de les premisses bàsicament «regionals» des de les quals es va establir el model autonòmic actual. Malgrat l'indiscutible avanç que representa l'estat de les autonomies en relació amb models territorials anteriors –cosa que tampoc és d'estranyar donada la desgraciada història d'Espanya en termes liberals i democràtics–, la regulació autonòmica actual pot, en tot cas, ser considerada una estació intermèdia en el seu camí vers un reconeixement i un autogovern nacional efectius, però no pot ser considerada l'estació final del trajecte.

#### EL FEDERALISME PLURAL

Poden superar-se els límits del model actual sense modificar la Constitució? O, en altres paraules, són les ambigüitats constitucionals susceptibles d'una lectura no regionalista, sinó plurinacional, del model autonòmic? En el moment d'intentar respondre aquesta qüestió convé establir, primer de tot, quins són els objectius d'una regulació plurinacional (on es vol anar), per passar a formular després, i només després, si aquests objectius resulten assolibles des de les premisses del marc constitucional actual (com anar allà on es vol anar).

Un dels avantatges potencials dels acords federals consisteix en la seua flexibilitat o adaptabilitat als requeriments específics de cada pluralisme cultural de caràcter territorial. De moment, la història de les federacions liberals-democràtiques ha estat marcada per models preferentment territorials o simètrics. Tanmateix, l'augment de la complexitat que suposa un món cada vegada més globalitzat en les relacions exte-

riors dels estats, i cada vegada més pluralitzat en les relacions internes, requerirà també una complexitat més gran en els acords federals que s'estableixin en els futurs marcs constitucionals. La creixent complexitat de les xarxes intergovernamentals requereix superar les rigideses estatalistes del constitucionalisme democràtic tradicional. En aquest sentit, i en el cas de realitats plurinacionals, un dels models que pot contribuir a superar aquestes rigideses és el que he anomenat model de *federalisme plural*. Es tracta d'un model institucional basat en la perspectiva de la revisió actual del liberalisme democràtic –la regulació d'una política liberal del reconeixement–, i que crec que suposa una de les vies de renovació del federalisme en realitats presidides per un pluralisme cultural territorialitzat. En termes generals, el federalisme plural consisteix en tres tipus bàsics d'acords federals:

1) la regulació normativa i institucional, a nivell constitucional, del «pluralisme nacional» de la federació;

2) l'establiment d'una serie d'acords de caràcter asimètric o confederal en la regulació dels aspectes decisius pel reconeixement i l'autogovern de les entitats nacionals minoritàries (i tant en relació a les polítiques externes com internes de la federació). I finalment,

3) la regulació d'acords de caràcter simètric en la resta d'aspectes de l'autogovern.

El primer tipus d'acord està més centrat en la perspectiva del *reconeixement* constitucional de la plurinacionalitat, mentre que els altres dos ho estan en la perspectiva de l'*autogovern* de les entitats federades. Òbviament, el nucli bàsic del federalisme plural el constitueixen els dos primers tipus

d'acords esmentats. L'objectiu bàsic és el de regular diferents tipus d'acord federal segons l'àmbit funcional a regular i les característiques de les unitats federades. No es tracta, per tant, de contraposar un model federal global de caràcter «asimètric» a un altre de caràcter «simètric», sinó de fixar quines regulacions d'ambdós tipus i en quins territoris s'hauran d'establir en realitats que són nacionalment plurals. Quan juntament amb el procés de construcció de la Unió Europea conviuen diversos processos de *nation-building*, els estatals i els no estatals, tant l'experiència històrica com la política comparada apunten que en aquells àmbits o matèries més relacionades amb la protecció i el desenvolupament de les característiques nacionals, resulta més convenient establir acords de caràcter asimètric o confederal en el cas de les subunitats federades dotades d'aquelles característiques. Això resultarà molt més convenient com més asimètrica sigui la realitat fàctica entre els grups nacionals majoritaris i minoritaris.

A continuació presento una exemplificació de federalisme plural per al cas espanyol, que al meu parer procuraria una millor acomodació de la plurinacionalitat de l'estat, i que es basa en treballs anteriors sobre la qüestió. Aquesta exemplificació, que naturalment no pretèn tenir un caràcter tancat ni exhaustiu, està feta des de la perspectiva de l'acomodació de Catalunya en una futura regulació federal espanyola en el marc de la Unió Europea. Per tal de simplificar, tan sols distingeixo tres àmbits d'actuació: el simbolicolingüístic, l'institucional i el competencial, així com només els dos primers tipus d'acord dels tres esmentats anteriorment.

	Esfera simbòlica-lingüística	Esfera institucional	Esfera competencial
Regulació del pluralisme nacional de l'estat	<p>Reconeixement constitucional i reconeixement de la igualtat i de les cultures nacionals</p> <p>Plurilingüisme:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Nom oficial de l'estat</li> <li>- Moneda</li> <li>- Documents personals d'identitat (passaport, DNI, carnet de conduir, etc.)</li> <li>- Documents oficials</li> <li>- Segells</li> </ul> <p>Símbols de l'estat plurinacional (himne, bandera, etc.)</p>	<p>Plurilingüisme en el Parlament federal (documents i intervencions orals)</p> <p>Plurilingüisme en ambaixades i consulats</p> <p>Plurinacionalitat en les polítiques culturals exteriors de l'estat</p>	<p>Inclusió de la plurinacionalitat i del plurilingüisme en els currícula acadèmics (educació primària i secundària)</p> <p>Creació de departaments lingüístics i culturals de les minories nacionals a les universitats públiques</p> <p>Plurilingüisme en les polítiques de la federació dirigides a tots els ciutadans</p>
Regulacions asimètriques o confederals en relació a la vinculació de Catalunya amb l'estat, la UE i l'àmbit internacional	<p>Regulació pròpia dels usos de les banderes, himnes, de Catalunya, de l'estat, la UE</p> <p>Seleccions esportives nacionals pròpies</p> <p>Representació de Catalunya en esdeveniments esportius internacionals (campionats europeus i mundials)</p> <p>Reconeixement oficial del COC (Comité Olímpic de Catalunya)</p> <p>Registre mercantil, de propietat i civil en català</p> <p>* Monolingüisme opcional en documents personals d'identitat</p> <p>* Monolingüisme opcional en documents oficials</p> <p>* Regulacions alternatives de la «Generalitat» (institucions catalanes d'autogovern)</p>	<p>Representació internacional de la plurinacionalitat de l'estat</p> <p>Representació diferenciada a la UE i el Consell d'Europa</p> <p>Delegacions de la Generalitat en l'àmbit internacional</p> <p>Representació pròpia a la UE en matèries lingüístiques i culturals</p> <p>Representació pròpia a la UNESCO Catalunya, districte electoral únic en eleccions federals i europees</p> <p>Dos únics nivells administratius: Generalitat i poder local</p> <p>Supressió administració perifèrica de l'estat</p> <p>Possibilitat d'acords federals horitzontals entre estats membres de la federació</p> <p>Senat: - eleccions de segon ordre pels estats membres</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Dret de veto dels senadors de les nacions minoritàries</li> <li>- bicameralisme simètric</li> </ul> <p>Dret de veto de la Generalitat de les regulacions del poder central sobre matèries exclusives</p> <p>Tribunal constitucional: composició amb presència específica de les nacions minoritàries</p> <p>Consell General del Poder Judicial i Tribunal de Comptes: composició específica</p> <p>Tribunal Superior de Justícia de Catalunya: última cort d'apelació en matèries lingüístiques i culturals, i en les regulacions de la Generalitat i el poder local</p> <p>Organització i govern del poder judicial propis</p>	<p>Regulacions confederals: legislació i polítiques pròpies en matèries de poder local, dret civil, universitats, infraestructures, regulacions electorals, lingüístiques, culturals i política exterior de les competències pròpies</p> <p>Regulacions asimètriques: legislació i polítiques pròpies en matèries d'economia, fiscals, educació, europees, d'immigració, sanitàries i de seguretat social, de comunicacions (control sobre les telecomunicacions pròpies), governació</p>

El gran avantatge del moment actual és l'existència de la UE. Es tracta d'un marc que fins i tot suposa un avenç amb relació a altres realitats plurinacionals com ara la canadensa, en molts aspectes més desenvolupades en termes democràtics, però també més polaritzades.

La doble conclusió que s'imposa és, d'una banda, que les regles de l'estat de les autonomies, tot i que poden resultar parcialment adequades des de la perspectiva de la descentralització d'un estat uninacional, no ho són des de la perspectiva de l'acomodació d'un estat plurinacional. D'altra banda, les possibilitats d'aconseguir aquesta acomodació dins del marc constitucional actual resulten francament incertes. En el context de la construcció de la Unió Europea, més que no d'adquirir competències sense trencar la lògica «regionalista» de la descentralització, del que es tracta és d'assolir una posició pròpia i diferenciada, sobretot en els àmbits simbòlic, institucional, competencial i internacional que permeti reforçar i desenvolupar les diferents realitats nacionals que conviuen en el mateix estat, més enllà de les seves fronteres. Però, per dur a terme un projecte com aquest cal pensar que el model sortit de la transició política, ara fa uns vint anys, ha de donar pas a un altre model estructurat des de la plurinacionalitat.

### ÉS TAN TARD QUE PODRÍEM DIR QUE ES D'HORA

L'estat de les autonomies i la constitució de 1978 que l'emmarca han permès sortir d'un estat autoritari i centralitzat sense

gaires costos, alhora que ha permès estructurar una sèrie d'autogovernos de caràcter més «regional» que federal. El que certament no és poc, donades les experiències de la història del país en aquest segle. En el moment d'entrar en el segle XXI cal, però, que les nacions minoritàries puguin avançar en la perspectiva d'uns autogovernos nacionals estructurats des d'unes noves regles constitucionals que parteixin d'un reconeixement inequívoc de la plurinacionalitat de la democràcia espanyola. El nou context de la Unió Europea canvia bona part de les regles del joc de les relacions intergovernamentals a l'interior dels estats de la Unió. En termes pràctics, aquest nou escenari significa tant un conjunt de possibilitats com d'amenaques pel reconeixement i pels autogovernos de les nacions minoritàries europees. El futur d'aquests autogovernos serà determinat tant per la voluntat i perícia de les elits polítiques i socials d'aquestes realitats nacionals, com per les possibilitats i els límits normatius de les regles constitucionals i dels tractats europeus. Els dos escenaris que s'obren en aquest inici de segle –l'acomodació de la plurinacionalitat a escala espanyola, i la construcció de xarxes «regionals» i d'un procés d'institucionalització a escala europea– conformen els marcs d'una futura «política liberal del reconeixement» de la pluralitat nacional de la UE, la qual inclou una realitat bastant més complexa que la dels estats membres. La Unió es un escenari ple de possibilitats. Però serà un procés que en el futur immediat continuarà sent dirigit pels estats membres. Per part de les elits polítiques i socials de les nacions minoritàries seria un error que la UE acabés con-

vertint-se en una mena de «coartada» que fes que aquelles ja no es plantegessin el tema, encara no resolt, de la seva acomodació en l'estat. Tot apunta que aquest últim continuarà sent, i per bastant temps, el marc constitucional i polític bàsic de referència de les nacions minoritàries europees. Tornant a la citació inicial, del

que es tracta és de partir de la idea que l'inici del segle XXI inaugura una nova fase en el millorament ètic i institucional de les democràcies liberals, per tal d'adequar millor els seus valors al pluralisme cultural i als processos de globalització de les societats contemporànies. És a dir, que «és tan tard que podríem dir que és d'hora».

# L'ESPILL

## BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms \_\_\_\_\_

Adreça \_\_\_\_\_ Població \_\_\_\_\_ Codi postal \_\_\_\_\_

Telèfon \_\_\_\_\_ e-mail \_\_\_\_\_

Em subscric a la revista *L'Espill* per 3 números (1 any) a partir del número \_\_\_\_\_, raó per la qual:

OPCIÓ A: Us tramet un xec per valor de 4.000 ptes.\* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.

OPCIÓ B: Us adjunte fotocòpia de l'ingrés de 4.000 ptes.\*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0063-51-3101204651).

\* Preu a Europa: 4.500 ptes. Resta del món: 5.000 ptes.

Data \_\_\_\_\_

Signatura

# Hominització i humanització

*Eudald Carbonell*

**P**otser és hora de valorar què passa en un món en el qual tot està canviant de manera molt significativa. Creiem que és necessari analitzar què està succeint al nostre voltant des d'una perspectiva global. Immersos en un context on la velocitat intraespecífica de canvi dels homínids humans s'accelera dia rere dia, no som capaços de reaccionar al mateix nivell que ho fan les realitzacions humanes, dutes a terme gràcies a la selecció tècnica, entenent per selecció tècnica la capacitat humana de modificar el comportament etològic animal a través de la producció extrasomàtica.

Per explicar tota la complexitat dels processos actuals que els humans som capaços de dur a terme, ens hem de retrotreure al passat; és en aquest passat on podrem trobar les claus d'allò que avui ens ha fet contingents. El procés biocultural ha estat molt llarg en el temps i una gran quantitat de factors hi han influït de forma diferent fins a la situació actual. Conèixer i jerarquitzar les característiques d'aquest procés és una condició indispensable per tal d'entendre'l en tota la seua complexitat.

L'anàlisi s'ha d'iniciar per la sèrie de factors que ens han fet humans. Per tant, abans s'han de fixar aquells processos que

són pròpiament biològics, i és obvi que la nostra anatomia és un factor elemental per tal d'entendre tot aquest procés; no obstant això, també són cabdals aquells altres que, sorgits de la nostra evolució morfològica, han esdevingut singulars, com és, per exemple, la intel·ligència operativa.

El procés d'hominització ha estat llarg i s'ha estès durant més de tres milions d'anys. S'ha estructurat sobre la parsimònia pròpia de la selecció natural. En canvi, el procés d'humanització ha estat molt més accelerat. Els homínids humans estem modificant de forma sistemàtica la nostra evolució biològica mitjançant comportaments tècnics i científics, de manera que, a poc a poc, ens anem allunyant del control de la selecció natural tot substituint-la per la selecció tècnica. L'hominització o procés pel qual hem adquirit la morfologia d'homínids, ens ha portat a la humanització, procés pel qual hem desenvolupat la nostra intel·ligència operativa.

## ADQUISICIONS

Els homínids pertanyem a la família hominoidea, estem inclosos en l'ordre dels pri-

mats i el nostre origen és africà. En els primers moments de la nostra evolució, ara fa entre 3 i 1 milió d'anys, hem presentat varis gèneres: l'*Australopithecus*, el *Paranthropus* i l'*Homo*. Aquesta diversitat va anar disminuint fins que en el plistocè mitjà, fa només 0,7 milions d'anys, va romandre tan sols un gènere, l'*Homo* que ja durant aquells moments s'havia estès pel continent euroasiàtic.

La primera clau per entendre el procés d'hominització és l'adaptació dels homínids africans a la bipedestació. La locomoció erecta permet tota una sèrie d'avantatges sobre els altres grups zoològics. Aquesta locomoció prové de l'especialització d'alguns primats que s'han d'adaptar a la vida en espais oberts; anteriorment, als boscos africans, els primats eren braquiadors, i fins arribar als 4-3 milions d'anys no adopten la posició que els havia de permetre bipedestiar. Cal recordar que la separació entre els ximpanzés i els homínids va tenir lloc entre els 4 i 6 milions d'anys.

Per tot això, la primera gran adquisició humana és posar-se dret. En fer-ho, es produeix la segona gran adquisició, la d'alliberar les mans. A partir d'aquí comencen tota una sèrie de transformacions morfològiques que tindrà com a resultat la formació d'un gènere específic, l'*Homo*.

Sembla que el cervell comença a desenvolupar-se de forma ràpida quan el gènere *Homo* utilitza les extremitats superiors per fabricar eines de treball. Per tant, l'ús de les mans i el creixement cerebral són les adquisicions més importants que segueixen a la de la posició erecta. Com veurem, es fan més i més complementàries, i tot això passa ara fa uns 2,4 milions d'anys.

La producció extrasomàtica i sistemàtica de materials lítics i de vegetals introdueix una correcció important en les cadenes tròfiques africanes. La selecció tècnica fa que els menys adaptats estiguin en condicions d'inferioritat per explotar eficaçment els seus nínxols ecològics i que, per tant, estiguin sotmesos a la pressió d'aquells més avançats, no genèticament sinó tècnicament. Per primera vegada, els factors d'adaptació d'una espècie no es basaven únicament en factors genètics sinó en factors de tipus cultural. Aquest és el primer Rubicó que convertirà, a la llarga, els homínids en humans.

L'accés a noves formes d'alimentació permet una nova forma d'organització i un important èxit dels homínids que han adoptat aquesta estratègia per sobreviure. L'*Homo*, d'aquesta manera, es convertia en un competidor terrible per als grups zoològics que vivien en el seu mateix entorn. Cap a 1,5 milions d'anys enrere, un gran salt tècnic convertiria les eines en uns artefactes complexos que encara farien més difícil la convivència de gèneres propers que havien de coexistir en el mateix territori. Possiblement fou la competència intraespecífica dels primers homínids allò que portà a l'extinció del gènere australopitec i també del parantrop, alhora que motivà la gran emigració cap a Euràsia.

La sortida del continent africà és una de les grans adquisicions que realitzarem els humans. Vàrem passar de viure en un sol continent a fer-ho en dos grans continents. Creiem que aquest fenomen succeeix fa entre 1,4 i 1 milió d'anys. Les descobertes recents de l'illa de Flores també ens acosten a una gran antiguitat de la navegació, i les

indústries lítiques localitzades en aquest indret del sud-est asiàtic. El procés d'hominització, tal i com hem vist, s'ha barrejat amb el procés d'humanització. L'adquisició de la tècnica per fabricar instruments n'és una de les proves més contundents.

Hi ha tota una sèrie de factors nous que aniran apareixent durant el procés de consolidació d'aquestes adquisicions i que seran claus: el llenguatge, la domesticació del foc i el vestit. Aquesta tríada, que en el plistocè mitjà (cap als 500.000 anys) ja s'ha consolidat, representa un segon i gran nivell de complexitat. Són adquisicions que ens fan plenament humans ja que ens podem reconèixer fàcilment en el seu ús. Són conceptes que cap altre animal, per social que sigui, ha aconseguit controlar. Amb aquestes adquisicions el procés d'hominització deixava cada vegada més el lloc al procés d'humanització. Gràcies a la selecció tècnica, els homínids humans anem consolidant les adquisicions tecnoculturals i fent-nos tal i com ara som.

Les segueixen dues altres adquisicions de gran importància qualitativa i que segurament es deriven del llarg procés d'acumulació intel·ligent. Es tracta de l'acumulació intencional dels morts, com a forma primitiva d'enterrament, i de l'art com a manifestació concreta d'un pensament abstracte. Tot això s'esdevé cap al final del plistocè mitjà, ara fa uns 300.000 anys. Cap als 40.000 anys se sistematitzen l'art i els enteraments; poc després trobem que els homínids esdevenen una sola espècie i cap als 20.000 anys ocupen ja tot el planeta; durant tot aquest llarg període han estat caçadors recol·lectors. Tot va variant i, cap als 10.000 anys, a causa del canvi climàtic i

de l'elevada demografia dels homínids humans, aquests fan un altre salt cap a les noves formes de vida: les societats productores. És molt curiós que aquesta forma de treball i d'economia només s'assoleix quan la nostra espècie ja ha ocupat tot el planeta, però no abans.

No obstant això, la cursa humana no s'ha acabat. Si analitzem què va succeir, veiem que els homínids s'estenen com una capa d'oli sobre el planeta. Primer Àfrica, després Euràsia, Austràlia i, finalment, el continent americà. Conquereixen la terra i després la mar. L'estratègia adaptativa s'ha fonamentat en una sola espècie però molt ben adaptada; una espècie que, gràcies a la tecnologia, ha pogut instal·lar-se en totes les latituds i tenir èxit. Una espècie que ha sortit del tròpic i que pot viure a qualsevol indret en modificar tots els costums gràcies a la seva producció extrasomàtica. Una espècie generalista a l'hora de menjar, amb un elevat sentit social i amb un domini excel·lent de la intel·ligència operativa. Les interrelacions que sorgeixen com a conseqüència de l'emergència de factors d'hominització i humanització van generant éssers més i més complexos, amb una capacitat operativa i una intel·ligència creixent.

Cada any que passa, les criatures humanes desenvolupem més i més capacitat intel·lectual. Una de les característiques històriques del nostre progrés en l'adquisició de complexitat és la gran quantitat d'objectes que governa la nostra vida social; si comparem les espècies del nostre gènere que van viure a Àfrica fa més de 2 milions d'anys amb nosaltres, ens adonarem que no només hi ha hagut un canvi biològic important sinó que la nostra activitat extrasomàtica



màtica ha augmentat de forma exponencial. Per il·lustrar-ho podem posar un exemple. Un *Homo rudolfensis*, al llarg de tota la seva vida, podia utilitzar uns milers d'objectes i, possiblement, no tenia cap possessió objectual continuada. Ara mateix, un *Homo sapiens* utilitza milers i milers d'objectes només en un dia i tots nosaltres en posseïm una gran quantitat, sobretot en les societats avançades.

La manipulació d'objectes és un fet incontestable del procés d'humanització. Com més objectes manipulem, més i més humans ens anem fent. Si poguéssim mesurar l'ús d'objectes en civilitzacions passades podríem adonar-nos que com més n'utilitzen, més complexes són les civilitzacions. El fet tecnològic no és només una activitat humana important, és l'activitat humana per excel·lència. Si no fos per aquest desenvolupament de les mans i del cervell, estaríem molt a prop de l'etologia dels animals mamífers propers. Els humans som incapaços de continuar el nostre progrés cap al coneixement científic sense la ciència, i a la ciència cada vegada més li calen màquines que permetin observar i analitzar els materials que ens envolten. La ciència necessita comprovacions empíriques sistemàtiques, i aquest procés de comprovació experimental i analític ens fa conèixer dia a dia qui som, per tant ens humanitza. Ara com ara, la ciència és, doncs, un factor d'humanització bàsic.

Per poder fer el salt definitiu cap a la nostra singularitat humana hem hagut de reconèixer la nostra estructura espaciotemporal. En efecte, fins que no hem ocupat tota la biosfera, la hidrosfera i ara l'espai, no hem estat capaços de desenvolupar el nos-

tre potencial de coneixement. Els humans hem anat creant les condicions per viure en un medi tecnicohistòric, on els comportaments etològics van deixant pas als comportaments més humans. El procés de despullar-nos de l'hominització només com a forma d'adaptació biològica del gènere *Homo* ha estat lent, s'ha allargat durant tot el plistocè. Ara bé, en l'holocè s'ha disparat i cada vegada augmenta més i més la velocitat tecnocultural intraespecífica. En aquest sentit, mentre que els processos biològics, tal i com els coneixem, són lents, els culturals s'acceleren dia rere dia amb adquisicions d'una dimensió que encara les nostres filosofies no poden comprendre.

A la Terra la vida de molts dels ordres, de les famílies i de les espècies d'animals no ha variat en centenars de milions d'anys. Aquest comportament biològic de tipus teleonòmic necessita d'una parsimònia per tal d'assegurar l'adaptació dels individus d'un grup; ben al contrari, els homínids, ara fa 2,5 milions d'anys, tallàrem aquesta parsimònia lentament: al principi, mitjançant la fabricació dels primers codis informàtics. Ara, la parsimònia ja és un fòssil propi del nostre procés d'hominització.

## SOCIALITZACIÓ DE LA TÈCNICA

La cultura occidental, marcada per la Il·lustració, pel romanticisme, pel positivisme, pel marxisme, viu de la filosofia idealista del segle XIX que, heretada dels presocràtics grecs, planteja una filosofia dels homes i de les dones basada en una sèrie de principis morals, els quals, ara com ara i desde la nostra perspectiva, resulten totalment anacrònics.

La ideologia del segle XX no es troba a l'alçada de les realitzacions materials de la humanitat, per la qual cosa hi ha una gran contradicció entre la forma d'entendre la realitat i la forma de produir-la. En aquests moments les relacions tècniques de producció són les que marquen el compàs de la nostra existència. La manipulació, les màquines, en fi, la tecnologia, són a la base de tots els processos que portem a terme. L'Occident és com és gràcies a la tecnologia; les comunicacions, la producció d'energia, la producció de menjar i la distribució marquen com mai la nova forma de viure.

La capacitat dels humans per modificar l'entorn, a més de les immenses possibilitats d'automodificació biològica, marcaran el futur de les noves relacions socials. Des de la descoberta de l'estructura del DNA per Watson i Crick el 1953, fins a la confecció del mapa genètic dels humans, que segons sembla estarà acabat el 2001, hauran passat prop de cinquanta anys. En aquest període de temps, els humans hem trepitjat la Lluna, hem enviat enginyers fora del nostre sistema solar, hem clonat animals (i potser éssers humans), hem topografiat tota la Terra i estem topografiant altres planetes, hem descobert i implantat els sistemes digitals en totes les formes de comunicació...

Tanmateix, aquesta nova forma de viure —i açò és el més curiós— encara està governada per una forma de pensar arcaica. Per això no és extraordinari escoltar expressions com «hem d'humanitzar la tècnica»; manifestacions provinents de persones amb un alt nivell intel·lectual, però que demostren que no han entès el procés d'hominització i d'humanització.

Els darrers cent anys ens han humanitzat més que els dos milions i mig d'anys d'evolució biològica. Hem estat capaços de fer de la ciència un paradigma pràctic i útil, que, sens dubte, serà la base d'una humanitat nova, sense els prejudicis i substractes culturals, religiosos i metafísics que fins ara teníem. La tecnologia portarà un nou racionalisme pràctic que assegurarà a la humanitat una forma d'organització diferent; tot girarà entorn d'una manera genuïna d'adaptació humana, una dinàmica sociotècnica. Per tot això, com podem pensar que es pot «humanitzar la tècnica» si aquesta ha estat la que ens ha fet humans? Cada vegada més el desfasament entre els fenòmens reals que articulen la nostra vida i la forma de produir-la i d'entendre-la està arribant a un carreró sense sortida.

És per això que proposem una nova estratègia que ens permeti despullar-nos de velles ideologies, la major part de les quals ja s'han demostrat incapaces d'explicar els fenòmens de creixement i de desenvolupament humà. La nostra proposta es basa en la socialització tècnica. El nou humanisme és el tecnològic, que és, al capdavall, el més «humà» de tots. Hem de posar la tècnica al centre de les nostres relacions estructurals si és que realment volem entendre l'esdevenidor i canviar les condicions objectives del nostre futur fent-lo millor del que és el nostre present. És clar que amb postures defensives al voltant de la tècnica no articularem mai una nova forma solidària de viure; només fent-nos conscients de què ens ha fet humans, podrem arribar a ser realment solidaris.

Per tal d'explicar aquest nou plantejament hem necessitat d'una anàlisi en pro-

funditat de tot el projecte humà, des del seu inici fins arribar als nostres dies. La nostra visió del món, la visió que té l'*Homo sapiens*, no l'hem coneguda fins ara, quan som capaços de conèixer la cronologia del nostre origen, de submergir-nos en el passat i de jeraquitzar les claus que ens han portat a ocupar la cadena tròfica de la Terra com a vertebrats.

Les formes de relació ideològica basades encara en els mites i en la forma d'entendre el món dels naturalistes grecs ens han deixat una forta empremta acientífica i idealista. Aquestes formes ideològiques de relacionar-nos i de justificar les nostres relacions es construïen en un moment en el qual encara no teníem cap evidència empírica sobre l'origen. Quan Charles Darwin escrigué, l'any 1859, l'*Origen de les espècies*, encara no s'havia descobert cap fòssil que explicara els nostres orígens. És a partir d'una pressumpció científica que la humanitat va ser capaç de, posteriorment, realitzar les descobertes. Només en el transcurs del segle XIX és quan es comença a utilitzar un llenguatge científic per tal de designar la marxa del coneixement social. Aquest llenguatge va ser transmès a les universitats fins al punt que la càrrega religiosa començà a tenir el mateix pes específic que la càrrega científica.

Actualment ens preguntem com és que encara arrosseguem el vell humanisme i com és que encara no som capaços de formular la nova manera de veure'ns com a humans. A la fi del segle XX alguns de nosaltres albirem la dualitat hominització-humanització com una base estratègica del pensament i de l'acció social del futur. Per a tot això s'han de desplegar els conceptes i la terminologia que permetin enquadrar la

nova realitat en un marc intel·ligible i practicable; el de la socialització de la ciència i de la tecnologia és, per a nosaltres, un dels més importants.

Ara, gràcies als avenços científics, ja entenem el planeta com una unitat ecològica; fins a la fi del segle XX la nostra concepció de la terra era fragmentària, es tractava d'un territori per explorar i explotar segons les necessitats de generació de riquesa dels països poderosos. La sociodiversitat era entesa com una forma d'adaptació diferencial; els occidentals entenien que la racionalitat i el progrés era una propietat intrínseca seva, fins al punt que l'esclavitud, la xenofòbia, la segregació pel color de la pell o pel nivell cultural governaven les relacions entre comunitats, per culpa d'un racionalisme mal entès, que feia els altres éssers inferiors, i que podia per tant tractar-los com a objectes o subjectes sense ànima.

Ara, a la fi del segle XX, quan la tecnologia s'esdevé un paradigma imparabile, molts homes i dones han quedat al marge de les estratègies socials i veuen en la tècnica la maldat intrínseca. En aquest sentit, existeix un nou analfabetisme com a conseqüència dels plantejaments arcaics de les filosofies antitecnològiques, i que, si bé en el passat expressaven comportaments socials, ara, en el moment actual representen postures defensives davant la imparabile i nova articulació social... És per tant en el marc de la socialització de la tècnica que s'ha d'entendre el procés de globalització present i futur de la nostra espècie. La pràctica humana ens porta a la uniformització: cada vegada més ens acostem cap a una manera única d'entendre la realitat, un pensament únic. El que s'ha d'intentar

aconseguir és que aquest sigui solidari i defensi sistemes igualitaris.

En el futur, quan ens puguem desfer de les ideologies antigues, podrem completar el procés d'humanització a través de la tècnica. Potser així serem capaços de produir el suficient per poder viure confortablement en tots els continents, evitar la misèria, guarir les malalties més mortíferes, cuidar el planeta i conquerir el nostre sistema solar. Tot gràcies a la tecnologia. Tot gràcies a la socialització tecnològica.

## LA HUMANITZACIÓ COM A FUTUR

Guanyar en humanització és guanyar en complexitat. El futur de la humanitat estarà regit per grans projectes científicosocials que seguiran dues grans estratègies estructurals: el coneixement del microcosmos (l'organització de la matèria biòtica i abiòtica) i la colonització del cosmos.

És en aquesta dualitat de futur on les energies evolutives del nostre gènere trobaran la perspectiva que semblava que havíem perdut en els darrers segles com a humanitat que s'estava humanitzant i encara desconeixia el camí crític. La biotecnologia, una vegada el projecte «Genoma humà» estigui acabat, tindrà material de recerca per a desenes d'anys, tant des de la perspectiva de la recerca teòrica com de l'aplicada. La producció de material biològic al laboratori, la manipulació genètica, fins i tot la creació de noves espècies, constituiran alguns dels resultats del futur que ens humanitzarà. La ideologia que haurà de guiar aquestes descobertes, haurà de ser

molt diferent a les que han dominat en el segle XX. Quan tot això es faci realitat, en un futur pròxim, la humanització haurà guanyat la partida a l'hominització. Com a conseqüència, aquestes noves ètiques ideològiques no podran provenir del comportament hipòcrita del capitalisme ni del socialisme burocràtic, fases endarrerides d'una humanitat encara prehistòrica si parlem de l'aplicació del coneixement científic i tècnic. La nova bioètica està en el marc del racionalisme tecnològic, que haurà de guiar el funcionament del nostre comportament solidari en el planeta.

Finalment, la recerca extraterrestre impulsarà una nova concepció de l'ésser humà. La possibilitat de viure fora del nostre planeta, a la Lluna o a Mart, és una realitat factible amb la tecnologia actual i és possible que molts dels lectors joves en puguin gaudir. El llançament de les primeres peces de l'estació orbital Aurora per part dels russos en el marc d'un projecte internacional de cooperació ha encès la nova era espacial; l'any 2004, si tot va bé, els humans ens haurem humanitzat més, ja que disposarem d'un reducte de vida extraplanetària permanent. És possible que durant la primera centúria del proper mil·lenni s'arribi a construir una estació permanent a la Lluna i s'hagi arribat a Mart. A partir d'aquí, tot pot succeir molt ràpidament i, aventurant-nos a endevinar el futur, podríem dir que és possible que neixin els primers humans fora del planeta. Si això s'esdevé, la nostra espècie no serà només una criatura de la Terra si no també de la Lluna o de Mart. Humans selenites o bé marcians, poden ser el producte de la humanització en les darreries del segle XXI.

## EPÍLEG

Més homínids que humans, en el futur més humans que homínids. És una llarga cursa per sobreviure i per evitar la nostra extinció. Sotmesos a la selecció natural com qualsevol dels altres mamífers marins o terrestres, hem estat capaços de trobar el nostre lloc en la filogènia dels primats. Som l'única espècie que ha estat capaç d'adonarse'n i, com a conseqüència, ens hem anat humanitzant. Primer foren les adquisicions pròpies de l'anatomia dels homínids les que ens donaren avantatges a la nostra adaptació, i més tard unes adquisicions que cada vegada van fer que el nostre funcionament social fos més complex. Tot plegat, començava l'emergència d'un fet nou sobre la Terra que, a salts, ens convertí en una singularitat. La intel·ligència operativa ens ha permès desenvolupar formes de coneixement que han fet emergir la nostra consciència fins a fer-nos com som ara. Fa cap a 300.000 anys passarem el primer punt crític; una espècie diferent a la nostra —l'*Homo heidelbergensis*—, ja acumula els morts, parla, vesteix i és possible que no gaire més tard sorgissin les formes més primitives d'art. Cap a 40.000 anys aquestes adquisicions són comunes a tota una nova espècie: l'*Homo sapiens* és un altre Rubicó. L'agricultura substitueix progressivament la cacera ara fa uns 10.000 anys i poc més tard es fonen metalls i es construeixen ciutats, s'inventa l'escriptura, es formen estats... La humanització comença a mostrar la seva cara més resolutiva.

No és, però, fins als darres segles que comencem a tenir un coneixement empíric. La teoria de l'evolució sorgeix en el segle

passat i les descobertes paleontològiques que ens fan pensar tal i com pensem ara són del segle xx. Abans del nostre segle, molts dels plantejaments eren hipòtesis no contrastades. Fa molt poc que hem aconseguit emergir com a realitat històrica conscient del nostre origen i, el que és més al·lucinant, sincrònicament ja mirem de viatjar cap al cosmos per conquerir-lo.

El passat i el futur es troben en una mateixa cruïlla i són indestriables. El procés d'humanització no hauria estat possible sense el d'hominització; arribats en aquest punt ens adonem que el coneixement ha estat la forma de selecció tècnica que nosaltres hem triat per, a poc a poc, escapar de la selecció natural i esdevenir amos i senyors del nostre futur. Un repte als déus que hem inventat i als quals històricament hem responsabilitzat de tot el que passava. Som conscients que les úniques criatures que poden explicar la singularitat de la vida i de les seves estratègies som nosaltres; estem sols en el nostre sistema solar i ningú ens pot ajudar a saber per què som com som.

Hominització i humanització, una dialèctica imparabile que ens acosta a la nostra identitat planetària i ens despulla dels mites dels temps passats, ens empeny cap al racionalisme crític a través de la ciència i de la tecnologia. Cada vegada més humans, cada vegada més i més aptes per poder utilitzar el poder de la nostra ment i de les nostres mans. Recordem Goethe quan posa en boca de Faust el desig humà, possible síntesi del que som: «En la mandra no busco la fortuna, la inquietud és la millor de les cares de la humanitat; fins i tot en el món endormiscat del sentiment, emocionats, ens commou la immensitat».

# De l'intel·lectual crític a l'intel·lectual democràtic

*François Dosse*

Acusats periòdicament de traïció d'ençà de Julien Benda, quan no de complot contra la cultura, sacsejats entre els diferents papers suggerits per la Ciutat (Cassandra o Creont), agafats en el turment dels engatjaments protestataris o laudatoris, unes vegades vigilants enfront de la raó d'Estat i d'altres consellers del Príncep, els intel·lectuals han perdut el fil d'Ariadna que els identificava de manera serena amb la imatge de la indignació militant des de l'afer Dreyfus. Ací i allà, hom es complau a proclamar la fi del regnat dels intel·lectuals després de la fi de la història i, sens dubte, abans de la fi del món. De la mobilització en favor del capità Dreyfus fins a Jean-Paul Sartre, la figura de l'intel·lectual-crític domina l'escena francesa, on sembla imposar-s'hi com l'única postura intel·lectual possible. El destí funest de les utopies defensades pels intel·lectuals en aquest tràgic segle XX, així com la tecnificació dels sabers i la parcel·lació d'aquests més enllà de tot projecte global, han afavorit el triomf d'una cultura dels experts amb una forta propensió a substituir el control democràtic i a arrabassar als ciutadans qualsevol mena de control sobre el seu avenir. Davant aquest perill, que no té res de complot, sinó que més aviat sembla que és el resultat inexorable de

la complexitat creixent dels sabers exigits, s'obre una nova oportunitat per als intel·lectuals: la d'un compromís amb els desafiaments reals de la societat amb la finalitat d'aclarir els múltiples reptes del present i de contribuir així a què els ciutadans puguen tornar a bastir, sobre fonaments nous, una esperança col·lectiva.

## EL TEMPS DE LA SOSPITA

El segle XX, el segle de les ruptures, indueix a un pessimisme pregon pel que fa a la història. Per a tot intel·lectual s'imposa de pensar després de Dachau, Auschwitz, com va dir Adorno. La modernitat tecnològica, transformada en piconadora compressora, en màquina de mort a escala planetària, es troba afectada de negativitat i enganxada en les malles de la ideologia de la sospita. A això cal afegir, encara, la descoberta del que hi havia rere el teló d'acer, al dessota d'allò que hom presentava com a model, i que es va revelar com la realitat del totalitarisme. I al dessota de la raó, les seues astúcies implacables, que tornen a tancar la tapadora per damunt de les esperances de creació d'un món millor. Llavors s'imposa constatar una discontinuïtat necessària: «Hem

de tornar a partir de zero».<sup>1</sup> De cap manera no és ja possible una certa visió ingènua identificada amb l'exaltació del progrés continu de la Llibertat i de la lucidesa humana. L'humanisme, en el sentit d'un home amo del seu destí, perfectible i que camine dreturer vers la perfecció, ja no és admissible. La visió d'un endemà rialler és substituïda per una aproximació a un seguit de canvis parcials respecte dels quals cal definir els límits d'allò possible. Després, 1956 i el seu seguici de desil·lusions, de Budapest a Alexandria, passant per Alger, interrompé els cants de l'alliberament i d'una certa esperança col·lectiva. Aquests anys cinquanta foren com una nova fractura en el paisatge intel·lectual francès: «1956 (...) ens va dur a no estar ja obligats a esperar res».<sup>2</sup> Els anys seixanta no seran més propicis a l'eclosió de ruptures positives. Si el moviment internacional del 1968 va encendre, el temps d'una primavera, la societat francesa, el mateix any deixarà el record cruel de l'esclafament d'una altra primavera, la de Praga, sota la bota soviètica i una nova fornada d'intel·lectuals va sofrir de ple el colp d'aquest nou seisme. Per a tota una generació, l'esperança revolucionària, exposada a les forces de l'opressió, passa a tenir estatut de mitologia, és reduïda a fantasma i confinada, refusada, com un mite del segle XIX. Aquests grans passatges al límit que atreïen amb les seues promeses els intel·lectuals sofriren una erosió irreversible en una societat occidental que ja no es pensava pertanyent a una història calenta, sinó que més aviat semblava imitar les societats primitives, tot privilegiant una relació freda amb una temporalitat clavada a terra, en la immo-

bilitat. L'escatologia revolucionària es dissolgué en el motlle de les resistències, blocatges i inèrcies pròpies de la nostra societat. Al descrèdit que afecta el compromís i el voluntarisme polític li correspon, en el pla teòric, un mateix descrèdit que concierneix aquesta vegada tot allò que tinga a veure amb la història. Fou a partir d'aquesta negació de la historicitat, de la recerca dels orígens, de la gènesi de la reflexió sobre els ritmes temporals, que es va bastir i difondre el paradigma estructuralista. Aquest fixà el moviment, refredà la història, l'antropologia.

La fascinació d'un Occident que trenca amb la seua historicitat davant el mode de vida immutable dels nambikwaras, restituit per Lévi-Strauss, ens revela a mitjan anys cinquanta que Occident entra en l'era de la postmodernitat. És la idea mateixa de progrés la que es veu sotmesa a desinfecció, si més no com a fenomen unificador. El progrés es pluralitza, ja no és la força motriu de l'evolució social, No es nega l'existència de punts sobresortints, però aquests ja no formen part d'una problematització global de la societat. Aquesta desconstrucció és a la base d'una veritable revolució intel·lectual que inaugura l'estructuralisme, particularment a través de l'antropologia, a través de la idea de l'equivalència de l'espècie humana. És el pas, tan decisiu, de Lévy-Bruhl a Lévy Strauss. Mostra que, més enllà de les latituds, de la pluralitat de formes de ser i de pensament, totes les societats humanes són expressions plenes de la humanitat sense valor jeràrquic. Aquest aspecte de la revolució estructuralista no ha estat ultrapassat, i inaugura una percepció del món que estableix un tret d'equivalència

entre totes les formes d'organització social. Ja no n'hi ha, a partir d'aquesta nova visió, talls superiors/inferiors, ni estadis anteriors/posteriors. L'estructuralisme va contribuir fortament a posar en crisi la idea de progrés. Certament, ben aviat es farà el pas de la relativitat al relativisme. I siga quina siga la posició defensada, la interpretació de l'Altre com a manifestació parcial de l'Universal humà contribuirà a la sortida de l'esquema històric evolucionista del segle XIX. Les ciències humanes van promoure aleshores la substitució de la consciència d'una Europa model, avantguardista en la marxa de la humanitat, per una consciència crítica que destitueix el Subjecte i la Història, pel retorn de la consciència sobre si mateixa o, més aviat, sobre el seu revers, allò rebutjat. Aquesta idea d'una igualtat dels pobles, que va sorgir en la postguerra i s'imposà arran de la descolonització, és una idea totalment nova que altera totes les referències amb les quals es pensava l'espai geopolític. Per a l'intel·lectual occidental la percepció de la humanitat resta del tot descentrada. La identitat ja no és llegida des de l'interior, sinó projectada vers un espai exterior. Aquesta inflexió de la mirada imposa la dialectització dels espais, i imposa també la necessitat de les ulleres de l'antropòleg per tal d'escrutar l'univers de l'Altre.

Al cor mateix del segle de la història occidental triomfant, el segle XIX, un filòsof havia percebut ja amb intensitat aquesta mena de culs-de-sac. Es tracta de Nietzsche, un dels mestres de la filosofia de la sospita. La raó en acció va obrir camí, curiosament, a un Estat despòtic. La unitat alemanya es va realitzar, però al preu de la constitució d'un Estat prussià militaritzat i

agressiu. Nietzsche va escriure llavors les *Consideracions intempestives* (1873-74) sobre els perills de la història en les seues dues accepcions d'historicitat (*Geschichte*) i de coneixement de l'esdevenir històric. Nietzsche teoritza el suïcidi de la història occidental, així com la mort de l'*homo historicus*. Hi oposa a la teodicea que mena a la creació del més fred «dels monstres freds» (l'Estat), l'apologia dels valors plurals, locals i presents. I predica la tornada a les arrels més profundes d'una Europa embastardida per les seues mesclades successives de races i pel seu missatge universalitzador desfigurats per una eixida radical de la historicitat. Però aquest segle XIX és també el moment en què Darwin fa veure l'origen simiesc de l'espècie humana. La perspectiva antropocèntrica, el pensament metafísic, són posats a prova pels descobriments científics. El discurs nihilista de Nietzsche pogué, en aquest context, conèixer una desclosa i oposar-se a la perspectiva de les Llums triomfants. Aquesta nafra narcicista s'afegeix a la revelació copernicogalileana segons la qual la Terra no es trobava al centre de l'Univers, i totes dues coincideixen a capgirar la metafísica occidental. El desenvolupament de la raó, doncs, mena al seu contrari, a la presa de consciència d'un no-sentit, de la relativitat i la relativització de la figura mateixa de l'home. Nietzsche dóna vacances a la història i, també, a la dialèctica de la raó.

Més endavant Heidegger reprèn el llegat nietzscheà en la seua crítica radical de la modernitat. El seu pensament s'arrela en el context de *La decadència d'Occident* pintada per Oswald Spengler, un quadre que Heidegger —marcat pel trauma de la Pri-



mera Guerra Mundial i de la catàstrofe que se'n deriva en la República de Weimar, als anys vint— porta fins al paroxisme. Ressegueix el trajecte de l'Oblit de l'Ésser, del constant foragitament rere la prevalença del que és. La revelació de la veritat ja no és accessible a l'home, en la mesura que cada manifestació d'aquesta «és alhora i en si mateixa dissimulació».<sup>3</sup> La història no és a la fi una altra cosa que el trist descabdellament d'una raó mistificada d'ençà de l'esquerda original. La temàtica de l'etern retorn troba ressò en la concepció heideggeriana de la filosofia *a-perennis*, veritable remugueig del mateix a partir de la qüestió de saber per què hi ha l'Ésser i no el no-res; i la resposta és que no n'hi ha resposta.

Un pessimisme pregon inspira aquestes dues filosofies que volen fonamentar la fi de la filosofia: «Sembla que tot retorna al caos, que l'antic es perd, que el nou no val res i va afeblint-se més i més».<sup>4</sup> Aquests dos pensaments es presenten com l'Anti-Il·lustració, i Nietzsche denuncia el caràcter brutal i violent que ha revelat la filosofia de les Llums amb la seua culminació en la Revolució francesa. En allò essencial l'obra de Nietzsche, com la de Heidegger, es construeix sobre una crítica radical de la Il·lustració. Totes dues escometen, en primer terme, una certa concepció de la historicitat, com a portadora de progrés. Si hi ha un sentit en la història, és que mena inexorablement a la decadència. Per a Nietzsche la consciència es troba entrebancada per la història, de la qual cal alliberar-se per tal de jutjar el present: «(Nietzsche) acomiada la dialèctica de la raó».<sup>5</sup> Rere les pretensions d'universalitat de la Il·lustració, Nietzsche hi percep la lògica immanent i amagada de

la voluntat de poder. L'esdevenir és un no-sentit o, més aviat, l'aprenentatge d'allò tràgic de les coses, que és l'essència mateixa de les coses: «La història és entre nosaltres una teologia camuflada».<sup>6</sup> Evidentment, el no-sentit condueix l'home a la impotència, al nihilisme, assumit per una èlit aristocràtica, la dels forts, i fa caduca qualsevol il·lusió vinculada a l'acció humana. L'esperit de racionalització de l'home és copsat en continuïtat amb l'esperit religiós. La raó hauria substituït Déu en una il·lusió similar. L'esforç de domini humà és, doncs, irrisori. Nietzsche fa remuntar el declivi de la Humanitat als orígens del pensament grec, a Sòcrates, que apareix a *Ecce Homo* com el símptoma mateix de la decadència. L'instint i l'*hubris* dionisíaca hi són oposades a l'ètica socràtica, substituïda posteriorment per la moral religiosa amb el mateix objectiu de foragitar i ofegar les pulsions vitals. Tota la història de la civilització es desplega, doncs, segons la lògica infernal d'una raó castradora i d'una moral mistificadora. La filosofia, d'aquesta manera, hauria de retrobar la pulsio creadora amagada sota la màscara de la civilització. Nietzsche preconitza l'oblit per tal de desprendre's de l'il·lusionari i de la mistificació: «És possible viure sense records, i viure feliços, com ens ho mostren els animals. Però és impossible viure sense oblidar».<sup>7</sup> Heidegger, per la seua banda, situa al centre de la seua filosofia l'Oblit de l'Ésser, del qual l'home en seria el pastor.

Heidegger reprèn la crítica nietzscheana de la modernitat en les seues lliçons dels anys trenta per radicalitzar-la encara més. Restableix la preeminència de la filosofia. En ell també la història és tan sols el des-

plegament d'un lent declivi que deriva, ja des de l'època dels grecs, de l'Oblit constant de l'Ésser. A *El principi de raó* (1957) critica dues formes de pensament de la història. D'una banda, allò que qualifica com a metafísica de la història, segons la qual la llibertat estaria en acció en l'evolució històrica. Aquesta visió procedeix de la metafísica en la mesura que pressuposa que l'home es troba al cor del procés històric. Una creença d'aquesta mena participa, doncs, per a Heidegger, d'una il·lusió, d'una metafísica de la subjectivitat. D'una altra banda, escomet el hegelianisme com a teleologia en què la raó es revela a poc a poc ella mateixa en autodesenvolupar-se en el decurs de la història, el que és una altra forma de metafísica que sotmet la història al principi de raó, una variant que reintrodueix tanmateix el Subjecte en un lloc central, i no pas perquè domine un procés dels enganyos del qual, sovint, n'és mes aviat víctima, sinó perquè s'entén que pot accedir a la intel·lecció del sentit d'aquest procés. Ara bé, aquest sentit es modela segons l'estructura de la seua pròpia raó, la de l'home, i no de la de l'Ésser, que resta confinat en l'Oblit.

Heidegger substitueix aquests enfocaments, que ell qualifica de metafísics, per la història de l'Ésser, història sense història, simple desplegament d'allò que es dona, que passa, a través de les seues imatges successives, sense sentit, sense filiació, sense periodització. La metàfora que fa servir per a pensar la història és la florida d'un roser a la primavera, amb una borronada múltiple, sense tronc, sense arrels, que tradueix molt bé la història esclatada, a bocins, sense subjecte que done sentit al desenrotllament

històric, i així mateix sense subjecte subjecte, ocult, del qual caldria resseguir-ne les petjades.

En comptes d'assumir la seua posició com a pastor de l'Ésser, l'ésser-al-món s'ha perdut en l'ésser-hi, pèrdua que es va traduir al segle XIX en la tecnificació del món, la generalització de la modernitat, el *Ge-stell*, la manera de fer tècnica. En la concepció heideggeriana la sort de l'home no depèn de l'home; aquest no té marge d'autonomia en les seues facultats subjectives, no pot fer altra cosa que mostrar-se atent a la veu de l'Ésser i, en aquesta mesura, el filòsof i el poeta hi són presentats com aquells qui han reeixit a situar-se més a prop d'aquest ésser-hi de l'Ésser, d'altra banda descrit molt sovint com un «abisme». L'Ésser remet a la condició de l'home com a ésser-per-a-la-mort, arrel primera que ha vist sorgir el món del pensament. Heidegger bandeja, així doncs, el punt de vista del *cogito* cartesià o del psicologisme. Ja no se situa en el pla en què la consciència s'ensenyoreix d'ella mateixa, sinó en el nivell de les condicions d'existència del *cogito*. La tasca dels intel·lectuals és, aleshores, de denunciar els procediments de manipulació del món tècnic i les il·lusions pròpies dels diversos somnis de domini.

Aquesta postura heideggeriana enllaça amb la genealogia nietzscheana i totes dues trobaran en l'estructuralisme una continuació, densa i matisada. La crítica de l'etnocentrisme, de l'eurocentrisme, s'accentuarà als anys cinquanta i seixanta amb l'onada estructuralista que assumirà, a la seua manera, el paradigma crític nietzscheanoheideggerià. Rere el descabdellament continu de la raó triomfant, hom ressegueix llavors

la imatge del foll, del primitiu o de l'infant com a figures que han estat refusades, negades, a fi i efecte d'instaurar el regnat de la raó. Lévi-Strauss rehabilita el pensament salvatge, la infantesa ja no és entesa per Jean Piaget com el negatiu de l'edat adulta, sinó com una edat específica; Foucault retroba la llarga deriva de la follia abans de ser reclosa; Lacan, per la seua banda, porta a terme una veritable polvorització del Subjecte, tot afirmant, en un sentit contrari al *cogito* cartesiana que: «Jo pense on no hi sóc, i doncs sóc on no hi pense». Hom retrobarà les orientacions principals del nietzscheideggerisme amb el tema de la fi de la filosofia, assumit de manera especial per Jacques Derrida, que malda per fer sortir el pensament de la seua captivitat. Derrida preconitza l'escriptura del traç pur, un pensament «que no vol dir res», significant pur alliberat de significat. En segon lloc, hom retroba el paradigma de la genealogia amb la problematització de les condicions exteriors de producció dels discursos, i no ja de l'estudi del contingut d'aquests. En tercer lloc, la idea de veritat, l'única que podria permetre de verificar l'adequació del discurs al seu contingut, perd qualsevol mena de fonament i es dissol al mateix temps que el referent, bandejat radicalment. En definitiva, hom assisteix a la historització de les categories i a la fi de qualsevol referència universal. A aquesta sistemàtica cal afegir-hi, encara, la desaparició del nom de l'autor, del significat de la seua existència, que s'esborra rere les lleis del llenguatge, respecte del qual apareix com un simple executant d'una composició que no li pertany. L'intel·lectual redueix el seu paper al d'un vagabund

pels marges, un minador de prejudicis, un destructor de mites.

## UNA ÈTICA DE LA RESPONSABILITAT

Al bell mig de la dècada dels anys setanta, la situació fa un tomb. El primer xoc, el més espectacular, és de caire polític, i reflecteix les onades successives que produeixen les revelacions de Solshenitzin. És clar que no calia esperar a Solshenitzin per a obtenir informacions sobre la realitat totalitària del món soviètic. Ja als anys vint Trotski havia denunciat la dictadura estaliniana i, des d'aleshores, havien estat molt nombrosos els testimoniatges sobre els processos, els camps, incloent-hi els *Relats de Kolyma*, de Varlam Khalamov, la primera edició dels quals aparegué, mutilada, el 1969 a França.

Tanmateix, una ceguesa peculiar, conjuminada amb un esforç paral·lel —encarnat sobretot per Althusser— per pensar la teoria del socialisme sense tenir-ne en compte la realitat, permeteren d'amagar una reflexió veritable sobre els ensenyaments històrics que calia extreure de la funesta experiència soviètica. La revolta de maig de 1968 i el seu discurs, àmpliament deutor del marxisme més pur, no permetien treure totes les conseqüències del coneixement de la realitat totalitària, que d'altra banda s'afirmà espectacularment una altra vegada l'agost del 1968 amb la invasió de Txecoslovàquia.

Quan va aparèixer la traducció francesa d'*Arxipèlag Gulag* la situació ja era distinta, i aquest fou un moment oportú perquè l'obra de Solshenitzin assolís la màxima re-

percussió. El 1974, en efecte, el *gauchisme* es trobava en plena desfeta, mentre que l'esquerra clàssica francesa progressava, però en el marc d'un sistema polític amb el qual s'havia reconciliat després de la signatura del programa comú el 1972. Els primers efectes de la crisi econòmica no tringaren a contradir aquells que veien la fi del túnel per a l'endemà. Més aviat al contrari, produïren un capgirament radical de la conjuntura: la fi dels «Trenta Gloriosos» i el començament d'una fase prolongada marcada per l'«estanflació», la recessió i la reestructuració. Ja no calia esperar cap gran diada revolucionària, ja no hi havia en l'horitzó cap matinada encisadora de sortida de la crisi. En un moment en què l'atur augmentava, en què les esperances revolucionàries s'allunyaven, en què el Club de Roma parlava de «creixement zero», l'«efecte Gulag» fou decisiu. Va mostrar, bàsicament, que tot i que no es pot imputar a Marx la responsabilitat del Gulag com alguns s'apressaren a fer (amb aquesta lògica caldria condemnar Jesús pels excessos de la Inquisició), no es pot pensar, nogensmenys, el marxisme al marge del seguici funest dels seus efectes concrets en la Història de la Humanitat. La crisi era profunda, i de cap manera n'hi havia prou amb invocar una simple relliscada, els excessos del culte a la personalitat o l'abús dels buròcrates... per tal de salvar el sistema.

D'altra banda, la fi el 1975 de la guerra del Vietnam, que havia radicalitzat una bona part de la joventut mundial, oferí un context favorable a una reconsideració en termes positius dels valors inherents a les democràcies europees. Tendia a imposar-s'hi una lògica binària que, cada vegada

mes, oposava democràcia a totalitarisme. Fou aquest el context en què l'efecte Gulag esdevingué decisiu, i fou reconegut com a tal, fins i tot per aquells que no havien esperat el 1974 per a *commourè's* i comprometre's contra aquell sistema. Aquest fou el cas de Claude Lefort i el seu grup *Socialisme ou Barbarie*: «Un llibre com aquest, [...] som un petit nombre de gent que l'esperàvem d'ençà de molt de temps».<sup>8</sup>

Poc a poc, les lluites varen prendre com a objectiu la defensa dels drets de l'home, que abans d'aquest període hom havia tendit a qualificar de formals. L'enorme massa de memòria col·lectiva recollida per Solshenitzin entre 1958 i 1967 ja no permetia aquesta mena de subterfugis. I l'Occident que va acollir l'autor d'*Arxipèlag*, expulsat de l'URSS el febrer de 1974, estava ara predisposat a escoltar les veus que hi arribaven, encara amb penes i treballs, de l'altra banda del teló de ferro, les veus de dissidents que hom havia internat en hospitals psiquiàtrics per haver gosat reclamar el respecte als drets humans: Vladimir Bukovski, Leonid Pliutx... El marxisme retrocedia al mateix ritme que arribaven aquests dissidents i que hom prenia consciència de l'horror que havien viscut. El 1977 la revelació del que acabava de dur a terme la revolució cambodjana de Pol Pot no fou un sobresalt en un pensament de taula rasa: en el seu nom, hom havia exterminat sistemàticament dos milions d'homes i dones sobre una població de nou milions! L'encaixada de mans entre els dos germans enemics, Sartre i Aron, el 26 de juny de 1979 entorn de la defensa dels *boat people* vietnamites és un moment simbòlic força signifi-

catiu i revelador d'un capgirament històric de la conjuntura.

Amb el reflux del marxisme s'enfonsa també, s'esborra, l'instrument d'anàlisi global de la societat i de la història. L'estructuralisme no surt indemne d'aquest seisme, car, més enllà de l'acostament estructuralista-marxista defensat per alguns, es presentava com l'expressió mateixa del pensament i del paradigma crític. D'ençà de molt de temps havia recusat la validesa científica de l'observació d'allò visible, d'allò explícit, i havia preferit, en canvi, l'estudi de les lògiques amagades, ocultes i globals. Ben al contrari, allò que revela l'efecte Gulag és que n'hi ha prou amb escoltar, llegir i veure per a comprendre, a la inversa del que volia una certa especulació conceptual de pretensió científica que havia fet un paper de cortina de fum, tot impedit de copsar allò que estava realment en joc en la tragèdia en curs així com la complexitat objectiva dels qui donaven suport als botxins. Aquesta evolució fou també fatal per a la ideologia estructuralista en la mesura que el missatge dels dissidents era el de la defensa dels drets de l'home, d'un cert humanisme: valors certament bandejats pel mètode estructuralista, el punt de vista del qual consistia justament a pensar sense el Subjecte per accedir a la Ciència. El retorn d'allò rebutjat es produïa en aquest cas per l'Est. Síntoma de la nova situació dels intel·lectuals, aquesta circumstància paradoxal va menar molts d'ells a tallar el nus gordià per a fer front a les noves exigències de la realitat política, sobretot a l'Est. I aquesta evolució no féu més que intensificar-se al llarg d'una dècada que acabà amb els èxits del sindicat

Solidaritat a Polònia (agost 1980) i l'estat de guerra decretat per Jaruzelski (desembre 1981). D'aquest nou front de lluites, conduïdes en nom dels valors del dret i la democràcia, molts en conclogueren que era impossible de mantenir dos discursos contradictoris.

Progressivament els intel·lectuals es reconciliaren amb tota una sèrie de valors occidentals considerats fins aleshores com a mistificadors, purament ideològics. La ironia a propòsit dels valors democràtics es féu més difícil i la desconstrucció de tots els aparells d'aquesta democràcia hagué de ser reconsiderada a la vista de la seua positivitat. Si l'intel·lectual orgànic s'havia extingit feia ja molt de temps, llavors era l'intel·lectual hipercrític qui patia una crisi d'esllanguiment. I no pot sorprendre gaire que es pogués parlar tot seguit del «silenci dels intel·lectuals», accentuat encara més després de 1981. El capgirament de la conjuntura intel·lectual fou copsat amb notable agudesesa per Pierre Nora qui, tanmateix, havia jugat des de Gallimard un paper seminal en l'auge estructuralista. Però Nora fou llavors molt conscient que la pàgina havia girat. Prenent acta del fracàs de les visions globalitzadores, llançà el 1980 una nova revista, *Le Débat*, que constituí un veritable esdeveniment en la vida intel·lectual francesa. La revista no pretenia ja ser suport d'un sistema de pensament, d'un mètode amb vocació unitària, sinó simplement constituir-se en lloc de diàleg, en cruïlla d'idees: «*Le Débat* no té cap sistema a imposar, cap missatge a lliurar, ni tampoc es proposa furnir explicacions últimes de cap mena».<sup>9</sup> *Le Débat* se situa en una perspectiva d'obertura i es distancia, així, de la

conjuntura estructuralista per substituir aquesta per l'eclecticisme, la juxtaposició més àmplia possible de punts de vista, sense atorgar preferència a un mètode d'anàlisi determinat.

Pierre Nora, en plantejar-se la qüestió: «Què poden els intel·lectuals?», afirma que el desplaçament del centre de gravetat de la literatura vers les ciències humanes es troba, potser, en procés de capgirament. Evidentment, les ciències socials han permès de comprendre que hom parla un llenguatge diferent del què hom creu que es parla, de saber que hom ignora els motius pels quals hom actua, i que el punt d'assoliment, els resultats, escapen al projecte inicial. Si en aquest aspecte el balanç és positiu, la conjuntura imposa ara una relació nova al saber, car «és a recer de la funció crítica que funciona amb plenitud la irresponsabilitat política dels intel·lectuals».<sup>10</sup> La creació de *Le Débat* posa de manifest la reconciliació dels intel·lectuals amb els valors de la societat occidental, una revalorització de la democràcia, de la Il·lustració, i una conversió progressiva a l'aromisme. La revista constata l'esgotament dels models de superació, bé en relació amb un avenir a hores d'ara ja caduc, resignat a la pèrdua d'un avenir progressista o revolucionari, bé en el pla científic d'un rigor desempallegat de parasitisme ideològic. L'època és propícia a un pensament tou, mòbil, làbil, que revela les il·lusions perdudes del científisme dels anys seixanta. És, encara, simptomàtic que el subtítol de *Le Débat* siga «Història, política, societat», perquè el 1980 les disciplines que havien tingut un paper capdaverent durant l'hora de glòria de l'estructuralisme —l'antropolo-

gia, la lingüística, la psicoanàlisi—es troben totes en una situació de crisi, de reflux, d'esclatament i, en definitiva, de desori teòric.

El pensament de l'acció s'imposa aleshores a favor d'allò que Marcel Gauchet ha qualificat de «canvi de paradigma en les ciències socials».<sup>11</sup> Hom assisteix progressivament a la sortida de l'antic paradigma, d'allò que Marcel Gauchet anomena «paradigma crític».<sup>12</sup> Es caracteritzava per una mena de tir de cavalls integrat per una disciplina model, la lingüística, dues disciplines reines, la sociologia i l'etnologia, i dues doctrines de referència, el marxisme i la psicoanàlisi. Aquesta configuració de les ciències socials tenia la seua expressió filosòfica en els pensaments de la sospita, en les estratègies del descobriment i el desenvelament, amb la idea que la veritat científica és accessible, però està amagada, velada. Allò que caracteritzava aquest paradigma era que desplegava un pensament del descentrament. Les ciències humanes exalçades en aquest període tenien totes la màxima capacitat per a expropiar la presència, el testimoniatge d'un mateix, i en primer lloc de tot allò que tenia a veure amb l'acció, amb la pràctica del llenguatge, ocasions en conjunt per a produir operacions significatives. En aquest context, l'estructuralisme permetia jugar els efectes del disseny teòric de destitució del subjecte amb l'ambició d'una presa de posició objectivadora de pretensió científica.

Cap als anys vuitanta hom va tombar, de manera evident, vers un nou paradigma marcat per una organització intel·lectual totalment distinta, en la qual el tema de la historicitat va substituir el de l'estructura. Aquest nou període està marcat sobretot

per «la rehabilitació de la part explícita i pensada de l'acció».<sup>13</sup> Tanmateix, no s'hi tracta d'un simple retorn del subjecte com era pensat en un altre temps, en la plenitud de la seua sobirania, potencialment transparent. El que hi ha és un desplaçament de la recerca vers l'estudi de la consciència, però d'una consciència problematitzada gràcies a tota una sèrie de treballs com els de la pragmàtica, el cognitivisme o, encara, els models de l'elecció racional. L'esquema del desvelament consistia a vorejar, a passar rere l'estrat conscient per anar directament a les motivacions inconscients. El nou paradigma capgira aquesta perspectiva i fa de l'inconscient un punt d'arribada i no ja un punt de partida. L'enfocament consisteix a salvar els fenòmens, les accions, allò que apareix com a significatiu per a explicar la consciència dels actors. Es tracta de retrobar contemporaneïtats que donen sentit pel seu caràcter connex, sense procedir per això a reduccions. Aquesta part explícita i pensada de l'acció que torna a primera pla té com a efecte de situar la identitat històrica al centre de la reflexió en el marc d'un triple objecte privilegiat per a l'historiador: una història política, conceptual i simbòlica renovada.

Aquest desplaçament vers la part explícita i pensada de l'acció és particularment perceptible en la nova sociologia. Luc Boltanski, en analitzar els fonaments del capgirament de paradigma, hi veu la desaparició de la filosofia de la història implícita que estava en vigor a l'època del paradigma crític, impossibilitat per a projectar-se cap al futur després d'un punt de ruptura que hom pot situar al voltant de 1978, amb Khomeini i Cambodja. El segon vector de

crisi de l'antic paradigma cal situar-lo en la crisi de l'estat-nació, que planteja qüestions més generals relatives a la societat. D'això, en resulta una incapacitat per a globalitzar al voltant de grans marcs identificats amb la nació. En un altre nivell, connectat amb la crisi de la idea de nació, el lligam complementari que permetia de fer treballar conjuntament sociòlegs, juristes i polítics esdevé així mateix un punt de suport creixentment evanescent. El sociòleg explorava l'estat de normativitat dintre la societat i feia partícip dels seus resultats el jurista, que els transformava en dret, el qual, al seu torn, regulava l'acció dels polítics. Això funcionava als anys seixanta, però a hores d'ara aquesta mena d'acord és completament decrepit. La *belle époque* de la sociologia clàssica coincideix amb els anys de la postguerra, els anys de la reconstrucció nacional i de la modernització de l'estat. Hi subjeia un projecte emancipador de la societat, amb una perspectiva de descobriment d'allò ocult i de canvi ràpid.

Aquest paradigma tingué la seua eficàcia social, però la nova sociologia considera que cal qüestionar-ne molts dels postulats en la mesura que no aconseguix de donar compte de l'acció social. En primer lloc, el tall radical que opera el paradigma crític entre competència científica i competència ordinària té com a efecte de no prendre's seriosament les pretensions i competències de la gent corrent, les manifestacions de la qual hom considera expressió d'una il·lusió ideològica. En segon lloc, el paradigma crític tenia com a rerefons una antropologia pessimista implícita que feia de l'interès motiu únic i exclusiu de l'acció. L'interès és una guia, un indicador, rellevant a l'hora de

comprendre la unificació que es va fer als anys setanta. L'interès, concretament, va fer un paper d'alçaprem en totes les empreses de desvelament, de denúncia de les pretensions dels actors. En tercer lloc, el paradigma crític es presentava com a pauta de lectura global d'allò social, capaç de fer intel·ligibles les conductes de tots els individus en totes les situacions. La prova central consistia a mostrar que una mateixa persona reproduïa comportaments del mateix tipus fos quina fos la situació. En quart lloc, el paradigma funcionava d'una manera poc coherent puix que es pretenia crític, tot denunciant el caràcter normatiu de les posicions dels actors, les seues il·lusions, les seues creences, però no palesava tanmateix els seus fonaments normatius. En fi, l'element unificador de les ciències humanes als anys seixanta entorn del paradigma crític fou l'inconscient: «Constitueix, en sentits d'altra banda diferents, la pedra angular de la lingüística, de l'etnologia, de la sociologia i, fins a cert punt, de la història, tal com es va desenvolupar en l'escola dels *Annales*».<sup>14</sup>

El capgirament de paradigma en curs es basa en aquestes crítiques per a reformular un programa de recerca que siga més capaç de donar compte dels elements constitutius de l'acció. Quan Luc Boltanski i Laurent Thévenot menaren la seua investigació sobre els litigis, sobre els «afers», aplegaren un cos rellevant i heteròclit. El problema, des d'un punt de vista sociològic, era de comprendre quines condicions havia de complir una denúncia pública per a trobar acollida. Aquesta feina exigia posar en qüestió una de les grans divisions inherents al paradigma crític, la que oposava l'ordre

d'allò singular a l'ordre d'allò general: «Lluny d'acceptar la divisió *a priori* entre allò individual, que seria qüestió de la psicologia, i allò col·lectiu, que seria per això mateix propi de la seua disciplina, el sociòleg ha de tractar la qualificació singular o col·lectiva de l'afer com un producte de l'activitat mateixa dels actors».<sup>15</sup> Cop-sar el procés de generalització que va realitzant-se pressuposa prendre's seriosament el que diuen els actors, reconéixer-los una competència adequada per a analitzar la seua situació. Això fou determinant en la ruptura amb el paradigma crític, perquè calia renunciar a la postura de denúncia i disposar-se a escoltar els actors. La nova sociologia es va disposar, doncs, a posar en qüestió, com ho havien fet Bruno Latour i Michel Callon, la gran divisió entre el coneixement científic i la normativitat, entre judicis de fet i judicis de valor. El coneixement ordinari, el sentit comú, fou aleshores reconegut com a jaciment de sabers i d'aptituds. L'etnometodologia va contribuir de manera útil a aquest desplaçament, consistent a cercar les similituds entre les explicacions científiques i les fornides pels autors mateixos. Aquest enfocament permeté un capgirament decisiu consistent a fer de la crítica mateixa un objecte de la sociologia. L'antic paradigma no podia prendre les operacions crítiques com a objecte per tal com, en tenir com a base un tall radical entre fets i valors, mantenia el sociòleg al marge de qualsevol empresa crítica, en un «illot de positivitat sobre el qual volia fundar l'ambició d'un desvelament radical».<sup>16</sup>

La prova del nou paradigma rau, certament, en la recerca de camp, en el terreny



empíric. Però el qüestionament dels grans talls fa possible també reprendre lligams més naturals entre la filosofia i les ciències humanes. Allò que es postula és el caràcter complementari entre aquests dos nivells: hom veu les ciències humanes com la continuació de la filosofia per uns altres mitjans, que contribueixen a la realització del treball filosòfic de constitució d'una gramàtica dels ordres de justificació dels actors socials. Aquesta nova orientació implica prendre's seriosament el «gir lingüístic» i parar esment als discursos sobre l'acció, a la narració, a allò que se'n pot dir «la intriga» inherent a les accions, en expressió de Ricoeur, sense tancar-se tanmateix en la discursivitat. L'intel·lectual ha de disposar-se llavors «a seguir els actors com més a prop millor en la seua tasca d'interpretació... Es pren seriosament els seus arguments i les proves que aporten, sense tractar de reduir-los o de desqualificar-los tot oposant-hi una interpretació més forta».<sup>17</sup> Per tal de realitzar aquesta tasca, per tal d'evitar tota forma estabilitzada d'interpretació, la nova sociologia ha de portar a terme diverses aproximacions indirectes, cal que s'endinse en el terreny de la filosofia analítica, de la pragmàtica, del cognitivisme, de la filosofia política, apropant-se així a àmbits connexos, a enfocaments creuats que contribueixen a fer emergir un sentiment d'unitat al voltant del capgirament en curs vers un nou paradigma. Aquest pot ser definit com a paradigma interpretatiu, en la mesura que tendeix a subratllar el paper de la interpretació en l'estructuració de l'acció, tot reconsiderant tota la xarxa conceptual, totes les categories semàntiques pròpies de l'acció: intencions,

voluntats, desigs, motius, sentiments... L'objecte de la sociologia passa així d'allò instituït a allò que institueix i torna a incloure els objectes de la vida quotidiana i també les formes esparses i variades de la socialitat.

#### UN MODEL D'INTEL·LECTUAL ATENT A LA RAÓ PRÀCTICA: PAUL RICOEUR

El desplaçament de la mirada, concentrada fins ara en les condicions de l'acció, vers l'acció mateixa en els seus procediments significatius atorga un lloc central al filòsof francès que, d'ençà de la seua tesi sobre la voluntat,<sup>18</sup> no ha deixat de plantejar-se la qüestió del sentit de l'acció humana: Paul Ricoeur. El 1956, davant l'esdeveniment que sacsejà els intel·lectuals compromesos d'una manera o altra en el combat socialista, és a dir, quan van veure com els tancs soviètics envaiïen Budapest i reprimien d'una forma sagnant la resistència hongaresa, Ricoeur, al contrari que bona part dels intel·lectuals, no ho deixà córrer tot per allunyar-se d'allò polític, ans al contrari, s'esforçà a repensar l'acció a la llum d'aquest esdeveniment dramàtic. Aquell mateix any, el govern francès, dirigit pel secretari general de la SFIO, Guy Mollet, es llançà a la boja expedició de Suez, que tingué com a resultat un fracàs lamentable i un descrèdit durador. Davant un horitzó polític opac i desesperant, és gran la temptació de limitar-se a conrear cadascú el seu hort. Però fou precisament en aquest context quan Ricoeur intervingué, quasi en calent, el 1957, amb un text en què tracta-

va de fer intel·ligibles els desastres del present tot preservant l'imperatiu categòric d'un pensament i d'una actuació polítics.<sup>19</sup>

Quan els tancs entraven a Budapest, Ricoeur participava en el congrés anual de la revista *Esprit*. Albert Béguin va redactar un editorial de la revista en què el refús als règims de les democràcies populars obria via a una mirada crítica al marxisme: «Sembla totalment evident que els homes d'Hongria, com els obrers de Berlín i de Poznan, s'han aixecat contra formes d'opressió que no es distingeixen gaire de l'alienació econòmica tal com fou definida pel geni de Marx».<sup>20</sup> S'hi tractava d'un crit de revolta en calent, però Béguin anunciava una reflexió col·lectiva i un aprofundiment de l'anàlisi d'allò que s'hi havia esdevingut. El grup de filosofia d'*Esprit* es reuní i Ricoeur l'orientà cap a una reflexió sobre allò polític. Per tal de reaccionar davant la situació, es va iniciar una reflexió col·lectiva que durà un any i que desembocà en un text cabdal: «La paradoxa política». Ricoeur heretà de Mounier aquesta disponibilitat per copsar l'esdeveniment com a pedra de toc de la reflexió filosòfica. La reflexió naix a partir de l'esdeveniment com una resposta possible de l'intel·lectual. La importància d'aquesta intervenció de Ricoeur serà «reconeguda tardanament: paradoxalment fou llegida o rellegida a la fi dels anys setanta, després que la crítica dels totalitarismes contribuï a donar un nou impuls al pensament polític contemporani».<sup>21</sup>

Allò que posava en qüestió Budapest per la seua radicalitat i sobtadesa afectava Ricoeur en el més profund i suscitava la seua reacció: «L'esdeveniment de Budapest, com tot esdeveniment digne d'aquest nom,

té una potència indefinida de trasbals; ens ha tocat i commogut en diversos nivells de nosaltres mateixos: en el de la sensibilitat històrica, mossegat per l'inesperat; en el del càlcul polític a mitjà termini; en el de la reflexió duradora sobre les estructures polítiques de l'existència humana. Caldria anar i venir tothora de l'una a l'altra, de totes aquestes potències de l'esdeveniment».<sup>22</sup> Ricoeur fa del concepte de paradoxa instrument heurístic en l'anàlisi de la naturalesa del poder polític, el qual es troba al centre d'una tensió viscuda entre una doble dimensió: una positiva, alliberadora, que encarna la humanitat de l'home, i una altra negativa de passió de poder, de dominació, de sotmetiment. Ricoeur assumeix doncs la reflexió sobre allò polític al si de la «categoria antropològica general de la paradoxa».<sup>23</sup> Aquesta forma concentrada de la paradoxa política permet a Ricoeur refusar l'alternativa a què convida la tradició filosòfica, una alternativa que oposa, per un costat, els pensadors que magnifiquen la capacitat racional i alliberadora encarnada per l'Estat i, per un altre, el corrent advers que no veu en el poder més que mentida i manipulació: «Cal resistir a la temptació d'oposar dos estils de reflexió política, un que destacaria la racionalitat política, amb Aristòtil, Rousseau, Hegel, i un altre que posaria l'accent en la violència i la mentida del poder, segons la crítica platònica del "tirà", l'apologia maquiavèlica del "príncep" i la crítica marxista de "l'alienació política"».<sup>24</sup> Cal reflexionar sobre la política en aquesta doble dimensió. Les desventures històriques es deuen al fet que el pensament dels extrems no ha permès de lligar aquests dos aspectes contradictoris i insuperables per tal de

contenir el caràcter negatiu que opera a l'interior de l'afirmació de la racionalitat estatista. Tanmateix, Ricoeur no concep aquests dos pols com a simètrics. Adapta el «quant més» de sant Pau a l'àmbit d'allò polític tot posant l'èmfasi en la imatge de la racionalitat humana que encarna el poder: «L'asimetria entre la negativitat i l'afirmació originària és indissociable d'una ontologia del fer. Això cal no oblidar-ho mai. Això és la condició d'una anterioritat de l'Ésser, d'un ésser que ha de ser qualificat d'entrada com a "bo", sense la qual cosa s'esfondraria la teleologia».<sup>25</sup> Si Ricoeur havia desenvolupat una crítica dels enfocaments reduccionistes a propòsit de la voluntat, reafirma també l'autonomia de la dimensió política, especialment en relació a les anàlisis econòmiques marxistes que tenen tendència a no veure-hi més que un reflex de les relacions socials de producció. Tan sols la presa en consideració de l'especificitat de la dimensió política permet de retrobar la teleologia que l'anima i que contribueix a la humanitat de l'home. És aquest impuls primer, aquest pacte originari, inaccessible, aquest contracte social imaginari allò que és, tanmateix, constitutiu d'una comunitat humana, d'una voluntat col·lectiva de viure plegats. I no obstant és també, paradoxalment, a través d'aquesta relació amb la idealitat que pot introduir-se la mentida en la política. Però «abans de ser hipocresia rere la qual s'amaga l'explotació de l'home per l'home, la igualtat davant la llei, la igualtat ideal de cadascú davant de tots, és la *veritat* d'allò polític. És això el que fa la *realitat* de l'Estat».<sup>26</sup> Ricoeur escomet de manera frontal el problema de l'alienació política, del mal lligat a la passió del poder,

fins al punt que hi ha qui hi ha entrevist una sobrevaloració d'aquesta dimensió negativa. La restitució de l'ambivalència a la política, la dissimetria favorable a la seua dimensió positiva i l'atenció al pla de l'acció pel que fa a la inversió possible del seu sentit primer és la condició mateixa d'una filosofia política. En Ricoeur aquesta s'obri a la dimensió pragmàtica de la racionalitat d'un Estat que ha de generar els processos necessaris per tal de controlar les seues propensions a la desmesura, raó per la qual cal una vigilància democràtica i plural constant. En aquest sentit, «el problema central de la política és la *llibertat*; tant en el sentit que l'Estat *fonamenta* la llibertat per la seua racionalitat com en el sentit que la llibertat *limita* les passions del poder per la seua resistència».<sup>27</sup> Aquesta filosofia política no només desemboca en l'acció, també dóna arguments per impugnar les tesis al voltant de l'absurd dels propòsits i objectius polítics. La manca de sentit esdevé la temptació d'un nombre creixent d'intel·lectuals desil·lusionats que es repleguen en la manca de compromís o que s'orienten vers la feina científica al marge de la política, com una defensa enfront del seu poder «malvat». La insistència en la realitat paradoxal d'allò polític és també una advertència contra l'absolutització d'aquesta dimensió per part d'aquells que pensen que ella, tota sola, pot fer-ho tot per la seua capacitat per a racionalitzar, sistematitzar i uniformitzar.

Malgrat el diàleg constant que ha mantingut amb les ciències humanes, siga amb la semiologia, amb l'antropologia estructural de Lévi-Strauss o amb la psicoanàlisi freudiana,<sup>28</sup> Paul Ricoeur ha estat durant molt de temps ignorat pels exponents

d'aquestes ciències humanes a l'època de l'estructuralisme triomfant. Ara això ha canviat i per bé que encara hi ha prevenicions davant les posicions de l'hermenèutica que representa, Ricoeur ha esdevingut una referència clau present en la major part dels treballs de ciències humanes. Allò que s'ha transformat i que ha permès finalment l'establiment d'aquest diàleg fecund és la conjuntura intel·lectual, l'obertura que aquesta fa possible com a efecte de l'esgotament dels grans paradigmes unitaris dominants fins aleshores en l'escena de les ciències humanes. Contràriament a la majoria dels filòsofs que s'havien deixat arrossegat per l'onada estructural, Paul Ricoeur va saber resistir-s'hi, tot tenint en compte una sèrie d'aportacions de les disciplines-guia d'aquest període. Precisament aquesta resistència permet avui el relançament, el redespigament de les problematitzacions de les ciències humanes en una nova relació, pacificada, amb la filosofia. Paul Ricoeur pogué resistir-se a les il·lusions de l'època, que travessà sense desviar-se de les seues orientacions inicials gràcies a una relació molt intensa amb la tradició hermenèutica alemanya que arrenca de Schleiermacher, amb les ciències de l'esperit de Dilthey i la fenomenologia de Husserl, amb les reflexions de Heidegger sobre la historicitat i amb les de Gadamer sobre la tradició, a les quals cal afegir-hi, encara, d'altres influències importants com l'existencialisme, de Karl Jaspers i de Gabriel Marcel, o el personalisme d'Emmanuel Mounier.

La línia directriu de l'obra de Paul Ricoeur consisteix a situar-se a l'interior d'aquesta tensió que es presenta com a

alternativa entre explicació i comprensió. Paul Ricoeur, amb pruija dialògica, explora totes les potencialitats d'aquests dos pols, tot evitant de presentar-los com a expressió d'una dicotomia insuperable entre allò que formaria part de l'àmbit de les ciències de la naturalesa (explicació) i allò que pertanyeria a les ciències de l'esperit (comprensió). Si descarta amb claredat aquesta gran divisió, no per això deixa d'assumir de Dilthey i Husserl l'orientació inicial segons la qual cal partir d'allò viscut subjectivament, del seu trasllat a discurs i del seu desplegament horitzontal en l'univers intersubjectiu que escau a la comunicació. El món de vida o el món viscut i els diversos procediments de subjectivació i de socialització possibles són, doncs, a la base d'una tasca que necessàriament ha de retrobar-se amb les ciències humanes quan aquestes s'interroguen sobre l'acció o bé sobre el sentit que cal donar a la pràctica social. D'ençà d'aquest debat el projecte de Paul Ricoeur ha estat de construir una fenomenologia de l'acció tot multiplicant les giragonses necessàries que el condueixen a un segon moment marcat per l'empelt hermenèutic que escau al programa fenomenològic. Aquest horitzó doble situa Ricoeur entre allò viscut i el concepte. Pot així evitar de cedir als «reduccionismes del concepte, a allò que se'n diu, a França, el pensament des de fora»<sup>29</sup> i al mateix temps d'oposar-hi les revoltes necessàries per a evitar l'exaltació sense mediacions de l'ego transcendental. Aquest entremig s'ajusta força bé a la tercera via que busquen desesperadament, però avui amb més èxit, les ciències socials deleroses d'identificar el fonament del lligam social. Paul Ricoeur se situa, sens

dubte, en aquest espai intermedi entre el sentit comú –les possibilitats del qual són avui revaloritzades, mentre que ahir eren rebutjades com a *illusio* pròpia de la *doxa*– i una dimensió epistemològica que ha perdut la seua posició de preeminència. Ja no s'oposa, doncs, el concepte a allò viscut per tal de descualificar-ho, i Paul Ricoeur porta a terme una recerca de sentit a partir de les «mediacions imperfectes» en una «dialèctica inacabada» oberta sempre a noves atribucions de sentit. Aquesta obertura a la temporalitat, a la cadena generacional inscrita en la trama de la historicitat s'oposa a l'absolutització de la idea de ruptura epistemològica pròpia del paradigma estructuralista amb pretensió científicista.

A la posició de preeminència de l'intel·lectual que implica la filosofia de la sospita, Paul Ricoeur hi oposa la via de llarg abast que indaga les condicions de validació del discurs explicatiu en les ciències socials, el de «l'hermenèutica de la comprensió històrica». <sup>30</sup> L'empelt hermenèutic en el projecte fenomenològic pressuposa una triple derivació, una triple mediació que fa passar la recerca eidètica pels signes, els símbols i els textos: «Mediació pels *signes*: amb això s'afirma la condició originàriament *lligada al llenguatge* de tota experiència humana». <sup>31</sup> La mediació pels símbols, com ha assenyalat Olivier Mongin, va ser menada en dos temps. <sup>32</sup> És presentada a *La symbolique du mal* on Ricoeur hi desplega l'explicació d'un sentit secundari i amagat d'expressions ambivalents. <sup>33</sup> Als anys seixanta Ricoeur fa valer la dimensió polèmica del conflicte de les interpretacions a partir d'aquesta plurivocitat del sentit tot rel·lançant d'aquesta manera el projecte herme-

nèutic en una veritable «guerra de les hermenèutiques» <sup>34</sup> en tensió entre una estratègia de desvelament i una reintegració d'un sentit més elevat. Però la tercera mediació ocupà un lloc encara més important en l'obra de Ricoeur. Es tracta de la mediació textual. L'atenció donada a les formacions discursives no significa de cap manera tancar-se, a la manera estructuralista, en el clos del text. En Ricoeur comporta també ultrapassar l'alternativa saussureana entre llengua i parla, recolzant-se en la teoria de l'enunciació de Benveniste i en la presa en consideració de la referència en els termes de Frege, a fi i efecte de reformular la qüestió del sentit. La triple autonomia que assoleix el discurs gràcies a l'escriptura en relació a la intenció del parlant, a la recepció i al context de la seua producció té com a efecte, pel que fa al projecte hermenèutic, de «posar definitivament fi a l'ideal cartesià, fichteà i en part també husserlià de la transparència del subjecte per a si mateix». <sup>35</sup>

#### UNA FIGURA DE TERCER TIPUS: L'INTEL·LECTUAL DEMOCRÀTIC

Tota una sèrie de corrents derivats de la recerca en ciències humanes malda per rehabilitar un pensament de l'acció, durant tant de temps enterrada sota els estrats estructurals que se suposava que la condicionaven. D'una manera encara subterrània, perquè és col·lectiva, múltiples treballs enllacen amb l'experiència, allò viscut, la intencionalitat, la reintroducció dels objectes. Els intel·lectuals, tot renunciant a la seua posició de preeminència, han d'inspirar-se en recerques que sondegen l'esdeve-

niment emergent, la innovació en curs de realització, allò que va instituint-se més que no allò instituint, les diverses maneres d'apropiació, d'identificació, l'experiència íntima del social. Un seguit de pols organitzats, institucionalitzats, de recerca treballen en aquesta direcció: n'és un el que es dedica a l'antropologia de les ciències com l'entenen Michel Callon i Bruno Latour, animadors del CSI (Centre de Sociologie de l'Innovation), al voltant dels conceptes de fet social total, derivat de Marcel Mauss, i de traducció en el sentit de Michel Serres, base de la idea de «xarxes sociotècniques» que són alhora reals (naturals), col·lectives (socials) i narrades (discursives). El pol cognitivista en la seua variant no reduccionista, representada per investigadors com Jean-Pierre Dupuy o Pascal Engel, replanteja, també de manera fecunda, la vella distinció entre cos i esperit. Una nova sociologia de l'acció, en gran mesura deutora de l'etnometodologia, i inspiradora d'un corrent d'economistes qualificats de convencionalistes, explora les vies d'una superació de l'alternativa entre holisme i individualisme metodològic. D'altra banda, la revitalització de la història cultural, de la història de la memòria, de la història de les representacions i de la història d'allò polític apunten vers una nova perspectiva en què el temps present esdevé la categoria analítica de fons.

L'intel·lectual se situa aleshores en un entremig: entre els laboratoris de la innovació, font d'una cultura d'experts, i la divulgació mediàtica. La seua nova funció consisteix a reforçar el paper de les mediacions a fi de suscitar debats en l'àmbit públic que puguen esclarir les decisions estra-

tègiques de la societat. Ha de jugar, doncs, una altra mena de paper, no menys essencial, que és d'afavorir l'aparició d'un veritable espai de deliberació, de comunicació, la qual cosa implica que es distancie de la seua clàssica posició hiperocrítica i la subintueca per una postura més constructiva. L'intel·lectual pot llavors contribuir a superar l'escissió entre opinió i saber, tot jugant un paper actiu d'aprofundiment democràtic gràcies a la seua activitat de vetllador o referent en els conflictes d'interpretació a l'interior d'una zona que Olivier Mongin qualifica d'intermèdia entre *doxa* i *episteme*, la de la recta opinió ja entrellucada per Aristòtil sota el nom de *doxazein*: «El fet de restar confinat a definir una oposició intransigent entre l'esfera de l'opinió (el prejudici, l'alienació) i la del saber (el saber neutre de l'Estat que representa la voluntat general dins la República) penalitza doblement l'intel·lectual i l'aparta del debat democràtic. L'intel·lectual esdevé així presoner d'una actitud que el manté a distància de la societat i l'impedeix de prendre part en la discussió pública».<sup>36</sup> D'aquesta nova configuració en resulten dues prioritats per a l'intel·lectual: cap amunt, de discutir el discurs de l'expert; cap avall, d'esclarir l'opinió a partir de les posicions pròpies. L'intel·lectual es trobarà en condicions de reconstruir un nou horitzó d'expectatives si és capaç d'aprofitar els resultats assolits pels tallers de la raó pràctica i, a més, de fer-se present en el nostre espai d'experiència. Si no defuig aquestes condicions, l'intel·lectual podrà evitar que l'horitzó d'expectatives acabe per esvanir-se i podrà, així mateix, recrear les condicions d'una esperança col·lectiva. Aquesta perspectiva implica,

tanmateix, una renúncia: la de pretendre una posició de preeminència. I implica també una exigència: reobrir les possibilitats no realitzades del passat. Aquesta revisitació de la memòria orientada a l'acció humana es proposa recrear, a partir del

present, els fonaments d'un projecte de societat obert i sotmès a debat, tot fent «més determinat allò que podem esperar i més indeterminada la nostra experiència».<sup>37</sup>

*Traducció de Jaume Soler*

1. Michel FOUCAULT, entrevista amb K. Boesers, «Die Folter, das ist die Vernunft», *Literaturmagazin* 8, Rowohlt, Reinbeck, 1997.
2. Michel FOUCAULT, declaracions fetes a Maurice Clavel a Vézelay el 1977, *Océaniques*, 13 gener 1988.
3. Martin HEIDEGGER, *Questions I*, Gallimard, París, p. 188.
4. Friedrich NIETZSCHE, *Humain trop humain I*, Gallimard, París, 1968 (1878), p. 225.
5. Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, París, 1988, p. 105.
6. Friedrich NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, 2, Aubier (1876), p. 327.
7. *Ibid.*, p. 207.
8. Claude LEFORT, «Soljénitsyne», *Textures*, 13, 1975, article recollit a *Un homme en trop. Essai sur l'Archipel du Goulag*, Le Seuil, París, 1975.
9. *Le Débat*, núm.1, editorial, maig 1980, director: Pierre Nora.
10. Pierre NORA, «Que peuvent les intellectuels?», *Le Débat*, 1, 1980, p. 17.
11. Marcel GAUCHET, *Le Débat*, 50, maig-agost 1998, pp. 165-170.
12. *Ibid.*, p. 165.
13. *Ibid.*, p. 166.
14. Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, 1990, pp. 49-50.
15. *Ibid.*, p. 23.
16. *Ibid.*, p. 53.
17. *Ibid.*, p. 57.
18. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vols. 1 i 2, Aubier, 1950 i 1960.
19. Paul RICOEUR, «La paradoxe politique», *Esprit*, maig 1957; reimprès a *Histoire et Vérité*, Le Seuil, París (1955), 1964, pp. 260-285.
20. Albert BÉGUIN, editorial: «Les flammes de Budapest», *Esprit*, desembre 1956.
21. Olivier MONGIN, *Paul Ricoeur*, Le Seuil, París, 1995, p. 89.
22. Paul RICOEUR, «La paradoxe politique», *Histoire et Vérité*, *op. cit.*, 1964, p. 260.
23. Philibert Secrétan, *Vérité et Pouvoir*, ed. L'Age d'Homme, Lausana, 1968, p. 143.
24. Paul RICOEUR, «La paradoxe politique», *op. cit.*, 262.
25. Olivier MONGIN, *Paul Ricoeur*, *op. cit.*, pp. 90-91.
26. Paul RICOEUR, «La paradoxe politique», *op. cit.*, pp. 265-266.
27. *Ibid.*, p. 285.
28. Paul RICOEUR, *De l'interprétation*, Le Seuil, París, 1965.
29. Olivier MONGIN, *Paul Ricoeur*, *op. cit.*, p. 26.
30. Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, Le Seuil, París, 1986, p. 328.
31. *Ibid.*, p. 29.
32. Olivier MONGIN, *Paul Ricoeur*, *op. cit.*, pp. 137-144.
33. Paul RICOEUR, «La symbolique du mal», a *Philosophie de la volonté*, vol. 2: *Finitude et culpabilité*, Aubier, 1960.
34. Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, París, 1969, p. 485.
35. Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 31.
36. Olivier MONGIN, *Face au scepticisme*, La Découverte, París, 1994, p. 363.
37. Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, Le Seuil, París, 1985, vol. 3 (Points-Seuil), p. 390.

# Els intel·lectuals, entre la «crisi de la raó» i la «fi de la història»

*Detlev Claussen*

Alguna mena de fi sembla fer-se present. Ni que siga com a esdeveniment lligat al calendari: la *fin de siècle* i l'acabament del mil·lenni coincideixen. Els nombres, certament, estimulen la imaginació. Potser fóra anar massa lluny retornar ara als moviments mil·lenaristes, a les seues idees, motius i causes; però cal adonar-se que aquesta mena de moviments forniren la matèria primera amb què els intel·lectuals europeus del segle XIX forjaren les seues ideologies. El segle XIX, sens dubte, encara es projecta al nostre present. «Raó» i «història» foren categories que exerciren una important influència en l'esfera pública al segle XIX, i també categories amb les quals assoliren prestigi els intel·lectuals. L'enorme expansió dels mitjans de comunicació impresos al món occidental afavorí que els productors d'idees assoliren un paper públic, cosa que els va fer independents del seu *métier* específic com a artistes o científics. Ara podien esdevenir publicistes, periodistes, figures conegudes per l'opinió pública. Però la Primera Guerra Mundial comportà a Europa una forta davallada dels intel·lectuals, molts dels quals oferiren els seus serveis com a propagandistes de guerra, atiant el xovinisme. Ja no hi havia intel·lectuals sense política.

Tot això sembla molt general; però si ens hi fixem, trobarem en aquesta descripció un ressò de l'experiència alemanya dels segles XIX i XX. Potser en la història alemanya es pot copsar amb especial intensitat el moviment pendular entre el *Geist* apolític i la intel·lectualitat compromesa. L'idealisme alemany –probablement perquè no podia emmirallar-se en una Il·lustració tan potent com la de França i la d'Anglaterra– posà un èmfasi molt fort en la funció emancipatòria de la raó. Precisament perquè els idealistes articulaven el seu pensament lluny del poder polític, van dipositar una immensa esperança en el paper de la raó en la història. La filosofia de la història de Hegel es va vincular amb Napoleó –«l'esperit universal a cavall»– i el seu fracàs alterà les expectatives d'emancipació. La imaginació dialèctica de Hegel maldava per salvar la raó en un món irracional. El seu compromís intel·lectual proclamava: «El real és racional, el racional és real».

Aquesta doble sentència, intencionadament ambivalent, va col·locar Hegel, l'intel·lectual filosofador, en una perillosa proximitat amb el poder. Però Hegel adscriu al poder una pretensió de raó que la política, ni llavors a Prússia ni posteriorment a Alemanya, no estava disposada a



acceptar. L'ambigu filòsof de l'Estat educà els crítics radicals de la societat. Ara caldrà esperar que amb la desaparició del socialisme real siga possible, de bell nou, una reconsideració alliberada de prejudicis d'intel·lectuals com Marx i Engels. La denúncia d'aquests com a inventors de gairebé tots els mals totalitaris del segle xx forma part de la torturada història dels intel·lectuals en la guerra freda, que sortosament acabà l'any 1989. El *Manifest Comunista*, que ja té cent-cinquanta anys, fou l'obra d'uns intel·lectuals aïllats, que vivien com a exiliats, en una mena de *splendid isolation*, després del fracàs de la revolució continental europea del 1848. Van experimentar de manera paradigmàtica el dilema de l'intel·lectual radical que busca una síntesi entre una política capaç d'incidir en la realitat i la investigació sense compromisos de la realitat mateixa. El seu pensament teòric els isolava; però l'imperatiu polític, que els menava a buscar un públic massiu, deformava també el seu propi món d'idees.

L'*Anti-Dühring* de Friedrich Engels és un exemple modèlic de la modificació de la teoria com a efecte de la popularització. Un intel·lectual radical no fa compromisos amb els seus adversaris polítics, però sí que en fa amb el públic al qual s'adreça. El destí que esperava aquest text de 1877 en el món del socialisme real del segle xx pot ser considerat com una mena de pedra de toc: la crítica d'una *Weltanschauung* vulgar va esdevenir ella mateixa una *Weltanschauung* positiva. L'Alemanya del darrer terç del segle XIX estava plena d'un tipus d'intel·lectual que Nietzsche es mirava amb el menyspreu més profund. Ja el 1873, en la primera de les seues *Consideracions intempestives*, va

establir un tall entre pensament i història per por, precisament, a la popularització i la vulgarització.

No es pot concebre una resposta més clara a Hegel i Marx. La seua crítica a David Strauss tocava el viu d'un epígon de Hegel, però Nietzsche s'equivocava quan identificava l'epígon amb la filosofia hegeliana mateixa. Sense pretendre-ho, la filosofia de Nietzsche no és una altra cosa que l'acompliment d'un punt central del programa hegelian: la concepció de la filosofia com «l'època articulada en el pensament». D'aquesta manera es troba sempre en Nietzsche el grandios al costat del banal, amb una absència de compromisos que voreja la follia. La impossibilitat de la seua pròpia forma de vida intel·lectual —una existència privada, marginal, en un racó d'Europa— es reflecteix en la seua *oeuvre* aforística.

No sols a Europa ha fet el segle xx impossible una existència intel·lectual en un àmbit al marge de la política. Però si volíem ser més precisos caldria deixar de banda la simple seqüència del calendari. Eric Hobsbawm ha parlat del segle breu, del segle dels extrems, que comença amb la Primera Guerra Mundial i acaba amb la fi de la Unió Soviètica. L'esplendor i la misèria de la figura de l'intel·lectual en l'esfera pública estan lligats a aquesta època. L'esplendor comença amb el compromís dels intel·lectuals en favor de la revolució. La vinculació entre l'avantguarda estètica i l'avantguarda política semblava un fet evident. La revolució russa va coincidir amb l'esfondrament dels vells imperis de l'Europa continental. L'antic ordre burgès, que encara havia marcat la pauta europea en la *Belle Époque*, ja

no es va poder restaurar enlloc. Molts episodis de valor exemplar, en relació amb tot això, van coincidir en el temps de la República de Weimar. Així, els intel·lectuals van jugar un paper en el moviment revolucionari i moltes figures destacades s'adheriren als partits d'esquerra. Però també la dreta radical hi exercia una gran atracció. La situació, les circumstàncies, movien a la participació política.

Una ullada a les condicions socials d'aquell temps pot fer més entenedora aquesta politització. La ràpida industrialització i l'expansió coetània dels mitjans de comunicació de masses havien creat una nova capa mitjana intel·lectual que ja no podia trobar ocupació en les institucions tradicionals. Les conferències de Max Weber de l'any 1918, «La ciència com a professió» i «La política com a professió», reflecteixen, com a documents d'època, aquesta posició ambigua dels intel·lectuals a Alemanya. La dissociació entre *ethos* científic i presa de decisions polítiques féu possible l'aparició d'un ampli ventall d'activitats i ocupacions. La desesperació d'unes capes mitjanes colpejades per la guerra i la crisi és ben coneguda per al lector d'avui. Només amb l'amenaça feixista per a la democràcia semblà assolir la societat una estructura visible. El caire antifeixista que impregnà les actuacions públiques hi féu possible el compromís de persones que s'havien considerat «apolítiques» en el sentit tradicional de la burgesia culta alemanya (la *Bildungsbürgertum*). El nom de Thomas Mann és un bon exemple de la consciència d'una burgesia en davallada, la majoria silenciosa de la qual s'acomodà al nacionalsocialisme. La Guerra Civil espanyola va marcar després

fronts molt precisos, que tanmateix esdevingueren una altra vegada confusos arran dels coetanis processos de Moscou.

La situació de la intel·lectualitat europea en vespres de la Segona Guerra Mundial només pot ser descrita com aporètica. Calia tenir molta sort i molta intel·ligència per a sortir-se'n. Però fins i tot el coneixement més precís no assegurava la supervivència. Hom s'hi enfrontava amb molt més que les *Cinc dificultats per a escriure la veritat*, de què va donar testimoniatge Bertolt Brecht. Walter Benjamin escriví sobre el «silenci dels pensadors». Les *Tesis sobre filosofia de la història*, que portava amb ell quan travessà la frontera cap a Espanya, conceptualitzaven un final. «Crisi de la raó» i «fi de la història» coincideixen: «L'astorament que produeix que coses com les que vivim siguin encara possibles en el segle XX, no és filosòfic. Tampoc no constitueix l'inici d'un coneixement, com no siga el coneixement que la idea de la història de què deriva aquest astorament és insostenible». El dilema davant el qual «ens» trobem –nosaltres, és a dir, els intel·lectuals de la fi del segle XX– està formulat d'ençà de molt de temps. No som més llestos que els desesperats i desesperançats de fa cinquanta anys. Al món hi ha massa indrets on passen coses que ningú no hauria considerat ja possible que passassin al segle XX.

Si ho considerem tot plegat amb més deteniment, ens adonarem que el segle XX es caracteritza precisament per coses que els fills intel·lectuals del darrer canvi de segle difícilment haurien considerat «encara» possibles en el futur. Raó i història estaven vinculades a una idea del progrés que ja era problemàtica, com a «fe en el progrés», a fi-

nal del segle XIX. A aquesta «fe en el progrés» li corresponia una «fe en la ciència» reiteradament renascuda a conseqüència dels èxits de les ciències al món occidental del segle XX, però que d'altra banda ha anat limitant-se cada vegada més al progrés tècnic. De progrés, tan sols en parla avui qui es refereix a la tecnologia. Les necessitats de la tecnologia han de regular també la vida social: hi han de desaparèixer les regles humanes i ser substituïdes per les tecnològiques. La «gàbia de ferro» que va profetitzar Max Weber sembla que abasta ara, després de la fi de la guerra freda, tot el globus. En aquestes condicions, als intel·lectuals els pertocaria la tasca de decorar amb teles aquesta estructura i moblar-la amb «cultura».

Herbert Marcuse parlà de «l'home unidimensional». De Herbert Marcuse ja no en parla gairebé ningú, però certament hom té la sensació permanent de trobar «l'home unidimensional». Aquest «home unidimensional» es caracteritza per la pèrdua de memòria —fins al punt que quasi ni se n'adona. L'«home unidimensional» aparegué a mitjan dels anys daurats del boom econòmic, aquest quart de segle entre 1950 i 1973 posteriorment tan exalçat a Occident. La «societat opulenta» semblava que no era només una ideologia, sinó que havia esdevingut també una realitat. El llibre de Marcuse acaba amb l'evocació d'unes paraules de Walter Benjamin pertanyents a una època més fosca: «Tan sols els qui no tenen cap esperança poden ser la nostra esperança». La societat opulenta havia fet malbé la memòria dels homes. El triomf global de la indústria cultural, previsible fins i tot a l'inici dels anys quaranta, havia

transformat els intel·lectuals en membres d'un sistema de productors dependents.

L'intel·lectual polititzat, que encara confiava en el potencial humà de la lluita antifeixista, hagué de ser substituït en la guerra freda per un intel·lectual funcional, que havia de fer declaracions bé de croada o bé pacifistes-conformistes. Foren ben pocs els qui pogueren sostreure's a aquesta divisió del món en dos bàndols. Els qui ho aconseguiren, devien el seu enorme prestigi al seu coratge per defensar una individualitat que semblava aleshores un valor superat, antiquat. L'atac de l'escriptora Elsa Triolet, membre del partit comunista, a Jean-Paul Sartre n'és un exemple molt representatiu: «Vosté és filòsof i, doncs, anticomunista». En la lluita antifeixista i en la divisió de l'època de la guerra freda, els intel·lectuals de renom eren representants molt destacats d'una nova capa intel·lectual que havia augmentat enormement els seus efectius. Als Estats Units aquestes masses intel·lectuals es guanyaven la vida a les universitats, les fundacions i els mitjans de comunicació. A la Unió Soviètica nodrien un aparell burocràtic inflat i feien rutllar la maquinària de la propaganda. La «cultura», i amb ella els intel·lectuals, esdevingué en ambdues societats funcional a la política.

Durant l'època de la guerra freda les ciències socials i la publicística occidentals van establir una aliança de conveniència amb el propòsit de presentar, sense gaires escrúpols pel que fa a la veritat, els punts de vista d'experts que poguessen ser útils davant una opinió pública delerosa d'informació. Les explicacions que hom oferiria dels processos socials s'allunyaven cada vegada més de la realitat. Només així es pot

explicar que se'ls escapàs, als corrents principals de les ciències socials i de la publicística occidentals, la crisi social que soscava el socialisme real en el seu conjunt. Però a ningú no li agrada gaire que es recorde això. La gran mentida d'Occident, la creença segons la qual aquest va derrotar l'Est en la guerra freda, va quallant d'aquesta manera amnèsica. I, tanmateix, el socialisme real fracassà per la seua incapacitat per a reformar-se a si mateix. Les societats de tipus soviètic havien realitzat una modernització social menada amb mitjans bàrbars, una modernització que destruï els fonaments propis. Una part d'aquesta modernització barbàrica consistí en la liquidació de l'antiga intel·ligència i en la configuració d'una nova intel·lectualitat conformista. Però d'aquesta en sortiren també crítics socials altament representatius, com ara Solshenitzin, Sakharov, Kopelev, Daniel o Siniavski, per no deixar l'exemple soviètic.

Sembla paradoxal: en l'època d'oposició aquests intel·lectuals desenvoluparen qualitats que a Occident es recordaven tan sols dels antics intel·lectuals compromesos de l'antifeixisme. Eren capaços d'anar més enllà del seu horitzó professional, especialitzat, estricte. S'adonaven que allò que fallava en el seu àmbit específic d'activitat tenia molt a veure amb la deficient organització de la societat en el seu conjunt. El compromís amb la seua causa necessàriament havia de dur-los a discussions sobre la llibertat d'expressió. Molts esdeveniments de la fi de l'època soviètica recorden l'esfondrament dels grans imperis a començament del present segle. També en aquesta època pertocà als membres més agosarats de la

intel·lectualitat artística i científica la tasca de donar expressió als sofriments causats per una opressió directa. Encara avui la publicística occidental tracta d'heroïcs els intel·lectuals de l'oposició al sistema soviètic, perquè els hi va pertocar una funció social per a la qual ja no hi ha lloc a Occident. Avui comencen, però, a veure's una mica més els aspectes menys heroïcs de la vida de la intel·lectualitat soviètica. I hom comença a explotar-los.

Alemanya, una vegada més, pot ser vista com un cas especial d'un tipus especialment nefast, però del qual, tanmateix, se'n pot derivar alguna cosa més general. Hom retreu als intel·lectuals de la RDA, amb independència dels seus mèrits en la caiguda del règim, els seus antics privilegis. En general, hom deslegitima massivament els intel·lectuals que no se saben avenir amb el seu nou paper, que consistiria a emfasitzar una i altra vegada els avantatges de la nova societat, que, òbviament, per als ulls occidentals és la de sempre i ben coneguda. En les societats transformades de l'antic socialisme real els intel·lectuals polititzats d'abans perden no sols la seua funció, sinó sovint també la feina. Deixant de banda l'esplendor presidencial de Vaclav Havel al Castell de Praga, les noves societats han fet sobrer els antics intel·lectuals. També hom podria dir que el president Havel encarna a la perfecció la funció que els pertoca d'exercir als intel·lectuals després de la fi del comunisme: la de ser decoració i legitimitació moral de les noves relacions de poder. Precisament la seua pretensió moral fa vulnerables davant atacs insidiosos als intel·lectuals compromesos. És molt fàcil recordar els antics privilegis de què gaudien

també els intel·lectuals compromesos abans de començar a ser perseguïts. Un antiintel·lectualisme quotidià es fa present simètricament tant a l'Est com a l'Oest.

A tot arreu hom ha identificat els intel·lectuals amb el poder de la paraula. Des de l'època de la Il·lustració, intel·lectuals vigorosos en l'ús de la paraula han maldat per assentar la seua autoritat per mitjà dels seus discursos i els seus escrits. D'altra banda, d'ençà de Francis Bacon l'antiautoritarisme respecte de les autoritats tradicionals forma part de les qualitats bàsiques de l'individu il·lustrat. La mera existència d'intel·lectuals en un món heterònom suscita malfiança, enveja i admiració. Als ulls del públic, en la vida de l'intel·lectual es realitza la utopia d'una vida autodeterminada. D'una manera sens dubte maldestra, el seu fracàs reconcilia amb els compromisos inconfessables de la pròpia existència.

Però també forma part de la manera de fer pròpia dels intel·lectuals l'aliança amb les noves formes de poder. La Il·lustració i el poder en la seua versió moderna estan íntimament lligats. Els il·lustrats es valien de l'autoritat de les paraules per tal d'encobrir el seu privilegi, el fet d'estar alliberats de les penalitats del treball físic. Les paraules, però, fa ja temps que han caigut en el descrèdit: en les societats modernes ja no hi creu pràcticament ningú en la «raó» i en la «història». La «raó» i la «història» es fan servir com a fòrmules de legitimació. De «raó» només en parlen els pares quan volen renyar els fills. A aquesta mena d'advertiments paternes recorda també el discurs públic, que confon la raó amb la racionalitat econòmica en el sentit de *shareholder*

*value*. La «història», per la seua banda, serveix com una mena de carreu d'una historiografia de legitimació, emprada per a l'autorepresentació d'un país en museus, monuments i llibres.

No tan sols la «raó» i la «història» han caigut en el descrèdit; també s'ha produït una pèrdua general de confiança en els intel·lectuals. Ells mateixos han participat amb gran energia en l'autodestrucció de la Il·lustració, a la qual devien el seu ascens i el seu prestigi. L'esperit antiautoritari amb el qual els científics il·lustrats sacsejaren els fonaments de la religió institucionalitzada i del sistema feudal, no deixà fora de camp el pensament mateix. A partir del moment que la ciència institucionalitzada tallà la relació entre subjecte i cosa, els científics formalitzaren el coneixement fins al punt de buidar-lo de contingut. Després del triomf del científisme en la ciència organitzada, el que en restà foren unes uberoses «humanitats», àmbit on es reclutà la gran majoria dels intel·lectuals amb projecció pública. Aquests han de demostrar tothora la seua utilitat, per tal d'aconseguir noves fonts de finançament. Per tal de ser considerats com a individus d'èxit, rendibles econòmicament, molts intel·lectuals es lliuren al conformisme. Practiquen el suïcidi intel·lectual per por a la mort social. Prefereixen l'èxit popular de l'autor massiu o, cosa més espectacular encara, el del líder d'opinió radicalment inintel·ligible de tots els esnobs culturals, abans que no la feina de presentar un coneixement assolit amb penes i treballs a un públic sovint escassament predisposat. És considerat un intel·lectual d'èxit aquell que aconsegueix de fer-se un lloc no sols a l'Acadèmia, sinó també

al mercat. L'intel·lectual que apareix davant el públic combina modèlicament en una i la mateixa persona el productor i el venedor de béns de consum culturals. El seu llenguatge s'acosta al de la publicitat. Això crea malfeança entre els consumidors experts, que de cap manera no volen que els prenguen per babaus.

Qui es proposa parlar avui amb credibilitat com a intel·lectual, no pot defugir aquesta mena de reflexions sobre la pròpia condició. Si un treballador de l'intel·lecte vol ser mereixedor del nom d'intel·lectual, ha de desenvolupar la comprensió de la dependència pròpia. Ningú que publiqui treballa avui fora de la indústria cultural. Però hi ha intel·lectuals que fan servir l'admissió d'aquesta dependència com a excusa: es veuen obligats a produir la porqueria que venen perquè, suposadament, així els ho exigeix el mercat. Però si és el cas que els intel·lectuals han de funcionar en un mercat cultural complicat, certament podran oferir obres bones o dolentes. El pecat original no és haver de moure's en el mercat. Més aviat caldria dir que és la producció de porqueria el que condueix al suïcidi intel·lectual.

Qui és capaç de reeixir amb productes dolents ha de ser objecte de crítica. Junt amb la memòria, la crítica és una de les capacitats que permeten la construcció d'una *consciència intel·lectual*. Hem d'agraïr a Alan Sokal i Jean Bricmont la seua denúncia de la xerrameca i la buidor que molt sovint trobem en intel·lectuals que s'adapten al gust dels mitjans de comunicació. Quan el segle breu començava a fer-se gran, cap als anys setanta, les ciències socials i les humanitats foren escenari d'una revolució

nominalista. Com una mena de succedani de la fracassada transformació del món, hom va voler transformar la forma de parlar sobre el món. L'adverbi «post» vingué a substituir la nova era que no va esdevenir-se el 1968.

La desvalorització del coneixement transmès no fou exclusiva dels autoanomenats postmoderns. L'ús d'expressions com ara «canvi de paradigma», preses de la sociologia de la ciència, compleix la mateixa funció que el «post». En definitiva, subministren fórmules que consagren el triomf del present sobre el passat. N'hi ha prou amb saber utilitzar les noves terminologies per a sentir-se superior a la tradició. Aquesta tècnica afalaga tant els productors com els consumidors. Desvaloritza el saber, l'experiència i la capacitat en favor de la informació i la comunicació. Alhora, en la sociologia es consagrà el discurs inseqüent de la «fi de la societat del treball», que aparentment havia de ser substituïda per una «societat de la informació» o de la «comunicació». D'aquesta manera, amb una enorme càrrega nominalista, el treballador intel·lectual és separat de la història del treball i el seu destí. Els excessos metafòrics dels postmoderns reforcen la hiperinflació que afecta totes les àrees del llenguatge i que, per exemple, fa del llenguatge de la publicitat la *lingua franca* de la descripció social. Alhora, totes les formes de circulació, incloent-hi la circulació del coneixement, són presentades com a completament emancipades de la seua base a la producció. Així, els intel·lectuals es neguen a entendre la seua situació al si d'una societat transformada per a la qual encara manquen els conceptes escaients.

El record no ha de tractar de fer enrere el rellotge, però pot enfortir la capacitat de crítica davant el fetitxisme. Les revolucions nominalistes han provocat una inflació de paraules. Ara bé, tota crisi ofereix també l'oportunitat de qüestionar-se el valor d'ús dels productes. Els intel·lectuals que volen tenir alguna cosa a dir no poden dedicar-se a afalagar directament el seu narcicisme, i tampoc no han de tractar d'afalagar el narcicisme del consumidor. Han de tornar al projecte inacabat de la Il·lustració i reprendre el dur treball sobre els conceptes. Qui vulga substituïr paraules buides de sentit per conceptes, ha de reconèixer els límits de la Il·lustració, límits que científics i intel·lectuals, com a hereus de la Il·lustració, han negat durant l'època de l'expansió de la seua competència i autoritat. Els conceptes mereixedors d'aquest nom fan referència a alguna cosa externa als conceptes mateixos; el concepte troba el seu límit en la cosa. La separació entre concepte i cosa, que s'ha radicalitzat en la història de les ciències del breu segle XX, no ha de suprimir, com s'ha volgut, ni el subjecte ni l'objecte. Metodològicament, permet la coincidència d'home i cosa, causant el declivi de l'un i l'altra. El saber social s'empobreix amb la inflació del llenguatge. L'excés d'autovaloració intel·lectual ens fa tornar estúpids.

El poder sobre les paraules que sembla prometre cada onada de lèxic nou, pica l'ullet als qui viuen en un context marcat pel conformisme social atomitzat, fent-los creure que podrien representar encara aquell individu autònom que ha estat constantment amenaçat d'extinció en el decurs de la història de la societat. El segle que ha fet de l'espectre de la persecució, els camps

de concentració, el genocidi, la fugida i la deportació una realitat possible, vívida i concreta, per a tothom, ha deixat com a herència d'aquest temps una por universalitzada. La indústria de l'entreteniment cultural, tan lligada al present, ha transformat també aquesta realitat històrica en artefacte fàcilment reproduïble i, per tant, fungible. Les produccions culturals sobre l'Holocaust, per exemple, s'han emancipat de l'Auschwitz real. Substitueixen aquesta realitat per una pantalla de projeccions on tenen cabuda també el *kitsch*, el sentimentalisme i la pompositat amb sobrecàrrega cultural. Les produccions culturalment conformistes susciten en el públic una sensació ambivalent de malestar. L'intel·lectual digne d'aquest nom ha de tractar de transformar aquest malestar en crítica conscient. També l'experiència de la destrucció de l'experiència —el llegat d'Auschwitz, de l'Arxipèlag Gulag, dels terribles episodis de l'alliberament del colonialisme— ha de ser integrada en la consciència.

L'amenaçadora herència del breu segle XX que ara acaba nodreix un dubte ben justificat pel que fa a categories com raó, història o consciència. No obstant, si tenim present la càrrega metafísica d'aquests conceptes, ens adonem que no ens hem alliberat encara de la promesa que comportaven. Com a conceptes, transcendeixen la realitat. L'intel·lectual pot establir una mediació entre el record de la realitat i la representació d'una altra realitat possible. El record del sofriment, de la manca d'eixides i de la desesperació constitueix la consciència intel·lectual. Es podria parlar d'un superjo cultural. Aquest superjo recorda l'obligació envers la veritat que s'im-


posa qui tracta de pensar i de comprendre. Aquells intel·lectuals que difonen en les Acadèmies i els mitjans de comunicació noves formes sintètiques de fe, deixen de banda aquesta exigència de coneixement. Però el coneixement com a producte intel·lectual ha de tenir també valor d'ús, un valor d'ús que cal no confondre amb la seua utilitat social. El valor d'ús dels productes intel·lectuals inclou la capacitat d'oferir-li al consumidor la possibilitat de saber més sobre si mateix i sobre les coses que a l'inici. L'intel·lectual ha de considerar més important la qualitat de la seua mercaderia que l'èxit i la carrera. Tan sols així mantindrà viva la memòria de la llibertat.

*Traducció de Gustau Muñoz*

g

RAELLA

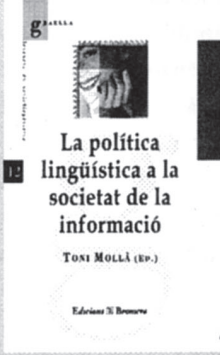
Lectures de sociolingüística



**Política i planificació lingüístiques**  
TONI MOLLÀ (EP.)  
Edicions Bromera

**Política i planificació lingüístiques**  
*Toni Mollà*  
(Edició)


Les transformacions socials, polítiques, culturals i comunicatives obliguen a una revisió permanent de les estratègies de política i planificació lingüístiques.



**La política lingüística a la societat de la informació**  
TONI MOLLÀ (EP.)  
Edicions Bromera

**La política lingüística a la societat de la informació**  
*Toni Mollà*  
(Edició)

L'economia global, la digitalització i l'adveniment de la societat de la informació han produït un canvi notable en la nostra societat que obliga a un replantejament de la política lingüística.

Edicions  Bromera



# Els intel·lectuals i l'antifeixisme.

## Per una historització crítica

*Enzo Traverso*

Avui assistim a un fenomen paradoxal i inquietant: l'ascens de moviments polítics d'inspiració feixista a escala europea (des de França a Itàlia, des de Bèlgica a Àustria), s'acompanya, al si dels medis intel·lectuals, d'una vasta campanya de denigració de tota la tradició antifeixista. A Itàlia, els mitjans de comunicació presenten l'antifeixisme com el responsable de les derives catastròfiques de la primera República i el principal biògraf de Mussolini, Renzo De Felice, ha dut a terme una batalla per a superar el «paradigma antifeixista» que seria, als seus ulls, la major tara de la historiografia de postguerra.<sup>1</sup> A Alemanya, després de la reunificació, l'apel·latiu «antifeixista» s'utilitza com un insult, amb l'oblit més o menys conscient de tot allò que l'antifeixisme va representar, per a l'exili alemany i per a la lluita contra el règim hitlerià, abans de transformar-se en ideologia d'Estat de la RDA.<sup>2</sup> A França, la campanya contra l'antifeixisme ha estat llançada, fa uns anys, per un article d'Annie Kriegel en *Commentaire*.<sup>3</sup> Després, ha conegut el seu moment més baix amb l'aparició d'un innoble pamflet que pretenia presentar Jean Moulin com un agent soviètic,<sup>4</sup> i ha assolit la seua culminació, en un pla cultural molt més elevat, amb *Le passé d'une illusion* de Fran-

çois Furet, un llibre on l'antifeixisme és reduït a una gegantesca empresa de mixtificació que hauria permès al totalitarisme soviètic d'enganyar uns intel·lectuals generosos però ingenus.<sup>5</sup> La qüestió és d'alçada: què resta del compromís antifeixista dels intel·lectuals? Podem dir-nos, avui, antifeixistes? Els qui estan convençuts, com jo mateix, del valor històric i de l'actualitat política de l'antifeixisme, i per tant de la necessitat de combatre una mala forma de revisionisme, no poden permetre's de respondre aquestes preguntes atrinxerant-se darrere d'una idealització apologetica del passat. Es tindria la temptació de respondre que, en desempallegar-se de l'antifeixisme, es corre el risc d'esborrar l'única cara decent que Itàlia ha sabut donar d'ella mateixa entre 1922 i 1945, Alemanya entre 1933 i 1945, França entre 1940 i 1944. Però, encara que necessària, aquesta resposta no és suficient. Per defensar l'antifeixisme com a experiència exemplar, en el sentit més noble del terme, i com a lliçó encara viva del passat, cal procedir a la seua historització crítica, copsant les febleses i les limitacions que, sovint, van aparellades a la seua grandesa. I per comprendre el lligam dels intel·lectuals amb l'antifeixisme, cal partir de lluny, de les fonts del seu compromís.

Un dels darrers assaigs de George Orwell, *Writers and Leviathan*, està consagrat a la relació que s'estableix a Europa, durant els anys trenta, entre els intel·lectuals i la política. L'autor hi subratlla, a partir d'una reflexió àmpliament autobiogràfica, el caràcter quasi ineluctable de la irrupció de la política en la cultura. Els escriptors no podien continuar tancant-se en un univers de valors estètics, a l'abric dels conflictes que esqueixaven el vell món. «Avui –escrivia– ningú no podria consagrar-se a la literatura de manera absoluta, com ho feien Joyce o Henry James.»<sup>6</sup> El mateix balanç ja havia estat establert, una desena d'anys més aviat, poc abans de la guerra, per Walter Benjamin, qui afirmava la necessitat d'oposar la politització de l'art i de la cultura –i per tant el compromís dels artistes i dels intel·lectuals– a l'estetització de la política duta a terme pel feixisme: «*Fiat ars, pereat mundus*, tal és el mot d'ordre del feixisme, que, Marinetti ho reconeix, espera de la guerra la satisfacció estètica d'una percepció sensible modificada per la tècnica. Això és evidentment la perfecta realització de l'art per l'art. En el temps d'Homer, la humanitat s'oferia en espectacle als déus de l'Olimp: ara s'ha fet el seu propi espectacle. Ha esdevingut tan estranya a ella mateixa que pot reeixir a viure la seua destrucció com un gaudi estètic de primer ordre. Heus aquí quina mena d'estetització de la política practica el feixisme. La resposta del comunisme és polititzar l'art.»<sup>7</sup> Dit d'una altra manera, l'intel·lectual havia de «mullar-se», bregar amb les asprors del present, esdevenir a la seua manera «militant» si no volia florir-se com un fòssil, com una figura anacrònica i inútil de lletrat que viu fora del seu temps.

La noció d'«intel·lectual» que va aparèixer definitivament en el vocabulari d'Occident a partir de l'*affaire* Dreyfus, designa precisament aquesta interferència entre literatura i política que marcarà profundament tota la història del segle xx. Evidentment, aquesta figura no manca d'insignes precedents, des dels filòsofs de la Il·lustració fins a les revolucions de 1848, en les quals participaren nombrosos homes de lletres. Però és a partir del tombant de segle quan aquest fenomen pren noves dimensions fins a esdevenir, durant el període d'entreguerres, un aspecte central de la cultura europea i occidental. En *La trahison des clercs*, Julien Benda va tractar de capturar aquesta imatge del literat compromès amb una definició ideal-típica: «els homes la funció dels quals és defensar els valors eterns i desinteressats, com la justícia i la raó».<sup>8</sup> Ara, ben mirat, l'entrada en la política dels intel·lectuals no s'ha fundat sempre en aquests valors. L'*affaire* Dreyfus ja va ser una baralla d'intel·lectuals: Maurice Barrès contra Émile Zola, Édouard Drumont contra Bernard-Lazare. Altrament dit, nacionalisme contra universalisme, antisemitisme contra igualtat republicana, militarisme contra democràcia. Durant els anys vint i trenta, aquests conflictes s'accentuen: al costat dels intel·lectuals que es mobilitzen per defensar la democràcia, n'hi ha d'altres que treballen per enderrocar-la. Una àmplia part de la cultura europea s'adhereix als valors que s'inscriuen contra la tradició de 1789: el nacionalisme, l'antisemitisme, la revolució conservadora, l'elitisme antidemocràtic i el feixisme exerceixen una atracció considerable sobre un gran nombre d'intel·lectuals a Itàlia, a França, a

Alemanya i fins i tot en un focus tradicional del liberalisme com Anglaterra.<sup>9</sup> Sovint es té tendència a oblidar-ho, per una mena de xoc retrospectiu que amaga el fet que Gramsci va esdevenir una figura central de la cultura italiana solament després de la guerra i de la caiguda del feixisme, que Maurras i Drieu la Rochelle eren tan influents, en la França dels anys trenta, com Malraux i Gide, i que, en la República de Weimar, Ernst Jünger i Oswald Spengler eren molt més cèlebres que Walter Benjamin o Ernst Bloch.

Una prefiguració literària d'aquesta dicotomia –d'una banda l'intel·lectual democràtic, racionalista i antifeixista, i de l'altra el nihilista romàntic i apocalíptic, revoltat contra la modernitat– fou esbossada per Thomas Mann, a l'inici dels anys vint, en *La muntanya màgica*. Els dos herois d'aquesta novel·la, Settembrini i Naphta, han estat interpretats com les dues ànimes de l'autor, que havia publicat, a la fi de la Primera Guerra Mundial, un manifest de la revolució conservadora com les *Consideracions d'un apolític*, i que encarnarà després la consciència democràtica del seu país quan, exiliat als Estats Units, llançarà les seues «Crides als alemanys» per denunciar els crims del nacionalsocialisme. D'altres hi han vist la transfiguració literària del diàleg que Thomas Mann havia entaulat amb el seu germà, Heinrich, ideològicament molt a prop de Settembrini. Més recentment, aquest conflicte novel·lesc, situat per l'autor al cor dels Alps suïssos, en vigílies de la Primera Guerra Mundial, s'ha evocat com la prefiguració d'una altra cèlebre disputa filosòfica, aquesta vegada del tot real, que tindrà lloc a Davos, el 1929, entre el darrer

representant de l'*Aufklärung* alemanya, el neokantià Ernst Cassirer, i Martin Heidegger, el jove autor de *L'èsser i el temps*, herald d'una nova forma d'ontologia política que degué conduir-lo, alguns anys més tard, a adherir-se al règim nazi.<sup>10</sup>

La paràbola de la *intelligentsia* europea d'entreguerres es desenvolupa entre aquests dos pols filosòfics i polítics evidentment oposats però no sempre sense interferències. Alguns crítics fins i tot han formulat la hipòtesi segons la qual el retrat del nihilista Naphta li hauria estat inspirat a Thomas Mann pel jove György Lukács, l'autor de *L'ànima i les formes*, atret des de la fi de la guerra pel comunisme, fins a esdevenir, el 1919, comissari del poble d'Educació en l'efímera república soviètica hongaresa dirigida per Béla Kun.<sup>11</sup> En tant que romàntic, Naphta és una mena de Janus de dos rostres, l'un conservador i fins i tot reaccionari, l'altre revolucionari. Aquesta figura metafòrica ens serveix per recordar-nos que molts intel·lectuals –sovint jueus i antifeixistes– destinats a jugar un paper no negligible en la renovació de la filosofia política de la postguerra, foren deixebles de Heidegger. Pensem solament en Hannah Arendt, o encara en els marxistes Marcuse i Günther Anders. El fet és que, durant els anys trenta, Naphta havia de triar: el seu rebuig a la *Zivilisation* podia arrecerar-se tant en les mitologies teutòniques cultivades pel nacionalsocialisme, com en una crítica radical del rostre de la modernitat encarnat pel feixisme.<sup>12</sup>

Si l'intel·lectual «compromès», l'humanista revoltat dibuixat per Benda –«en situació», segons la definició que en donarà Sartre alguns anys més tard– és, doncs,

lluny d'ocupar tot el terreny durant la primera meitat del segle, coneixerà, però, una volada considerable durant els anys trenta. El gran tombant que marca el compromís polític dels intel·lectuals no és 1917, la revolució d'Octubre, sinó 1933, l'arribada de Hitler al poder a Alemanya. Aquest compromís coincideix sovint, és ben cert, amb la seua entrada en el camp magnètic del comunisme, que, tanmateix, no constitueix el punt de partida sinó solament el resultat de la seua radicalització. El 1917, John Reed, per a qui els soviets russos anaven a «capgirar el món», constitueix una excepció. El 1934, per contra, Heinrich Mann és lluny d'estar aïllat quan publica *Der Haß*. Louis Aragon, el futur cantor de Stalin i poeta oficial del comunisme francès, havia definit la Revolució d'Octubre com una simple crisi ministerial. Ningú no podia reaccionar amb la mateixa lleugeresa davant el nazisme. A partir de 1933, el compromís antifeixista dels intel·lectuals serà massiu. Conduirà molts dels qui havien restat indiferents o no havien amagat el seu escepticisme davant els obrers insurrectes de Torí, de Berlín i de Budapest el 1919, a aproximar-se a la Unió Soviètica, vista com un bastió contra l'ascens de la pesta nazi a Europa.

Aquesta mobilització antifeixista serà marcada, entre 1935 i 1937, per la celebració de dos congressos internacionals en defensa de la cultura, el primer a París, el segon a València, en l'Espanya republicana, en els quals van participar nombroses personalitats de les més significatives de la cultura de l'època: d'André Malraux a André Gide, d'Albert Einstein a Heinrich Mann, de Bertolt Brecht a Ernst Bloch, de

John Dos Passos a Theodor Dreiser, de Robert Musil a György Lukács, de Rafael Alberti a José Bergamín.<sup>13</sup> Trobarà el seu apogeu durant la Guerra Civil espanyola, on la defensa de la República sembla identificar-se amb la de la cultura europea. Nombrosos són els escriptors que s'allisten en les brigades internacionals o acudeixen a Espanya per sostenir-hi la República, de George Orwell a Ernest Hemingway, d'André Malraux a Arthur Koestler, de W. H. Auden a Stephen Spender, de Benjamin Péret a Octavio Paz. L'aliança entre la *intelligentsia* antifeixista i el comunisme es mantindrà durant molt de temps, sacsejada pel pacte germanosoviètic de 1939, després represa el 1941 i segellada per la resistència. El 1945, la cultura europea s'ha situat, en bona part, sota l'horitzó de l'antifeixisme.

Hi ha molts elements en l'origen d'aquest tombant polític dels intel·lectuals.<sup>14</sup> D'entrada, l'arribada de Hitler al poder a Alemanya –seguida un any més tard pel colp d'estat feixista-clerical de Dolfuss a Àustria, després pel *pronunciamento* de Franco a Espanya– es va viure com un veritable traumatisme. Si el feixisme italià restava com un fenomen nacional, aïllat, mal conegut i mal entès, al qual havia pogut adherir-se un sector important de la cultura italiana, de D'Annunzio a Gentile, i fins i tot de l'avantguarda (els futuristes), l'adveniment del nacionalsocialisme a Alemanya donava sobradament al feixisme una dimensió europea, en fer-lo aparèixer com una terrible amenaça no solament per al moviment obrer sinó, en general, per a la democràcia i la cultura a escala del continent. Aquesta amenaça no es limitava a l'esfera política, ja que semblava posar en

qüestió la civilització mateixa. Bastava amb escoltar les declaracions dels caps nazis per comprendre que l'herència de la Il·lustració estava en perill: Goebbels havia anunciat que «l'any 1789 serà esborrat de la història».<sup>15</sup> L'antifeixisme s'identificava així amb la lluita per la pau, en un continent on les ferides de la Primera Guerra Mundial encara estaven obertes i on els equilibris polítics semblaven cada volta més precaris. L'agressió italiana a Etiòpia, la remilitarització de Renània, la guerra d'Espanya, la guerra sinojaponesa, després Munic i finalment una nova guerra: aquesta escalada suscitava a Europa una inquietud creixent que tingué ressò en l'art i en la cultura. *Last but not least*, el feixisme havia fet dels intel·lectuals un dels seus blancs privilegiats, com ho testimoniaven els milers d'escriptors, periodistes, científics, universitaris i artistes obligats a emigrar. La cultura antifeixista fou així, en gran part, una cultura d'exili. La seua unitat estava cimentada per una multitud de pàries errant d'un país a un altre, d'un continent a un altre, com els ambaixadors d'una Europa humanista amenaçada d'anorreament. L'antifeixisme s'expressava així gràcies a una plèiade de revistes en llengua alemanya publicades a París, Londres, Praga, Zurich, Amsterdam, Moscou i Nova York per exiliats d'Europa central, jueus en la majoria dels casos. Tots aquests intel·lectuals, ha escrit Peter Gay, van contribuir a donar a l'esperit de Weimar «la seua veritable llar: l'exili».<sup>16</sup>

Molts crítics han subratllat els límits d'aquest compromís antifeixista, sovint tan generós com cec. No tan sols els intel·lectuals «orgànics» i els companys de viatge dels partits comunistes refusaven de veure

els aspectes tirànics de l'estalinisme. *Retour de l'URSS* d'André Gide, *Homage to Catalonia* de George Orwell, *S'il est minuit dans le siècle* de Victor Serge i *Darkness at Noon* d'Arthur Koestler, publicats tots entre 1936 i 1940, en són excepcions, que van passar desapercebudes en el moment de la seua aparició o que van ser ràpidament oblidades –com el llibre de Gide– després d'un ressò efímer. El to general de l'antifeixisme pel que fa al règim soviètic era més aviat d'una certa complaença, si no d'una admiració acrítica. Al congrés parisenc de 1935, Magdeline Paz i Henri Poulaille tingueren moltes dificultats per llegir una crida a favor de l'escriptor llibertari Victor Serge, deportat a Sibèria.<sup>17</sup> Davant la URSS, l'actitud dominant no és la de Gide o Orwell, sinó la dels socialistes fabians Sidney i Beatrice Webb, dos intel·lectuals pregonament aliens al comunisme per tradició, cultura i temperament que, tanmateix, publiquen una obra titulada *Soviet Communism: a New Civilization* (1935), o també la de l'escriptor alemany Lion Feuchtwanger, que assisteix als processos de Moscou i els aprova amb entusiasme en *Moskau 1937*. Però no calia convertir-se forçosament al culte de Stalin, després de 1933, per defensar la URSS. L'antifeixisme no es reduïa a una simple variant del comunisme soviètic. En *Le passé d'une illusion*, al contrari, François Furet el presenta com el producte del «gran tombant del Komintern de 1935», amb el qual, gràcies a una hàbil mixtificació, el totalitarisme rus s'hauria disfressat d'herald de la democràcia: «La idea totalment negativa de l'«antifeixisme» –ens explica Furet– va suplir la impossibilitat d'expressar en positiu

allò que podia unir les democràcies liberals al comunisme estalinista. Alhora, era bastant vaga per permetre a Stalin d'esclafar la democràcia pertot on les seues armes hi havien arribat, i bastant precisa per condemnar com a blasfema qualsevol comparació entre el seu règim i el de Hitler». <sup>18</sup>

Aquesta tesi simplifica la realitat històrica almenys per dues raons: esborra totes les tendències no estalinistes i fins i tot antiestalinistes que actuaven al si de la cultura antifeixista i, sobretot, sembla ignorar el fet que, a Europa occidental, no es podia combatre el feixisme prescindint o oposant-se a l'aportació dels comunistes i de la Unió Soviètica. «La URSS era un element indispensable de qualsevol aliança que esperés d'abatre Hitler», <sup>19</sup> ha escrit Eric Hobsbawm, a qui la tesi de Furet li sembla «estranyament irreal», per no dir lleugera, en la seua subestimació de l'amenaça feixista. Ignorar aquests fets sols pot conduir a derives perilloses, com recentment ha subratllat una figura límpida de l'antifeixisme liberal, Norberto Bobbio: «Al cap d'aquests darrers anys de revisionisme històric, arribe a constatar amb amargor que el rebuig de l'antifeixisme en nom de l'anticomunisme ha conduït sovint a una altra forma d'equidistància que em sembla abominable: la del feixisme i l'antifeixisme». <sup>20</sup>

El tombant del Komintern, el 1935, no determina sinó que s'adapta a un gir que ja s'ha encetat, tant en el moviment obrer com en el món intel·lectual des de 1933. A França, la primera crida per a la unitat d'acció contra el feixisme té lloc pocs dies després dels avalots del 6 de febrer de 1934. És signada per surrealistes (André Bréton, René Crevel i Paul Éluard) i per escriptors

atrets pel comunisme com Jean-Richard Bloch o André Malraux. Uns dies més tard, una crida anàloga llançada pel filòsof Alain i els etnòlegs Paul Rivet i Paul Langevin, obtindrà en uns mesos milers de signatures. Prendrà forma així un Comitè de vigilància dels intel·lectuals antifeixistes (CVIA). <sup>21</sup> En resum, lluny de constituir-ne un subproducte, l'antifeixisme dels intel·lectuals precedeix la política de front popular del partit comunista i de la SFIO.

L'aliança entre una part de la cultura europea i el comunisme és producte del feixisme. La incapacitat o la manca de voluntat de veure el veritable rostre de l'estalinisme són més accentuades a mesura que l'amenaça del feixisme és més gran, immediata, terrible. Rars són, a Europa, els antifeixistes disposats a denunciar els crims de Stalin, a comprendre que si els comunistes són un aliat indispensable en la lluita contra el feixisme, la seua política no ha de ser sempre abonada; que el mateix combat antifeixista corre el risc de ser desqualificat si se silencien el despotisme soviètic, els processos, les execucions sumàries, les deportacions, els camps de concentració (per no dir res de la col·lectivització forçada, ignorada en aquella època fins i tot per la literatura anticomunista més aferrissada). Hi ha l'orientació seguida pels surrealistes, que, el 1936, denuncien els processos de Moscou com «una abjecta posada en escena policíaca», i pel cercle intel·lectual agrupat a Nova York al voltant de *Partisan Review* —sobre el qual Trotski exerceix una gran influència—, que dóna suport a una comissió d'investigació, presidida per John Dewey, per tractar de desemmascarar aquests processos-farsa. <sup>22</sup> Podrien afegir-s'hi els noms

dels intel·lectuals comunistes que trenquen amb l'estalinisme a Europa, de Paul Nizan a Manes Sperber, d'Arthur Koestler a Willy Münzenberg. Arran de la seua intervenció en el congrés de 1935 per la llibertat de la cultura, l'antifeixista italià Gaetano Salvemini, llavors exiliat als Estats Units, expressà de manera molt explícita les seues reserves pel que fa a l'estalinisme, i suscità així, com ja ho havia fet Breton abans d'ell, la reprovació d'una àmplia part del públic: «No tindria dret de protestar contra la Gestapo i l'Ovra feixista –afirma– si tractés d'oblidar que existeix una policia política soviètica. A Alemanya hi ha camps de concentració, a Itàlia hi ha illes transformades en llocs de detenció, i a la Rússia soviètica hi ha Sibèria».<sup>23</sup>

D'altra banda, la teoria del totalitarisme (que rebutja la Rússia de Stalin i l'Alemanya hitleriana com dues formes de nou absolutisme), les primeres formulacions de la qual foren elaborades per alguns assagistes excomunistes, com Franz Borkenau, o liberal-conservadors, com Eric Voegelin i Waldemar Gurian, després per Friedrich Hayek i d'altres, fou percebuda molt més com el signe d'una retirada dels intel·lectuals cap a una actitud de passivitat escèptica i de pessimisme impotent, que no com un exemple de compromís més eficaç i lúcida. Els teòrics del totalitarisme van copsat certament la naturalesa despòtica del règim de Stalin, però la conclusió lògica implícita en la seua tesi (la impossibilitat d'una aliança amb la URSS) va esdevenir, a partir de 1941, completament irreal. Ells mateixos, començant per Raymond Aron, refusaran de traure una tal conclusió. Aquesta dialèctica infernal entre feixisme i estalinisme –feta d'in-

teracció i no pas fundada, com voldria Ernst Nolte, en una relació «genètica» de filiació—<sup>24</sup> explica, en bona part, sense justificar-lo, el silenci dels intel·lectuals respecte a la dictadura soviètica. D'entrada, l'amenaça del feixisme, després l'immens prestigi i la legitimitat històrica adquirits per la URSS durant la Segona Guerra Mundial, conduïren una part considerable de la cultura occidental a ignorar, a menys-tenir, a disculpar, fins i tot a legitimar les derives autoritàries i criminals del règim soviètic. Però això no autoritza una lectura retrospectiva i de fons ahistòric de la fascinació exercida en l'època per l'estalinisme sobre la *intelligentsia* antifeixista. Furet, per exemple, oposa les virtuts benèfiques d'un liberalisme històricament innocent i políticament clarivident, veritable antítesi dels totalitarismes, a l'antifeixisme dels intel·lectuals. Ara bé, una de les condicions fonamentals de la radicalització política i de l'adhesió al comunisme, en un context de depressió econòmica i d'ascens del feixisme, rau precisament en la profunda crisi de les institucions liberals, esgotades, somogudes per la Primera Guerra Mundial, minades pels embats nacionalistes i, el més importat, profundament incapaces d'oposar-se al feixisme. Si el feixisme s'havia deslliurat per l'esfondrament de l'antic ordre liberal, ¿com identificar-se amb aquest darrer per a combatre la seua monstruosa progenitura? Si el feixisme va enterrar la democràcia liberal, ho va fer atacant d'entrada l'esquerra, el moviment obrer, després els jueus i d'altres «elements antinacionals», no pas posant en qüestió les elits tradicionals que havien establert el seu poder en el marc de les institucions liberals. ¿Pot oblidar-se

l'adhesió al feixisme de tots els puntals del liberalisme italià: la monarquia, la burgesia i fins i tot una part no negligible de la cultura (Vilfredo Pareto i Giovanni Gentile, sense oblidar, fins el 1925, Benedetto Croce)? Pot oblidar-se l'elogi a Mussolini per Winston Churchill? ¿Pot oblidar-se l'acarnissament amb què, entre 1930 i 1933, les elits prussianes es van desembarassar del seu liberalisme de façana i desmantellaren la democràcia de Weimar preparant l'adveniment de Hitler? En aquest context, a Europa occidental, la URSS apareixia molt més apta per a barrar el pas al feixisme que no les forces tradicionals d'un liberalisme deliquescents.<sup>25</sup> Es pot retraure als intel·lectuals que mantingueren el mite de la URSS d'haver-se mentit ells mateixos i d'haver contribuït a enganyar el moviment antifeixista, del qual haurien pogut esdevenir la consciència crítica en lloc de fer-se els propagandistes d'un règim despòtic, però es pot tenir la certesa que cap mobilització de masses contra l'amenaça nazi no hauria vist la llum sota la direcció dels vells polítics liberals. La lluita contra el feixisme tenia necessitat d'una esperança, d'un missatge emancipador i universal que semblava oferir el país de la revolució de 1917. Si una dictadura totalitària com la de Stalin va poder encarnar aquests valors als ulls de milions de treballadors –ací està la tragèdia del comunisme al segle XX– és precisament perquè els seus orígens i la seua naturalesa eren profundament diferents dels del feixisme. Heus ací allò que l'antitotalitarisme liberal sembla pregonament incapaç de comprendre.

Més complex a desxifrar, per contra, és el silenci dels intel·lectuals antifeixistes da-

vant un altre trencament del segle XX, el d'Auschwitz. Ara bé, el genocidi dels jueus d'Europa –un extermini que es volia total, sense excepcions– no era previsible. Els historiadors més aviat s'inclinen a pensar, en la seua majoria, que Hitler no actuava segons un pla acuradament establert i que el seu antisemitisme radical només pogué transformar-se en projecte genocida en les terribles condicions de la guerra de l'Est, que fou una guerra de conquesta i d'aniquilació. Resta el fet que, des de 1933, una gran amenaça pesava sobre els jueus, tot i que no se'n podia copsar encara el desenllaç catastròfic. L'emigració de vora quatre-cents mil jueus d'Europa central, entre l'arribada de Hitler al poder i l'esclat de la guerra, revelava de manera incontestable la gravetat d'aquesta amenaça. Ara bé, al llarg dels anys trenta, l'antisemitisme mai no va ser percebut per la cultura antifeixista com un dels elements constitutius, fins i tot com el «punt fix» del sistema nazi, sinó més aviat com el simple corollari propagandístic d'un règim que havia designat els seus enemics entre la democràcia, el liberalisme, el marxisme i el moviment obrer, l'esclafament del qual havia estat, d'altra banda, una de les primeres mesures, si no la condició mateixa de la seua existència. Pocs intel·lectuals posseïen la clarividència de Gershon Scholem, qui, tres mesos després de l'arribada de Hitler al poder, escrivia des de Palestina al seu amic Walter Benjamin, exiliat a França, una carta en què definia l'adveniment del nazisme com «una catàstrofe d'abast històric mundial», que li permetia per primera vegada de comprendre l'expulsió dels jueus d'Espanya el 1492: «Les proporcions de la desfeta dels movi-



ments socialista i comunista s'imposen als nostres ulls d'una manera sinistra i inquietant—escrivia—, però la desfeta del judaisme alemany certament pot comparar-s'hi.»<sup>26</sup> En una altra carta a Benjamin, el febrer de 1940, Scholem formulava la pregunta crucial: «què serà d'Europa després de l'eliminació dels jueus?»<sup>27</sup>

A l'endemà de la guerra, el genocidi jueu apareix com una de les seues pàgines tràgiques, entre moltes d'altres, i no ocupa més que un lloc marginal en la cultura i en el debat intel·lectual. L'actitud dominant és la del silenci. Auschwitz no és ni l'*affaire* Dreyfus ni la Guerra Civil espanyola, ni tampoc la de Vietnam, esdeveniments davant els quals els intel·lectuals s'han sentit interpel·lats i han reaccionat assumint les seues «responsabilitats». Les *Réflexions sur la question juive*, publicades per Sartre el 1946, són un exemple revelador d'aquesta «ceguesa dels intel·lectuals» davant Auschwitz. Sartre assenyalava els jueus com les víctimes oblidades de la guerra, però mai no situa el genocidi al centre de la seua reflexió. Després de l'alliberament dels camps d'extermini nazis, la «questió jueva» restarà als seus ulls l'antisemitisme francès de l'*affaire* Dreyfus i de la III República. Aquest cèlebre assaig, on les cambres de gas a penes són esmentades, de manera totalment marginal, podria interpretar-se com el testimoni més significatiu de la ceguesa de la cultura europea davant una de les tragèdies més grans del segle. Però l'exemple de Sartre és lluny de ser un fet aïllat. L'amarga constatació —de vegades acompanyada d'un sentiment de culpabilitat confessat obertament— de no haver mesurat la dimensió i l'abast del genocidi

jueu, travessa els escrits autobiogràfics de nombrosos intel·lectuals com Raymond Aron, exiliat a Londres, o Vittorio Foa, un dels dirigents del Partit d'Acció a Itàlia.<sup>28</sup>

Aquesta ceguesa certament tenia causes profundes, que depenien tant del context general de la guerra —a despit de les seues especificitats, el sofriment jueu participava d'una massacre gegantesca que no havia estalviat quasi cap nació, i la seua visibilitat estava disminuïda en un continent en ruïnes— com d'una incomprensió més antiga de la naturalesa de l'antisemitisme nazi. Aquest darrer era considerat com un residu obscurantista i medieval, no com una doctrina moderna, racionalitzada a Alemanya amb l'ajuda de juristes, etnòlegs, biòlegs i metges. Era, segons un estereotip que es remuntava a la cultura socialista del segle XIX, «el socialisme dels imbècils», és a dir, una simple arma de propaganda. Un genocidi industrial i burocràtic completament irracional, tant des d'un punt de vista militar com econòmic, era una novetat absoluta, la possibilitat de la qual no entrava en les categories de la cultura antifeixista.<sup>29</sup>

Aquesta només destaca, dels règims de Mussolini i Hitler, el seu caràcter «regressiu» i purament negatiu: l'antiliberalisme, l'anticomunisme, l'antiindividualisme, l'antiparlamentarisme, l'antiracionalisme. El feixisme és reduït així exclusivament al seu aspecte reaccionari. Són rars els qui copsaven les arrels dels moviments feixistes en la societat industrial, en la mobilització de masses, en el culte a la tècnica, és a dir, els qui reconeixien el feixisme com una variant reaccionària de la modernitat. Res més desconcertant, en el pla ideològic, que els moviments feixistes, una nebulosa en la qual

cohabitaven conservadorisme i eugenisme, futurisme i neoclassicisme, romanticisme regressiu i totalitarisme tecnocràtic: altrament dit, un magma eclèctic on es troba Georges Valois i Alfred Rosenberg, Filippo T. Marinetti i Arno Brecker, Julius Evola i Albert Speer, Oswald Spengler i Ernst Jünger, Giovanni Gentile i Carl Schmitt. Aquesta barreja de sensibilitats contradictòries amagava la naturalesa dels feixismes com a règims «revolucionaris», el rebuig de la modernitat liberal i democràtica dels quals no tenia com a objectiu el retorn a un passat acomplert, sinó la instauració d'un ordre nou, jeràrquic, autoritari, desigualitari, nacionalista, fins i tot racial però no passatista: el misticisme feixista és biològitzat, el seu culte a la tècnica estetitzat, el seu menyspreu de la democràcia fundat en la mobilització de masses, el seu rebuig de l'individualisme proclamat en nom d'una «comunitat del poble» quallada per la guerra.

Ara bé, era impossible de copsar la modernitat dels feixismes basant-se en una filosofia de la història que postulava l'evolució de la humanitat cap al triomf ineluctable de la Raó. Una característica important de l'antifeixisme que contribueix a explicar tant la seua complaença respecte a l'estalinisme com la seua ceguesa davant el genocidi jueu, rau en la defensa acarnissada de la idea de Progrés, una de les grans categories heretades de la cultura europea del segle XIX. «Els homes i dones de la Resistència –ha escrit James D. Wilkinson en *The Intellectual Resistance in Europe*– s'assemblen als seus avantpassats espirituals del segle XVIII, els filòsofs.»<sup>30</sup> La plèiade de revistes que sorgeixen o es renoven el 1945 –*Esprit*, *Les Temps Modernes*, *Critique* a

França, *Der Ruf* i *Der Anfang* a Alemanya, *Il Ponte*, *Belfagor* i *Nuovo Politecnico* a Itàlia– es reclamen explícitament d'aquest racionalisme humanista encarnat per Lessing, Voltaire i Cattaneo. El retorn a la llibertat i a la democràcia és viscut com un nou triomf de la Il·lustració, de la Raó i del dret que fa aperèixer el feixisme com un parèntesi de la història, una regressió efímera, una recaiguda anacrònica i absurda en una barbàrie ancestral, una temptativa fracassada d'aturar la marxa de la humanitat vers la pau i el progrés. En aquest clima de confiança en el futur, en què la història sembla reinstal·lada finalment sobre els seus rails naturals, ningú no es preocupa dels escapats dels camps d'extermini nazis. Ningú no te ganes d'escoltar els seus relats i Primo Levi trobarà tota mena de dificultats per a publicar *Se questo è un uomo*, rebutjat el 1947 per Einaudi, l'editorial antifeixista més prestigiosa d'Itàlia. La Unió Soviètica, per contra, obté els beneficis del tribut que ha pagat per vèncer el III Reich. La lluita pel progrés s'identifica amb el combat per la defensa de la pàtria del socialisme. És l'època en què el filòsof Alexandre Kojève creu percebre en Stalin, com abans Hegel ho havia percebut en Napoleó a Jena, l'esperit universal, l'home de la fi de la història.<sup>31</sup>

Per a Theodor Adorno, en canvi, el nacionalsocialisme era una refutació de la filosofia de la història de Hegel. El 1944 creia haver trobat al seu torn l'esperit universal (*Weltgeist*), no a cavall, ni sota la forma d'un carro de combat soviètic, sinó en les V 2 hitlerianes, aquestes bombes-robot que, amb el feixisme, «uneixen a la perfecció tècnica de més embranzida una total ceguesa».<sup>32</sup> La postura filosòfica

d'Adorno és la de l'Escola de Frankfurt, que agrupa un dels corrents més significatius de l'exili antifeixista alemany. Jueus extraterritorials i «sense lligams», els seus animadors participen en el moviment antifeixista tot restant als marges, conscients que, a despit de la seua desfeta, el nazisme ha canviat ja el rostre del segle i la imatge de l'home. El sentiment d'una aniquilació definitiva, la del món jueu d'Europa central, travessa el conjunt de la *intelligentsia* judeoalemanya a l'exili. Auschwitz se'ls apareix com un trencament de la història, com «una ruptura quasi total –escriurà Hannah Arendt en *Els orígens del totalitarisme*– en el flux ininterromput de la història occidental tal com l'havia coneguda l'home durant més de dos mil·lennis».<sup>33</sup>

Per als intel·lectuals de l'Escola de Frankfurt, el reconeixement d'Auschwitz com a ruptura de la civilització és indissociable d'un qüestionament radical de la idea de progrés. Si el nazisme va assajar d'esborrar l'herència humanista de la Il·lustració, ha de ser comprès també, dialècticament, com un producte de la civilització occidental mateixa, amb la seua racionalitat tècnica i instrumental lliure des de llavors de qualsevol mira emancipadora, i reduït a un projecte de dominació. Des d'aquesta perspectiva, Auschwitz no pot aprehendre's ni com a «regressió» ni com a parèntesi, sinó més aviat com un producte autèntic d'Occident, com l'emergència de la seua cara destructora. En un text de 1944 integrat en *La dialèctica de la Il·lustració*, Horkheimer i Adorno perceben Auschwitz com el símbol d'una «autodestrucció de la raó».<sup>34</sup> Exiliat als Estats Units, Günther Anders serà un dels primers, amb Albert

Camus i Georges Bataille a França, a considerar Hiroshima com l'esdeveniment fundacional d'una era nova en què la humanitat està irrevocablement capacitada per a autodestruir-se.<sup>35</sup> Lluny de celebrar un nou triomf de la Il·lustració, aquestes figures aïllades no poden pensar la guerra com una epopeia victoriosa del Progrés. Davant l'espectacle d'una civilització que ha transformat la tècnica moderna en un «fetitxe de la decadència» (Benjamin), l'únic sentiment possible és la vergonya, una «una vergonya prometeica» (Anders) a la mesura de l'abast del desastre.

Si es vol fer un balanç crític del compromís antifeixista dels intel·lectuals durant els anys trenta i quaranta, és sens dubte aquest corrent pregonament pessimista, del tot marginal a la cultura europea en la qual introdueix una dissonància dialèctica, melancòlica i desesperada, el que avui em sembla el més interessant i lúcida. Ara bé, la profunditat de la visió d'aquests intel·lectuals els menava també a l'aïllament, el preu del qual va ser una invisibilitat i una impotència política quasi totals, cosa que no podia més que accentuar la seua desesperança. Aquesta lucidesa, afavorida per l'exili, suposava una reculada, un distanciament crític que no estava sempre a l'abast dels qui, a Europa, estaven compromesos en la lluita. Ací, on el combat antifeixista s'identificava amb l'esperança d'un nou món, l'estat d'ànim dels intel·lectuals era diferent. En aquest combat, no han estat ni els més nombrosos ni els més generosos. Els maquis –cal recordar-ho?– eren proletaris, no pas escriptors. Entre aquests, alguns van triar la col·laboració, d'altres van optar per diferents formes, més o

menys confortables, d'«adaptació»,<sup>36</sup> però la seua participació en la Resistència no fou negligible. Són ells els qui van afaïçonar la cultura de la Resistència, els qui van escriure en la seua premsa, els qui li van donar color i estil. Durant un moment, van encarnar veritablement, als ulls del món, els valors universals de la justícia i de la raó dels quals havia parlat Benda quinze anys abans. És per això que la memòria dels qui van triar de combatre contra el feixisme, amb les seues plomes i sovint amb les armes, ha de ser preservada. En una època –la nostra– en què els intel·lectuals que pretenen defensar valors universals es redueixen sovint a la caricatura mediàtica dels seus antecessors, ens resten exemples per a meditar. És també gràcies al poeta espanyol Federico García Lorca, al cronista del gueto de Varsovia Emmanuel Ringelblum, a l'historiador francès Marc Bloch, al crític lite-

rari italià Leone Ginzburg, als escriptors alemanys Carl von Ossietzky i Erich Mühsam, tots afusellats, morts en combat, en la presó o en un camp de concentració, que l'aire que respirem avui és més lliure, o en tot cas menys enverinat, que el de l'Europa que els va fer desaparèixer. Si no considerem la democràcia, seguint Hans Kelsen, com una simple norma de procediment sinó com una conquesta *històrica*, n'hem de concloure que és impossible ser demòcrata, en aquesta fi del segle XX, sense ser alhora antifeixista. Una democràcia «no antifeixista» seria ben fràgil, un luxe que l'Europa continental, que ha conegut bé Hitler, Mussolini i Franco, no pot permetre's.<sup>37</sup> Heus ací una lliçó que la història de la Resistència intel·lectual, clarament i definitivament, hauria d'haver-nos ensenyat.

*Traducció de Pau Viciano*

1. Cf. R. DE FELICE, *Rosso e nero*, Baldini & Castoldi, Torí, 1995.

2. En la seua editorial del 22 de juliol de 1991, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* escrivia que «no hi ha antifeixisme que no siga culpable» i anunciava els anys noranta com una nova era d'«anti-antifeixisme» (cf. Wolfgang SCHNEIDER, «Deutschland erwacht», *Konkret*, 1991, núm. 10, pp. 30-34). Cf. també Antonia GRÜNBERG, *Antifaschismus. Ein deutsches Mythos*, Rowohlt, Hamburg, 1993.

3. A. KRIEGLER, «Sur l'antifascisme», *Commentaire*, 1990, núm. 50.

4. Thierry WOLTON, *Le grand recrutement*, Grasset, París, 1993, obra que almenys té el mèrit d'haver provocat la resposta de Pierre VIDAL-NAQUET, *Le trait empoisonné. Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, La Découverte, París, 1993.

5. F. FURET, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Laffont/Calmann-Lévy, París, 1995.

6. G. ORWELL, *Collected Essays*, vol. 4, Penguin Books, Londres, 1986, p. 409.

7. W. BENJAMIN, «L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique», *Essais 1935-1940*, Denoel-Gonthier, París, 1983, p. 126.

8. J. BENDA, *La trahison des clercs*, Grasset, París, 1975.
9. Cf. Alistair HAMILTON, *L'illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme 1919-1945*, Gallimard, París, 1973.
10. Cf. Rüdiger SAFRANSKI, *Martin Heidegger*, Grasset, París, 1996, pp. 197-202.
11. Aquesta hipòtesi centra tota la segona part de l'obra de Judith MARCUS, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1987. Sobre les múltiples cares del romanticisme, cf. Michel LÖWY, Robert SAYRE, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, París, 1992.
12. Cf. Jeffrey HERF, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Nova York, 1984.
13. Sobre el congrés parisenc de 1935, cf. Michel WINOCK, *Le siècle des intellectuels*, Seuil, París, 1997, cap. 27, i Herbert R. LOTTMAN, *La Rive gauche. Du Front populaire à la guerre froide*, Seuil, París, 1981, II, cap. 6; sobre el congrés de València, cf. Andrés TRAPIELLO, *Las armas y las letras. Literatura y guerra civil (1936-1939)*, Planeta, Barcelona, 1994, cap. 10, i sobretot Manuel AZNAR, *II Congreso internacional de escritores para la defensa de la cultura*, València, 1987, vol. II.
14. Cf. Eric J. HOBBSAWM, «Gli intellettuali e l'antifascismo», *Storia del marxismo*, vol. 3, t. II, Einaudi, Torí, 1981, pp. 441-490.
15. Citat en Karl D. BRACHER, *La dictature allemande. Naissance, structure et conséquences du national-socialisme*, Privat, Tolosa de Llenguadoc, 1986, p. 31.
16. P. GAY, *Le suicide d'une république. Weimar 1918-1933*, Calmann-Lévy, 1993, p. 180.
17. H. R. LOTTMAN, *La Rive gauche, op. cit.*, pp. 178-184.
18. F. FURET, *Le passé d'une illusion, op. cit.* p. 193.
19. E. HOBBSAWM, «Histoire et illusion», *Le Débat*, 1996, núm. 89, p. 130.
20. N. BOBBIO, *De Senectute*, Einaudi, Torí, 1996, pp. 8-9.
21. Cf. Pascal ORY, Jean-François SIRINELLI, *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, Armand Colin, París, 1986, pp. 98-99; H. R. LOTTMAN, *La Rive gauche, op. cit.*, especialment el cap. 5 de la segona part, pp. 148-158.
22. Cf. Alan WALD, *The New Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, The University of North Carolina Press, Cahpell Hill & Londres, 1987, sobretot el cap. 5, pp. 128-162.
23. Citat en Marcello FLORES, *L'immagine dell'URSS. L'Occidente e la Russia di Stalin (1927-1956)*, Il Saggiatore, Milà, 1990, p. 214.
24. E. NOLTE, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein, Prophyläen, Frankfurt/Berlín, 1987.
25. Els liberals que van combatre contra el feixisme, com el moviment italià de Giustizia e Libertà, triaren de col·laborar amb els comunistes. Vegeu, en aquest sentit, el testimoniatge i la reflexió de Norberto Bobbio, que en va ser un dels animadors (*Dal fascismo alla democrazia*, Baldini & Castoldi, Torí, 1997).
26. Carta datada el 13 d'abril de 1993, en G. SCHOLEM, W. BENJAMIN, *Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.
27. G. SCHOLEM, Walter Benjamin. *Histoire d'une amitié*, Calmann-Lévy, París, 1981, p. 247.
28. R. ARON, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Juillard-Presses Pocket, París, 1983, p. 242; V. FOA, *Il cavallo e la torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Torí, 1991, pp. 69-70. Vegeu sobre aquest tema E. TRAVERSO, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Éditions du Cerf, París, 1997, cap. I.
29. Cf. Dan DINER, «Antifaschistische Weltanschauung. Ein Nachruf», *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin Verlag, Berlín, 1995, p. 91.
30. J. D. WILKINSON, *The Intellectual Resistance in Europe*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, p. 276.
31. Citat en Lutz NIETHAMMER, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Hamburg, 1989, p. 77.
32. Th. ADORNO, *Minima moralia. Reflexions sur la vie mutilée*, Payot, París, 1991, p. 53.
33. H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Fayard, París, 1982, p. 11.
34. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialectique de la raison*, Gallimard, París, 1974, p. 15.
35. G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, C. H. Beck, Munic, 1985. Vegeu també A. CAMUS, «8 août 1945», *Actuelles. Écrits politiques*, Folio-Gallimard, París, 1997, pp. 67-69. Sobre les reflexions de Bataille després d'Hiroshima, cf. Michel SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Gallimard, París, 1992, pp. 437-442.
36. Ph. BURRIN, *La France à l'heure allemande 1940-1944*, Seuil, París, 1995, que analitza les formes d'«adaptació» dels intel·lectuals francesos a l'ocupació alemanya (cap. XXI, pp. 321-345).
37. Segons Marco Revelli, «el paradigma antifeixista és, en certa manera, el paradigma democràtic historitzat, contextualitzat, adaptat a l'època dels totalitarismes i de les dictadures de massa» (G. DE LUNA, M. REVELLI, *Fascismo, antifascismo*, La Nuova Italia, Florència, 1995, p. 30).

# Temps i relat

*Enric Sòria*

Una manera prou habitual de concebre el temps és la de comparar-lo de forma explícita o implícita amb l'espai: fer-ne de la durada extensió. És una comparança fèrtil. Ens deixa dir que el passat és una estranya contrada o que hi ha èpoques remotes o pròximes, exòtiques o familiars, com de fet és el cas. Els càlculs temporals, com els espacials, amiden *distàncies*.

D'igual manera que ens resulta més fàcil de reconèixer com a pròxims, per exemple, el to i l'ambient d'una novel·la espanyola de postguerra que el d'una tragèdia grega o un relat de *Les mil i una nits*, ens *aclimatem* amb més facilitat a un treball o una novel·la històrics referents al segle XIX que no a la Mesopotàmia antiga, llevat que ja ens hàgem familiaritzat amb aquella remota civilització gràcies a la freqüentació d'obres que ens en parlen. Més lluny o més a prop, la llibresca és una forma vicària de viatjar i, en qüestió de temps, les formes vicàries en són les úniques fins ara disponibles.

La comparança espacial permet entendre per què s'equivoquen els qui atribueixen l'èxit de la narrativa històrica –quan no la despatxen com a mera evasió intranscendent– únicament al fet que, en ella, el passat pot ser llegit com a metàfora del present, com si el lector només poguera inte-

ressar-se, o ser commogut, per allò que li parla, de manera més o menys esbiaixada, d'ell mateix. És un punt de vista excessivament estret i empobridor (i, potser per això, ha gaudit entre nosaltres d'una immescuda voga). Els éssers humans no som tan solipsistes. El contrari és molt més cert. Llegim novel·les (i biografies, i llibres d'història, etc.) per compartir altres vides, altres experiències del món. Mentre podem accedir-hi, mentre ens semblen interessants, no ens importa gaire que siguin vides molt distintes de la nostra. Molt sovint ho preferim i tot. El fet que puguen ser *apropiades* justament perquè són *altres* n'és un dels principals valors. Com és obvi, abans d'atresorar-los, els coneixements que hem d'adquirir ens són *aliens*.

Una concepció ausades burda, immobiliària i aïlladora de la natura humana ha tendit a condemnar com a *escapistes* molts dels interessos motivats per la nostra insadollable curiositat. Amb tot, crec que és evident que l'impuls de conèixer altres vides i mons no prové, en si, d'una mancança, sinó d'un escriure. No és (o no és solament) per fugir d'una realitat insatisfactòria que l'home es posa en moviment. Si la raresa és l'estímul de la curiositat, aquesta, tant o més que la necessitat, és el motor de l'apre-

nentatge. Els homes no són illes, ni les cultures són compartiments estancs. Al contrari, l'enteniment dels humans és tan dinàmic com les seues cames.

Hi ha un exotisme del temps com n'hi ha un de l'espai. L'exòtic, en tots dos casos, es relaciona amb l'extraordinari, i el familiar amb el comú. Hi ha un extraordinari regulat, com les festes, amb el conjunt d'actes especials que les acompanyen. N'hi ha un altre d'imprevist, atzarós, desconegut o sorprenent: és l'estrany. Com és sabut, la relació amb l'estrany és ambivalent. *Hoste* i *hostil* provenen de la mateixa arrel (com també *host*, exèrcit). L'estrany excita la curiositat i provoca el temor. Segons els casos, cal rebre'l amb hospitalitat o cal combatre'l. L'estrany, en major o menor grau, és amenaçador quan se'ns acosta, i és apetible quan ens hi acostem. La recerca de l'estrany, com la defensa contra ell, és una constant típicament humana. Molts estudiosos dubten que els homes de Neanderthal posseïren un llenguatge articulat i, en canvi, sabem que ja atresoraven closques de moluscos de formes rares, portades d'indrets llunyans. Des de llavors, l'apropiació de l'estrany constitueix *tresors*.

L'exòtic és una de les formes més atractives de l'estrany. Forma part del pol destacat, memorable i enriquidor de l'existència humana. El viatger que torna d'un lloc exòtic atrau l'atenció si sap dir-nos què ha vist; llavors, un dels nostres ha estat testimoni de l'existència d'un lloc *meravellós*: un lloc on és comú l'extraordinari.

En general, la gent llegeix novel·la històrica per la mateixa raó que viatja, si pot, de vacances a l'Índia: per traslladar-se, de fet o amb la imaginació, a un altre lloc,

perquè en sent curiositat. Ningú no se'n va a l'Índia per trobar-s'hi com a casa (per això, ja estem bé a casa) ans per sorprendre's de la diversitat; i també per conèixer-la, per entrar-hi en relació o, almenys, ser-ne testimoni. Això és cert fins al punt que la relació amb l'exòtic enriqueix a qui l'ha mantinguda. I l'enriqueix perquè augmenta el seu bagatge de rareses dignes de contar-se –de remotes i vistoses closques de molusc– i, també, en últim extrem, el seu repertori d'experiències memorables, de coneixements adquirits, de possibilitats. Contemplant un lloc on l'extraordinari és comú, el viatger, com l'home que domina més d'una llengua, ha crescut el seu món d'una manera que en podríem dir exponencial. Hi ha introduït la diversitat dels punts de vista i ha multiplicat els termes de comparació. En realitat, ha fet possible l'acte de comparar, en un sentit i en una escala que l'home que no ha viscut aquesta experiència –la normalitat de l'extraordinari, la intimitat de l'altre–, l'home que viu en un sol món, no pot ni imaginar. Quan el viatger torna a casa, el seu testimoni esdevé interessant, al seu torn, per a qui l'escolta en la mesura que l'interés d'allò que ha presenciat es conserva en el relat i que aquest sap transmetre els coneixements i, sobretot, les noves perspectives que el narrador ha adquirit. Afortunadament per als bons narradors i per al seu públic, aquesta pot ser una mesura molt alta.

Dit siga de passada, la possibilitat efectiva d'acostar-se als llocs remots ha fet del llibre de viatges una forma habitual de donar testimoniatge escrit de l'exòtic geogràfic. L'exòtic temporal no disposa d'aquesta possibilitat. La història es conta per mitjà

d'*històries*. Ara bé, per produir-se, la narrativa històrica necessita la consciència prèvia (que pot ser perfectament il·lusòria, mítica) que hi ha hagut un passat valuós i estrany, digne de ser contat i atés. Un passat que podria excitar la curiositat i de vegades també l'orgull del públic. En aquest sentit, la *Iliada* i l'*Eneida* són narracions històriques exemplars. Així mateix, el romanticisme, que accentua la mitificació de l'antiguitat clàssica alhora que inaugura la de l'edat mitjana, mentre se sap completament allunyat dels dos períodes, reuneix unes condicions excepcionals perquè s'hi produeixi l'eclosió de la novel·la històrica tal com la coneixem. I en la seua constitució i triomf, la recerca de la curiositat davant l'estrany ha ultrapassat de molt la de l'orgull davant les velles *gestes dels avantpassats*. La gran narrativa històrica europea ha freqüentat Egipte, Roma o Cartago, les catedrals franques i els palaus xinesos; ha disposat d'autors especialitzats, de Walter Scott a Marguerite Yourcenar passant per Mika Waltari o Baumgarten, i d'una nòmina impressionant de contribuents més esporàdics, entre els quals Kleist, Stendhal, Hugo, Manzoni, Flaubert, Tolstoi, Döblin, Thomas Mann, Borges, Gore Vidal, Umberto Eco o darrerament Delibes, i ha obert un ventall molt ampli i bigarrat d'intencions i d'estils, però, passat el primer arravatament romàntic, el que no ha estat de cap manera és un gènere patriòtic, ni tan sols un de particularment èpic, contra el que a l'inici es podia esperar, i no ho ha estat perquè l'excitant estranyesa dels fets, ambients i personatges que aquestes històries ens contaven, en comptes d'estimular les efusives complicitats de la identificació patriòtera, més aviat les anul·laven.

D'altra banda, això podria explicar les dificultats que es perceben en l'aclimatació del gènere a casa nostra i la peculiar ambigüïtat amb què s'hi sosté. El nacionalisme nostrat ha concebut, més encara, ha sentit la pròpia història com una continuïtat col·lectiva (i, tret de poques i delicioses excepcions, com *Paraules d'Opton el vell*, d'Avel·lí Artís, no s'ha interessat gaire per la història dels altres: en això, demostra ser una ideologia molt greument mancada de curiositat. Només ara comença a haver-hi indicis fermes de narrativa històrica no pàtria en català; siga sobre la França il·lustrada o l'Egipte faraònic). Els nacionalistes s'identifiquen amb els catalans del passat en la mesura que els creuen essencialment idèntics, com a poble, a ells mateixos. Ells, per dir-ho així, es banyen sempre en el mateix riu nacional. Llavors, representar catalans, ni que fóra del segle XI, com a estranys curiosos, i no com a membres immediatament recognoscibles del propi grup, atemptaria contra un pilar bàsic de la seua manera d'entendre la nació.

Potser per això, la narrativa històrica catalana ha tendit a buscar períodes mal connotats per la ideologia patriòtica dominant; èpoques definides per la invasió dels estranys i l'estranyament dels propis (*decadència* i *castellanització* se'n diu) o bé ha tirat al dret i ha triat personatges marcadament marginals, *alienats* (moriscos, jueus, bandolers, etc.) per construir els seus relats. I això, fins i tot durant la primera febrada d'afirmació del nacionalisme romàntic, quan els relats històrics, més que per satisfer curiositats lletrades o acréixer mons interiors, servien per accomplir funcions propagandístiques: de *L'orfeneta de Menàr-*



guens a *El coronel d'Anjou*, passant per *El encubierto de Valencia* del liberal don Vicent Boix. Refredades aquestes agitations, la narrativa històrica tindrà un passar més aviat neulit entre nosaltres. I, en tot moment, el gros de la producció més creïble continuarà freqüentant, de manera quasi sistemàtica, els períodes *estranyats* dels segles XVI al XVIII en comptes, per exemple, de les glorioses aventures medievals. Podem dir *Un lloc entre els morts*, als anys 60, i *Crim de Germania* o *Ducat d'ombres* durant la Transició. Fent-ho així, els narradors obeïen, al mateix temps, una coerció ideològica (si se'ls deixa, els catalans són sempre *uns*) i una llei del gènere (qui desperta la curiositat és *l'altre*). D'altra banda, la sentida necessitat d'assumir penitencialment els períodes inadequats o els fracassos de la pròpia història dota l'exploració d'aquestes contrades mig estranyes d'un atractiu afegit, de tipus més aviat expiatori, o morbós. El component expiatori, davant un passat que es considera mancat o *impropi*, no s'hauria de desdenyar en aquest cas. Curiosament, quan en la nostra narrativa algú gosa tocar l'edat mitjana –*Cercamon*– ho fa per relatar-nos en un somni desfet. Cert que el mite d'un passat impropi i la deixuplina del seu constant record implica el prec –fet a quina divinitat?– d'un futur *apropiat*, la realització final del somni. El plany històric actual, així, com un sacrifici i un conjur. En aquest punt també podrien estar canviant darrerament les coses, perquè la coerció ideològica que provoca aquestes contorsions literàries va minvant.

Siga com vulga, convindria que la nostra problemàtica manera de passar comptes

amb el passat (i el futur) no entorpiria la comprensió d'un dels grans gèneres narratius europeus que, almenys en les seues obres mestres –i, de fet, en totes les que atenyen alguna qualitat– ha explorat uns altres territoris, molt més vastos, amb uns altres motius. Podem estar segurs que, quan la prosa de Waltari es passejava per l'Egipte o la Palestina antics, no ho feia impel·lida per la complexa sedimentació nacional de Finlàndia. I no és (solament) per les mancances històriques de Bèlgica o de França que Yourcenar s'endinsà en la memòria de l'emperador Adrià o Stendhal en les sinuositats barroques de la cartoixa de Parma.

Si, com déiem, la curiositat és l'aventurera atracció que sentim davant l'estrany com a interessant, es tracta d'un impuls potent que n'ha de combatre un altre també potent: la por, que és el refús que sentim davant l'estrany com a perillós. Com és fàcil d'entendre, la curiositat és dinàmica i expansiva, mentre que la por és paralizzadora i aïlladora. Elias Canetti pensava que la por era el sentiment (o la pulsio, que tant fa) humà originari i principal. És fals. L'ésser humà no és una criatura acovardida fins en aquest extrem. Altrament, ja ens hauríem extingit fa mil·lennis, si és que amb un sentiment originari així haguérem tingut mai l'oportunitat d'arribar a ser. Més correcte seria dir que la sensació primària de l'ésser humà (i probablement no sols d'ell) és la inquietud. Provocada aquesta, no ja els humans, fins i tot les amebes tenen dos moviments possibles, el de fugir i el d'agafar. Sens dubte, una bona part dels nostres moviments s'encabiria en aquest esquema, *des de i cap a*.

De fet, la curiositat i la por es contraposen a dins nostre amb notable avantatge per a la primera. Ens movem per terra, mar i aire amb gran desimboltura perquè la nostra curiositat ha estat sempre molt més poderosa que la nostra por. I és també per això que hem arribat a saber alguna cosa del món –el pròxim i el llunyà– i de nosaltres mateixos. El fet que siguem uns animals dotats d'una notable capacitat d'aprenentatge està íntimament relacionat amb la nostra quasi inexhaurible curiositat i disposició a l'empatia (és a dir, l'aptitud per posar-se en el lloc d'un altre, siga per preveure'n les reaccions, *acompanyar-lo en els sentiments* o compartir-ne les experiències; es tracta en tots els casos d'adoptar, ni que siga momentàniament, els punts de vista aliens), i tot plegat també ho està amb l'extraordinària temeritat humana.

És absurd pensar que en les nostres recerques i exploracions (i la lectura és també això, com la ciència o els jocs infantils) busquem només informació útil sobre els nostres voltants. L'ésser humà és molt més deficiós que això. El que sovint busquem és tot el contrari: distracció, sorpresa, raresa, novetat, repte i, de vegades, fins i tot risc. No solament col·leccionem rares coses de molusc, també busquem emocions desacostumades. Sembla com si extraordinari i habitual hagueren de guardar en la nostra vida alguna mena de proporció. Vivim l'excés d'extraordinari com un caos que ens desconcerta i ens perd; vivim l'excés d'habitual com una rutina que ens ofega i ofusca.

Com tots sabem, els humans som unes criatures tan peculiars que, molt sovint, per gaudir de la vida, hem de sentir emocions

que ens facen córrer riscos. Els riscos es relacionen estretament amb els *jocs*, fins i tot en la paremiologia. Correm riscos quan *posem en joc* les coses que ens importen, des de jugar-nos la vida, a jugar-nos la pèrdua del que estimem o el guany del que volem. Molts jocs no són més que una artificiosa manera de fer-nos la vida més perillosa –almenys aparentment, en forma representada, ritual o teatral–, estranya i fascinant del que ja és. Qualsevol història fantàstica i sorprenent, una aventura medieval, un viatge a Saturn, a Ítaca o al fons de la ment, pot formar part, sens dubte, d'aquesta mena imaginativa, cultural, d'excitació.

Certes sorpreses, com certes emocions, poden ser veritablement perilloses per a la vida. Les nostres pors ja s'encarreguen d'impedir, per regla general, que ens hi exposem més del compte. Per contra, una manca absoluta de sorpreses, com la manca absoluta de moviment, seria literalment invivable. Només la mort pot ser-ne un símil adequat. Una de les funcions més evidents de la civilització, al costat de la de subministrar-nos coneixements o comoditats, és la de subministrar-nos emocions sense greu perill físic. La literatura combina diverses d'eixes funcions alhora. Veritablement, instrueix i adelita: combat l'ensopiment, satisfà la nostra curiositat i sorprén la nostra imaginació; ens proporciona plaer i informació, potser saviesa, i ens permet viatjar per territoris, temps i vides aliens a nosaltres; amplia la nostra comprensió del que ens era estrany i fa més ric i complex el nostre món. La literatura, vista així, és un mitjà bastant econòmic i molt eficaç d'augmentar en totes direccions la nostra experiència del món.

Encara que el temor, quan domina, no sembla tenir res d'atractiu, sinó al contrari, en l'atracció sí que hi ha un component de temor, i un d'important. La cosa més fascinadora de la curiositat és que l'estimula la mateixa por que ha aconseguit de vèncer. Hi ha un plaer a sentir por i vèncer-la, a deixar-se endur per aquest sentiment exaltat de domini del propi temor que s'uneix a la satisfacció sentida per qui salva un obstacle que li entrebancava la llibertat de moviments. Superada, però no eliminada, la por esdevé excitació. Intensifica la vivència de qui la venç i sap domar-la. Així, *Sapere aude* fou la consigna més atraient, i més encertada, que Kant pogué imaginar mai. Sentim que les coses vertaderament valuoses no ens exigeixen solament esforç; ens exigeixen sobretot *audàcia*. Ens sembla que hem de gosar cercar-les per merèixer-les i que aquesta recerca és una aventura. Potser per això, l'exòtic com a exòtic, i no el familiar com a tal, ha estat sempre l'inspirador de les nostres fascinacions, i de les nostres descobertes, més profundes.

En tot cas, del que no hi ha dubte és que les rareses ens atrauen tant com els tresors (de fet, són els tresors), les endevinalles, les proves i els misteris. En el fons, i generalitzant de manera potser massa arriscada, es podria dir que el que més ens atrau ha de ser, justament, allò que més temem: ha de ser l'altre. Però la relació entre l'altre i nosaltres és tan bàsica, tan constitutiva de tot procés de coneixement (i, en conseqüència, també de *reconeixement*) i al mateix temps acobla l'exòtic i el familiar, l'atractiu i el temible, d'una manera tan paradoxal, que ens duria massa lluny només de perfilar-la. Comptat i debatut, ja

ens hem foraviat massa en aquest paper divagatori. Valga, doncs, només com a mostra de la seua complexitat aquella afirmació de Simone Weil, segons la qual per a un ésser humà, el més temible és deixar de ser reconegut com a tal pels seus congèneres. En efecte, tota separació mesurable és relativa, i la mida de la distància n'és l'índex de la relativitat. En canvi, aquesta separació de què ens parla Weil és absoluta. No hi ha cap distància que pugui ser salvada ni cap relació que s'hi pugui establir. Qui mira un altre ésser humà com una cosa no en pot sentir aquella barreja d'atracció i temor que els éssers humans ens inspirem mútuament (aquella barreja que, ben sovint, podem denominar *respecte*). Llavors, l'altre, aquest ésser humà mirat com una cosa, farà ben fet de sentir-se tan indefens com un mort.

Amb la humanitat de l'altre home, el que ací es nega, precisament, és la paradoxa compartida de la condició humana: una mena de conjunt ple d'elements distints, en què cadascun d'aquests elements, tot i la seua diversitat, reflecteix el conjunt sencer. Els humans intuïm que la humanitat és *una en la multiplicitat*, potser perquè, en el fons de la república interior de cada home, sabem que l'estranyesa ens és comuna, que el més íntimament propi és justament allò que compartim amb tots, i que, al capdavant, *a ningú desconeixem més que a nosaltres mateixos*, aquesta incògnita que només la comprensió dels altres ens pot ajudar a plantejar (i, en aquest sentit més profund, en què el més estrany resulta ser el més pròxim, sí que podria ser cert que tot relat, i tota literatura, fóra un mitjà d'explorar-nos a nosaltres mateixos per espills). Aques-

ta intuïció i aquest saber és justament el que la reducció de l'altre home a cosa fa per anihilar. L'alienació radical de l'home i la letal indiferència que provoca no és un extrem teòric, ans dissortadament real, observat i *patit*. Es dona bastant sovint en situacions de guerra, com Simone Weil comprovà amb repugnància a Espanya (i a la guerra de Troia, gràcies a l'acurada narració de la *Iliada*) i mig Europa ho pogué constatar després a gran escala. La reducció dels éssers humans (inclosos els seus cadàvers) a meres coses té en l'Holocaust un exemple especialment revelador. Alguns testimonis, com Primo Levi, han posat aquest fet en el centre de la seua descripció de l'extermini. Però la reducció de l'ésser humà a cosa, la seua deshumanització, que és també, o sobretot, una *desalterització* –ja que algú es nega a mirar l'altre com a tal, com a *proïsme* i com a estrany, hoste o hostil, essencialment igual i distint de qui el mira– és un acte que s'ha esdevingut i pot esdevenir-se en qualsevol moment. La descripció, tan precisa i punyent, de Simone Weil és anterior a la *Shoah*.

Aquest punt d'estranyament i indiferència absoluts representa el pol oposat del nostre tema i l'il·lumina en negatiu. Tota vertadera relació humana, en canvi, està emmarcada per una altra polaritat, la de l'atracció i el recel, més o menys forts. Mentre els humans es temen i s'atrauen, mentre es respecten, l'anihiladora indiferència absoluta no hi cap. Com diu Simone Weil, en el nostre camí, no ens apartarem mai igual d'un fanal que ens trobem al davant que d'una altra persona.

El bon lector de narrativa històrica, com el de llibres de viatges, no vol que li *parlen*

d'ell mateix; vol reconèixer-se a ell mateix en la humanitat dels altres. *Vol continuar mirant els éssers humans del passat com a sers humans*, sense reduir-los ni a cosa ni a pretext. Perquè vol saber d'ells, conserva la memòria de la seua diversa i comuna humanitat i l'honora. N'està vinculat. Al capdavant, l'exercici de la història no és més que l'aplicació als territoris del passat de la vella i certa màxima que res humà pot ser-nos alié. Aquesta vinculació, per damunt del temps i contra ell, basada en coses tan distintes com la *pueril* atracció per l'exòtic i el profund reconeixement de la compartida humanitat de tots *nosaltres*, els que ara vivim, els que visqueren i els que viuran, enllaça una comunitat, *la* comunitat. I és per això que, sense pretendre-ho, en voler que un llibre ens parle d'altres homes *perquè eren altres*, acabem aprenent alguna cosa de nosaltres mateixos. No perquè el passat s'empre com a espill del present, sinó perquè passat i present esdevenen aspectes imbricats d'una mateixa realitat humana de fons, que els (i ens) engloba i transcendeix, i dona sentit a la nostra voluntat de saber.

La diferència entre espai i temps, i és una diferència crucial, és que podem aventurar-nos per l'espai en totes les direccions, mentre que el nostre periple temporal és únic. La fletxa del temps marca una sola direcció per a cada un de nosaltres. En l'espai, viatjar és tan natural com moure's, si no és que són sinònims. En canvi, no podem eixir del nostre temps si no és amb la memòria o la imaginació (i per això recorrem a la literatura). El passat no és solament una contrada estranya. Ens és, en el fons, inaccessible. Si anem a un altre país, podem tornar amb un simple grapat de

fotos i records o també podem observar-ne els costums, aprendre'n l'idioma, tractar-ne la gent, compartir-ne esperances i problemes, arrelar-nos-hi, viure-hi (convertir en familiar l'estrany i l'alié en propi). En canvi, per molt que llegim llibres sobre l'Egipte antic, n'aprenuem la llengua i en visitem els monuments conservats, mai podrem viure un sol dia a l'Egipte antic. Aquest misteri no ens serà desvelat.

En això, espai i temps són antitètics. L'espai se'ns obri i el temps ens tanca. Podem canviar de lloc a voluntat, però no de moment. El nostre temps ens empenya en ell. La paradoxa més sorprenent d'això és que podem arribar a entendre les èpoques passades —els seus supòsits, prejudicis, tendències i processos, fins i tot allò que no podien copsar els que hi vivien— molt millor que la nostra, justament perquè el seu misteri vital ens és negat, perquè sempre seran exòtiques per a nosaltres. Podem veure-hi el conjunt perquè la nostra mirada sempre n'està allunyada. D'igual manera, el present es resisteix a ser comprés

perquè el vivim. En la mesura que en formem part no podem examinar-lo. D'altra banda, mentre transcorre, el de present és un concepte massa vague i difús per ser copsat de cap manera. Només per al futur tindrà algun significat com a passat. Potser els homes del futur voldran saber-nos. Segurament ho voldran. Perquè voldran *saber*. I això ens i els inclou. La nostra vinculació amb el futur, la nostra curiositat per la gent distinta que esperem que hi viurà, és encara molt més desesperada que amb el passat. Ací cap mirada, ni la més allunyada, ens és possible. Només la imaginació pot actuar. I ho fa. També ací la literatura dóna caixers perquè aquest impossible anhel de comunicació amb *tota* la humanitat (inclosa la que ja no hi és i la que encara no és) pugui discórrer.

Amb tot, aquest futur que no podem concebre ens és tan extraordinari com ho serà llavors, segurament, el seu passat. Eixa atracció potser compartida és un vincle que cau fora de la longitud del temps i, per això, aquest no l'erosiona.

# Davant l'Holocaust.

## Memòria, història, metàfora

*Saul Friedländer*

«Per a tots nosaltres –escriu Eric Hobsbawm– hi ha una mena de dimensió desconeguda entre la història i la memòria, entre el passat com a document públic i per tant obert a un estudi relativament desapassionat, i el passat com a part d'un mateix, el passat de la pròpia vida [...]. La grandària d'aquesta dimensió pot variar, com també ho pot fer la foscor i la boira que la caracteritza. Però sempre, sempre, hi ha una terra de ningú que és, per als historiadors o per a qualsevol que s'hi interesse, la part més àrdua de la història».<sup>1</sup>

La dificultat que comporta entendre esdeveniments del passat recent esdevé realment enorme quan intentem reconstruir i interpretar els moments més terribles del segle, en concret l'Holocaust. Aquesta catàstrofe no tan sols es va gravar en la memòria d'aquells que la visqueren, sinó que la seua presència en l'esperit i en la imaginació de la societat contemporània, en lloc de minvar, sembla que augmente amb el pas del temps. Al llarg dels darrers dotze mesos, per exemple, a França s'ha celebrat el judici a Maurice Papon sobre la deportació dels jueus de Bordeus, a Suïssa s'ha iniciat el debat sobre l'apropiació indeguda de l'or de les víctimes jueves –polèmica que s'estén a altres països–, el Papa Joan Pau II

ha fet una declaració sobre l'antisemitisme cristià, i el debat obert sobre si cal aixecar a Berlín un monument dedicat a les víctimes de l'Holocaust ha assolit un nou nivell d'intensitat.

He escollit aquesta paradoxa sobre la recuperació de la memòria com a punt de partida. Després, analitzaré l'impacte potencial que tal esdeveniment provoca en la tasca dels historiadors a més dels dilemes i reptes que el fet hi promou; per acabar, en les meues conclusions tornaré al postulat inicial, emmarcat en un context més ampli, en concret, en la transformació de l'Holocaust en una nova i fonamental metàfora de la imaginació contemporània.

### L'HOLOCAUST: RECUPERACIÓ DE LA MEMÒRIA

Les dues dècades posteriors a la guerra es poden caracteritzar com un període de silenci virtual respecte a l'Holocaust, tal vegada interromput per la difusió de records alternatius, escrupolosament mítics: hi havia un consens per a reprimir i oblidar. La generació dels adults contemporanis al nazisme encara dominava l'escena pública. Fins i tot els supervivents, en el context de

les seues relacions amb la societat on vivien, participaren en l'encobriment del passat i en l'elaboració d'aquest consens. Ningú no estava interessat en escoltar-los (ni tan sols a Israel) i, en qualsevol cas, el que desitjaven per damunt de tot era la reintegració social, tornar a la normalitat.

Cap a mitjan dels anys seixanta, una primera onada de debats va sacsejar aquestes «mesures de protecció». La generació nascuda durant o cap a la fi de la guerra volia que el tema sortís a la llum; les revoltes dels estudiants de la darrera part de la dècada i les seues seqüeles posaren en qüestió molts aspectes de la cultura contemporània i airejaren les mentides i l'obscuriment del període nazi. L'agitació més gran va tenir lloc a Alemanya, però també cal recordar el famós eslògan dels estudiants francesos «tots som jueus alemanys» susceptible de ser interpretat de diverses maneres; al mateix temps, en *La tristesa i la pietat* de Marcel Ophuls, França és testimoni de la primera clivella simbòlica en la construcció del seu discurs mític sobre els anys de guerra. Malgrat això, aquest retorn al passat va ser ràpidament neutralitzat per abstraccions teòriques i per una extrema politització.

Una segona onada de debats a finals dels setanta i principis dels vuitanta ajudaren a fer emergir una nova subjectivitat i debilitaren el suport d'algunes de les construccions teòriques de la dècada anterior. Es va produir una proliferació de literatura autobiogràfica, d'innovadores pel·lícules documentades de forma exhaustiva, així com la recerca de la vida quotidiana sota el nazisme. Tot plegat va crear una nova i més directa confrontació amb les diverses face-

tes de l'època nazi, per bé que algunes de les primeres representacions postmodernes d'aquella època no mancaven d'una fascinació perversa cap a aquest passat. Fou, però, un esdeveniment dels mitjans de comunicació, la programació a la cadena NBC de la sèrie «Holocaust» durant els anys 1978 i 1979, emmarcada ja en el nou context, el que va accelerar per tot Occident l'augment de l'interès per saber sobre l'extermini dels jueus, interès encara vacil·lant però que s'expandia ràpidament.

Finalment, després dels intensos debats polítics i historiogràfics a l'Alemanya dels vuitanta, i com una seqüela indirecta de la caiguda del comunisme i més tard de la reunificació, aquesta memòria es va expandir més durant els anys noranta, sembla que en particular entre la tercera generació de postguerra, és a dir: els néts dels que visqueren d'adults l'època nazi.

La durada de les fases varia segons els distints contextos nacionals: el període d'amnèsia pot haver estat particularment llarg i el passatge cap a una consciència més vasta molt abrupte, com per exemple a Suïssa o, també, a França. L'onada actual de recuperació de la memòria nacional de la política antisemita de Vichy va trobar la màxima expressió fa aproximadament deu anys en diversos nivells: primer jurídic, després polític i, finalment, institucional, així com també va estar present a l'àmbit intel·lectual i artístic. Fa tres dècades el destí dels jueus francesos no era més que un aspecte perifèric en la representació de l'època de Vichy i de l'ocupació alemanya; avui aquest destí és el cor del debat sobre aquells anys a França. I pel que fa a l'inesperat aldarull sobre el paper de Suïssa du-

rant la guerra, de sobte s'ha produït una intensa controvèrsia pública sobre l'explotació i l'explotació material i econòmica de les víctimes jueves, i no només per part de Suïssa, sinó que cada vegada sembla més evident que per part de tot Occident. Per tot arreu es retroba la memòria i això fa que sorgesquen preguntes tant pel que fa a qüestions generals com a aspectes específics.

No cal insistir ací en el gran impacte de tot això en els mitjans de comunicació i en la no menys estesa explotació política de l'Holocaust. Ambdós fenòmens han estat sovint objecte de debat: recordem que no eren a l'origen de l'expansió de la memòria; senzillament varen contribuir i s'han beneficiat d'una tendència alimentada per factors sociopsicològics més bàsics, com ara un canvi generacional, una creixent demanda de justícia i, finalment, alguns processos ideologicoculturals recents.

Ara, el marc generacional s'imposa. La «generació dels néts» ha agafat la distància suficient respecte dels esdeveniments, en termes tant del mer pas del temps com de la implicació personal, per a ser capaços de enfrontar-se amb el passat i el seu impacte. Així, d'alguna manera, la recent onada de recuperació de la memòria de l'Holocaust, en primer lloc podria ser interpretada com un senyal de la fi d'un període de latència col·lectiva i de gradual esborrament de la repressió també col·lectiva.

Aquesta interpretació podria entendre's, en sentit metafòric, com un «treball subterrani», però possiblement també com un «retorn d'allò reprimat» en relació als diversos i intricats processos psicològicossocials. Com podem veure, tant els conceptes com les qüestions que es plantegen són bas-

tant clars. I ara, ¿estem preparats per a encarar els pitjors aspectes d'aquest passat o bé allò reprimat torna en la forma d'un «renovat rebuig en alguns àmbits [...] i de representacions mercantilitzades, comercials, políticament tendencioses i interessades (quan no pornogràfiques) en uns altres?» –com diu Dominick LaCapra.<sup>2</sup> En unes altres paraules, ¿estem presenciant un esborrament gradual de les defenses, o es podria dir que, al mateix temps, l'augment de la consciència del passat es deu també al reciclatge de les metàfores més poderoses del mal i a la victimització amb finalitats comercials, o a altres formes de retorn del reprimat? –recordem la fascinació que va sorgir per l'estètica nazi als anys setanta.

El procés de «treball subterrani» també pot trobar interrupcions d'una altra mena. Així, durant les darreres dècades les esglésies cristianes han experimentat un canvi d'opinió manifest cap als jueus; la disposició a assumir responsabilitats en l'Holocaust ha trobat recolzaments fermes entre catòlics i protestants. Però, no és la recent declaració del Papa –un signe evident de dubte– tal vegada una forma d'evitar la qüestió fonamental? Pot ser utilitzada la política, o els factors dogmàtics o els burocràtics, per a defugir la responsabilitat històrica? Ara hem de deixar aquesta pregunta sense respondre, però és evident que el procés de difusió del record de l'Holocaust estarà molt influenciat per la posició adoptada a llarg termini per les esglésies oficials. Em referiré ara a un element elusiu però no per això menys decisiu en la construcció d'aquesta memòria: la demanda de justícia.

Hannah Arendt, en una carta del 17 d'agost de 1946, dirigida a Karl Jaspers,



diu: «Els crims nazis, em sembla, excedeixen els límits de la llei; i és precisament això el que constitueix la seua monstrositat. Per a aquests crims, cap càstig és bastant sever. Pot ser siga fonamental penjar Göring, però també és totalment inadequat. És a dir, aquesta culpa, a diferència de qualsevol altra culpa criminal, sobrepassa i tira per terra qualsevol sistema legal. Aquesta és la raó per la qual estan tan confiats els nazis a Nuremberg. Ells ho saben, és clar. I tan inhumana com la seua culpa és la innocència de les seues víctimes. Senzillament, els éssers humans no poden ser més innocents que ells ho eren davant la càmera de gas... Simplement, no som capaços de tractar, ni al nivell humà ni al polític, amb una culpa que està més enllà del crim i amb una innocència que està més enllà del bé i de la virtut».<sup>3</sup>

La carta de Hannah Arendt és un *cri de coeur* que tenia molt de sentit el 1946; jo encara diria més, fins i tot avui, molta gent optaria per una postura així d'absoluta per avaluar els crims nazis. Actualment, els processos judicials ja no són una solució (el judici contra Papon és possiblement l'últim cas en què es jutgen nazis i els crims que s'hi relacionen), però la demanda d'una justícia completa, sense compromisos i quasi metafísica encara és present. És una demanda centrada en la formació de la memòria. A la inversa, per a altres segments de la societat el que s'ha de reconèixer és la diferència entre els diversos graus d'implicació, de responsabilitat i de culpa; vist des d'aquesta perspectiva, la justícia recau precisament en aquestes distincions.

Fins i tot en el seu sentit més literal, la demanda de justícia va introduir una dosi

d'ambigüitat en les nostres narracions d'aquest passat. Des dels procediments portats a terme en acabar la guerra i els judicis de Nuremberg, passant pel d'Ulm, el d'Eichmann i el d'Auschwitz, fins als judicis de Barbie de Papon, els processos judicials més imporants han contribuït de forma inqüestionable al coneixement públic de l'Holocaust, però també han establert uns marcs de memòria ben rígids. No són pocs els historiadors que han afirmat (i molts d'ells han lamentat) que la historiografia de l'Holocaust s'ha encasellat segons els models extrets d'aquests judicis. Tanmateix, hi ha d'altres que, seguint tàcitament l'argument d'Arendt del 1946, consideren que els models dels judicis són ineludibles, que estan lligats de forma intrínseca a la naturalesa dels fets i a la inevitable diferència entre el punt de vista de les víctimes i la percepció alemanya del passat.

Així mateix, la demanda de justícia està alimentant debats altament ambigus (per a tots els implicats) sobre la victimització comparada al si del sistema nazi de terror i d'extermini i al si de diversos sistemes de terror i d'extermini. La controvèrsia al voltant del monument a les víctimes de l'Holocaust que hom pensa construir a Berlín –una controvèrsia que començà fa, almenys, deu anys– no és sinó un aspecte més d'aquesta onada de memòries en competència.

De fet, durant els darrers trenta anys han sorgit debats similars als Estats Units i també en altres parts d'Occident; a Nord-Amèrica, en concret, la creixent demanda per part de minories ètniques i socials que es reconega la seua pròpia «herència històrica», un reconeixement que contaria una

història de sofriment i de triomf, porta a confrontacions, tant obertes com encobertes, sobre la victimització comparativa. En aquest context, l'Holocaust ha esdevingut la tragèdia arquetípica, però també un focus de ressentiment competitiu. En aquest cas, la demanda de justícia es fon amb un debat cada vegada més estrident sobre l'excepcionalitat històrica de l'extermini dels jueus europeus.

Per concloure aquest apartat, mencionaré un conjunt diferent d'elements ideologicoculturals, relacionats amb el que hem exposat, que ben bé poden haver contribuït a la major presa de consciència en les dècades recents d'allò que representa l'Holocaust: la fallida de les ideologies de progrés (accelerada per la caiguda del marxisme) i el qüestionament radical del discurs de la modernitat. Donat que aquests temes abasten un camp immens, espere que les meues observacions seran acceptades com allò que pretenen ser: simples suggeriments d'interpretació.

La fallida de les ideologies de progrés comprèn tant una tendència ideològica *stricto sensu* com el qüestionament radical del discurs de la modernitat. En ambdós casos trobem el rebuig a una visió de la història, la societat i la humanitat que avançà al llarg del segle dinou i l'inici del vint i què, malgrat els atacs soferts, va acabar victoriosa cap a la fi de la segona guerra mundial. En la seua variant liberal, aquesta visió mundial ha esdevingut avui quasi hegemònica. Però el que és vàlid per a la gran majoria de la societat és qüestionat per una influent tendència cultural. És en aquest darrer context quan «Auschwitz» s'ha convertit en un esdeveniment emble-

màtic de la caiguda dels ideals de la Il·lustració. El postmodernisme cultural ha fet dels crims nazis, de l'Holocaust en particular, el compendi del «fracàs de la civilització» i del col·lapse del discurs racionalista. Per aquest motiu, apareix un sentiment molt estès de pèrdua que apunta a la indeterminació dels esdeveniments i a la dificultat d'entendre'ls i de representar-los.

És ben coneguda la referència de Jean-François Lyotard a la indeterminació d'Auschwitz en *Le Différend*: «Suposem que hi ha hagut un terratrèmol que ha destrossat no tan sols vides, edificis i objectes, sinó també aquests instruments que serveixen per a mesurar —directament o indirectament— terratrèmols. La impossibilitat de quantificar-los no limitaria els supervivents, més aviat els inspiraria amb la idea d'una força tel·lúrica fortíssima. El científic podria dir que no té ni idea, però la gent normal experimentaria una emoció complexa, evocada per la representació negativa d'allò que és indeterminat. *Mutatis mutandis*, el silenci que el crim d'Auschwitz imposa sobre els historiadors és un senyal per a la gent normal. Els senyals no són referents [...] són indicadors d'alguna cosa a la qual se li han de posar paraules però sense que s'hi pugui trobar un llenguatge acceptat [...] el silenci que envolta la frase: "Auschwitz era un camp d'extermini" no és un estat d'ànim, és un senyal que alguna cosa es queda per dir, alguna cosa indeterminada».<sup>4</sup>

De fet, la indeterminació definida per Lyotard apareix en dos nivells: la naturalesa de l'esdeveniment en si mateix (una força tel·lúrica fortíssima que no pot ser quantificada) i el discurs de la seua representació

(els científics no tindrien res a dir, però la gent normal i corrent sabria que cal posar paraules a alguna cosa que mai no s'ha expressat abans). Tornaré a aquesta indeterminació en relació amb la tasca dels historiadors. Ara, però, intentaré explicar el problema d'una forma diferent, possiblement més concreta.

Com ja s'ha dit, el declivi del discurs racionalista de la modernitat implica la desaparició tant del concepte de progrés, com d'aquells objectius representats per una visió històrica totalitzadora. En aquesta visió fragmentada del passat i del futur, el record de l'Holocaust, per emblemàtic que pugui ser, esdevé una memòria que manca d'integració en una continuïtat, una memòria que sembla existir per ella mateixa. L'extermini industrial, en cadena, de milions d'éssers humans no encaixa fàcilment en la nostra percepció de l'era moderna i menys encara en una visió d'esdeveniments mancada d'un relat globalitzador.

Aquest aspecte indeterminat del significat de l'Holocaust i les modalitats ambigües de la seua representació poden, de forma ben estranya, reforçar l'onada de recuperació de memòria que vivim. La gran quantitat de textos i gestos commemoratius poden ser ben bé un intent (conscient o no) per compensar aquesta manca evident d'ancoratge i també per equilibrar les ambigüitats de la memòria retrobada. Un dels gestos més forts de compensació, que es projecta retrospectivament als orígens d'aquesta mateixa memòria, és l'esforç actual per identificar exactament qui en va ser víctima; de fet, el record de l'Holocaust per a molts és identificat de forma indeleble amb el record d'algunes víctimes ben

conegudes; però també fomenta un profund desig de recerca i d'identificació de les encara desconegudes, aquelles que tan sols són un nom. Aquesta multitud de cares, de veus i d'històries individuals ens dóna el sentit per retrobar fragments d'una veritat fonamental.

## SOBRE LA MEMÒRIA I LA HISTÒRIA

Ja hem esmentat al començament que quan el passat està profundament ancorat en la nostra consciència, ni la memòria ni la història poden separar-se per complet. La historiografia no depèn de la memòria en aquesta «dimensió desconeguda», però una contínua interacció entre la memòria i la història dóna forma a la nostra comprensió del passat. Per intentar explicar la progressió de la memòria de l'Holocaust, s'han esmentat tres factors principals: canvi generacional, demanda de justícia i un nou panorama intel·lectual i ideològic, el de la postmodernitat. Així, aquests tres factors són fonamentals per esclarir la interacció entre la memòria i la historiografia d'aquest passat.

Sovint s'ha analitzat l'impacte del canvi generacional en la historiografia del nazisme i de l'Holocaust.<sup>5</sup> Els records personals dels historiadors contemporanis al període nazi troben expressió en distintes formes, bé d'èmfasi o d'elusió historiogràfica. Aquest vincle no sempre s'accepta i les discussions i controvèrsies que envolten aquests temes són ben conegudes.<sup>6</sup> El pas del temps i el *canvi* generacional no són menys significatius. L'últim grup d'histo-

riadors, aquell que pertany a la «generació dels néts», probablement representa una nova forma d'historiografia que tot just comença a Alemanya. Sembla que és capaç d'encarar-se, fins al mínim detall, amb els aspectes més extrems de l'extermini en tota la seua envergadura; a partir d'ací, i per primera vegada, aborda també la historiografia de les víctimes (principalment jueves).

El segon aspecte de la interacció entre la memòria de l'Holocaust i la seua historiografia pertany a la dimensió moral d'aquests esdeveniments. A principis dels anys vuitanta, els historiadors alemanys van fixar-se en la sèrie de televisió «Holocaust» i en altres semblants per a criticar les visions en blanc i negre, les anomenades representacions moralístiques del nazisme. En l'«al·legat» de Martin Broszat, per exemple, la representació del nazisme per Hollywood era el punt de partida de la seua postura. En la consegüent «controvèrsia dels historiadors» i en el debat sobre la historització del nacionalsocialisme, el que realment estava en discussió era la dimensió moral de la representació dels esdeveniments i, doncs, els límits de la seua historització.<sup>7</sup> Tanmateix, i fins avui, l'entrellaçament entre la historiografia d'esdeveniments com ara l'Holocaust i l'inevitable ús, en la seua narració i interpretació, de categories morals (implícites o explícites) no ha estat conceptualitzat de manera suficient. És al voltant d'aquestes categories morals compartides que, per necessitat, història i memòria troben els principals punts de convergència. És possible que l'aparent dicotomia entre la necessària historització del nacionalsocialisme i una no menys inevitable presència d'una dimensió moral

quan tractem d'aquella època trobe solució seguint la poderosa fórmula de Jörn Rüsen: «L'al·legat a favor de la historització del nacionalsocialisme hauria de conduir a una crida, que en seria el corol·lari: hem d'aprendre a plànyer-nos històricament».<sup>8</sup>

Finalment, en tant que afecta la historiografia, considerarem l'ambigüitat del significat de l'Holocaust. S'ha fet una indagació històrica per qüestionar la veritable raó de llocs com Chelmo, Belzec, Sobibor, Treblinka, o Majdanek, l'única funció dels quals era exterminar de forma immediata, a diferència d'Auschwitz i d'altres camps, on l'extermini es duia a terme en combinació amb el treball forçós de les víctimes fins a la mort.<sup>9</sup> Tan sols en aquests llocs, aproximadament dos milions de víctimes van ser assassinades durant menys d'un any (entre la primavera del 1942 i la del 1943). ¿Com pot integrar-se el significat d'aquests esdeveniments en la interpretació de la nostra època si ni tan sols va influenciar el curs de la guerra? Tampoc no va influenciar cap dels principals corrents de la història durant la postguerra i, a més, allò fou per a l'historiador un període de temps molt curt, com si diguéssim la bromera de les ones de llarga durada.

Però en general, la historiografia tradicional ha tractat de superar aquesta última indeterminació centrant-se bàsicament en els mecanismes que menaren a la «solució final», i en la logística, la tecnologia i els processos burocràtics que portaren a la seua realització. Per exemple, Raul Hilberg exposa a *The Destruction of the European Jews* que ell s'ha centrat en el «com» més que no en el «perquè» d'aquesta història. Aquesta indagació històrica sobre els

mecanismes de la «solució final» representa la veritable base de la nostra coneixença i, indubtablement, hi resta la nostra tasca primària. Però, és el «perquè» allò que de forma constant desafia la nostra comprensió i resta per sempre com a teló de fons en els esforços per interpretar la història. El «perquè» és el terreny de l'indeterminat.

El desig d'interpretació està sempre present fins i tot en les descripcions més detallades del procés de mort. Així, en el darrer capítol de *Ordinary Men*, Christopher Browning presenta una sèrie d'explicacions, perfilades principalment des d'una perspectiva sociològica, sobre el comportament dels famosos membres del batalló de policia 101. I és precisament en aquest punt on el lector pot quedar poc convençut, encara que les preguntes realitzades no podien haver-se quedat sense fer ni sense respondre.

De vegades fins i tot els detalls més diminuts del «com» fan sorgir la pregunta del «perquè» amb tota la seua intensitat. Qualsevol pas en la pràctica o en els plans dels executors evoca la necessitat d'aquesta pregunta. El mateix passa amb aspectes quasi imperceptibles de les reaccions de les víctimes. Quan els jueus de Riga eren conduïts a les pedreres, abans d'afusellar-los els ordenaven treure's la roba. I allí hi era la primera línia d'aquells condemnats, sense roba. Però, per què es desvestien aquells que anaven darrere i que sabien que anaven a córrer la mateixa sort?

Per una banda, el sentit d'indeterminació, i per una altra el progrés accelerat de les investigacions monogràfiques, tot plegat apunta cap a allò que, almenys en la meua opinió, es manifesta com l'opció més convincent per als historiadors: defugir qual-

sevol tancament conceptual, avançar en la representació de l'Holocaust sobre la base de visions parcials, segons esquemes merament temptatius d'interpretació. Això no significa que a priori siga impossible una interpretació conceptual del conjunt; més aviat significa que amb els coneixements històrics i els conceptes de què disposem actualment no hem estat capaços d'oferir un marc global convincent per a aquesta interpretació. Per exemple, «feixisme» i «totalitarisme» són conceptes útils, però sembla que serien molt més aplicables a diverses categories de fenòmens històrics contemporanis si no s'hi inclou l'extermini nazi, que si es fa.

«Plànyer-nos històricament», com ja s'ha dit, es tradueix principalment en la necessitat d'un major èmfasi no sols en la història de les víctimes dins la historiografia de l'època sinó també en la creació de noves formes de recerca històrica per tal d'evitar, en aquest terreny, el que l'historiador de Berkeley, Thomas Laqueur, ha definit recentment com «més del mateix» de la historiografia de l'Holocaust. Com ell mateix ens assenjala, «la crítica d'aquesta aproximació indica que falla precisament en confrontar per una banda el trencament de la moral personal que aquests esdeveniments impliquen i per una altra el terror subjectiu que inspiren».<sup>10</sup> Per a Laqueur, només la integració del destí individual dins el context de narració històrica ens permetria superar la dicotomia entre la impenetrable abstracció de milions de morts i la tragèdia individual de la vida i la mort durant el temps de l'extermini.

De fet, Laqueur només va remarcar el que és un repte constant: com podem fer

una història de l'Holocaust en la qual no tan sols figure la història de les víctimes com a col·lectivitat, sinó que també s'hi incloga la narració dels esdeveniments segons les percepcions d'aquestes víctimes i la descripció del seu destí individual. Laqueur evoca ací els milers de breus dades biogràfiques i les fotos d'infants deportats de França que va compilar Serge Klarsfeld. Aquests infants no podrien parlar per ells mateixos, però amb el poc que es va poder saber sobre la vida i la deportació d'un nen de vuit anys o d'una nena de tres n'hi va haver prou.

Els testimoniatges de les víctimes poden no esclarir-nos gaire la dinàmica interna de les persecucions i l'extermini nazis, però posa en evidència absoluta el comportament nazi; descriuen els encontres cara a cara dels perpetradors amb les víctimes durant les persecucions, les deportacions i els assassinats. Però sobretot, els testimoniatges de les víctimes són l'única font que tenim per a bastir la història de com visqueren la seua destrucció. Evoquen, amb les seues expressions caòtiques, la intensitat del seu terror, el desesper, la resignació apàtica i la total manca de comprensió del que estava passant.

El fet d'afegir-hi la veu de les víctimes eixampla radicalment l'envergadura de la narració. Cal dir que això s'ha de complementar amb l'esforç dels historiadors per trobar nous conceptes que expressen, per bé que inadecuadament, el trencament de totes les normes i la dimensió del sofriment, que a la historiografia tradicional li és difícil de «pair».

## CONCLUSIONS

Per concloure, tornaré al postulat inicial sobre la recuperació de la memòria de l'Holocaust i abordaré de nou l'impuls que hi ha darrere d'aquest paradoxal fenomen dins d'un context històric el més ampli possible.

A principis del segle XIX, Hegel presentava, en la seua *Fenomenologia de l'esperit*, la dialèctica entre amo i esclau per a il·lustrar la formació de la consciència d'un mateix i de l'altre. La relació que existeix entre l'amo i l'esclau és d'absoluta dominació, però es reconeix que per a formar la consciència de l'amo, l'esclau és imprescindible. En la idea de Hegel, amb el seu treball l'esclau contribuïa a la producció de la civilització i l'alienació inherent en aquest tipus de situació de desigualtat fonamental comportava realment un potencial per al canvi i l'alliberament. Anem a arriscar-nos i comparem la dialèctica entre amo i esclau i la pseudodialèctica d'executor nazi i víctima. En el darrer cas, les víctimes eren temporalment cadàvers vivents que ignoraven per complet el seu destí. La pseudodialèctica a què em referesc era un joc que els executors jugaven amb les víctimes; els exterminarien tan bon punt la logística i les instal·lacions tècniques estiguessen llestes. El que abans era dominació havia esdevingut anihilació.

Una història de l'evolució de la modernitat que utilitze aquestes metàfores com a il·lustracions paradigmàtiques del seu començament i el seu final hauria de bastar per explicar per què la reflexió sobre l'Holocaust pot mostrar-se com a un mitjà necessari i essencial per entendre la nostra societat. I aquesta necessitat d'entendre ha

d'incrementar la recuperació de la memòria, siga en la forma que siga. Però, pense que les raons més profundes per explicar aquest augment d'atenció les podríem exposar en termes més fonamentals encara.

Sembla, en efecte, que el nazisme en general, el seu cap, les seues organitzacions criminals i policies assassines, i en particular l'extermini total dels jueus, s'han transformat en una representació sincrètica del Mal, en la metàfora central del mal que tenim en la imaginació. Avui, el pitjor estigma que es pot associar a un individu, a un grup o una política és identificar-los amb el nazisme. A la inversa, quan un grup vol desafiar la societat de la forma més cridanera i extrema, llavors escull símbols, eslògans ideològics i rituals nazis. És molt probable que a tot Occident, tret d'algunes excepcions, a cap infant nascut després de 1945 li posaren «Adolf» de nom. Aquesta autocensura és un senyal diminut per ell

mateix, però indica que, per a les generacions de postguerra fins a avui, el nom del líder nazi té encara massa connotacions. I si de debò estem presenciant la formació d'aquesta nova metàfora del mal, la recerca dels seus significats polifacètics podria portar-nos al punt central d'una nova comprensió dels codis morals tàcits en les nostres societats.

Finalment, i retornant al tema central, ¿no podria ser que aquesta constant atenció posada a l'era nazi, a la literalment extrema i inconcebible naturalesa dels seus crims, així com a la indeterminació que els envolta, derive de la presència d'una pregunta inevitable però insoluble, una pregunta que està més enllà del pensament històric o ètic?, una pregunta que no és altra que la següent: quina, a la vista d'aquells crims, és la naturalesa de la naturalesa humana?

*Traducció d'Isabel Albarracín*

1. Eric HOBBSAWM, *The Age of Empire, 1875-1914*, Londres, 1987, p. 3.
2. Dominick LACAPRA, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, 1994, p. 189.
3. Hannah ARENDT, Karl JASPERS, *Correspondence 1926-1969*, Nova York, 1992, p. 54.
4. Jean-François LYOTARD, *Le Différend*, París, 1983, p. 91.
5. Vegeu, en particular, Norbert FREI, «Farewell to the Era of Contemporaries: National Socialism and Its Historical Examination en route into History», *History & Memory*, vol. 9, núms. 1-2, tardor 1997, pp. 59 i ss.
6. Vegeu, especialment, Martin BROZAT i Saul FRIEDLÄNDER, «A Controversy about the Historici-

zation of National Socialism», dins Peter BALDWIN, ed., *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*, Boston, 1990.

7. El comentari més profund sobre aquest debat i les seues implicacions es pot trobar a Jörn RÜSEN, «The Logic of Historicization: Metahistorical Reflections on the Debate between Friedländer and Brozat», a *History & Memory*, vol. 9, núms. 1-2, 1997, pp. 113-144.
8. Jörn RÜSEN, *loc. cit.*, p. 141.
9. Arno MAYER, *Why did the Heavens not Darken? The «Final Solution» in History*, Nova York, 1988.
10. Thomas LAQUEUR, «The Sound of Voices Intoning Names», *London Review of Books*, 5 juny 1997, p. 3.

# Esclavitud i emancipació dels jueus

*Isaiah Berlin*

## I

Fa uns vint anys aparegué en un setmanari un assaig de Sir Lewis Namier.<sup>1</sup> Tractava del problema dels jueus a la nostra època. Si no em falla la memòria, el professor Namier hi feia servir un símil frapant per la seua precisió i eficàcia: comparava l'efecte de la Il·lustració sobre les masses jueves en el darrer segle amb l'acció del sol sobre una glacera. La capa exterior en desapareixia per evaporació; el cor de la glacera romanía compacte i congelat; una gran porció de la massa congelada es fonia i s'escolava en torrents impetuosos que inundaven les valls i arribaven en part als rius i a la mar, mentre que una altra part s'estancava en estanys immòbils. En un i altre cas s'hi operava en el paisatge un canvi singular, de vegades revolucionari. La metàfora no sols tenia força, sinó que era exacta: l'evaporació es va produir, en efecte, malgrat tots els desmentiments; arribat el cas, l'assimilació fou completa. A Anglaterra, per exemple, les branques principals de famílies com els Ricardo, els Disraeli o els Lévy-Dawson s'inscriviren en el marc general de la societat gentil i s'allunyaren dels seus orígens, cosa que s'esdevingué així tant als seus ulls com als dels seus veïns. Aquest fenomen, certament, era condemnat pels qui pensaven que la religió jueva és l'única que està en possessió de la veritat i que, per tant, consideraven una abominació totes les formes de defecció d'aquesta religió, en particular per part dels qui n'havien estat anteriorment fidels. Més encara, jutjaven perverses aquestes defeccions, en la mesura que contribuïen a difondre creences errònies. També era condemnat pels qui creien en la solidaritat interna de les races i les comunitats com a tals, i en consideraven, doncs, l'abandó, pel motiu que fos, com una mena de deslleialtat, com una deserció. Tanmateix, la cosa es va produir sense gaires problemes, i si en les circumstàncies actuals això aparegués com a practicable per a les masses, i no tan sols per a un petit percentatge dels jueus, potser no seria gens fàcil argumentar en contra seua.

---

*Isaiah Berlin (1909-1997), el gran pensador britànic d'origen jueu nascut a Letònia, publicà aquest text sota el títol «Jewish Slavery and Emancipation» dins l'obra a cura de Norman Bentwich Hebrew University Garland. A Silver Jubilee Symposium, Vallentine, Mitchell and Co., Londres, 1952.*

© Copyright by Isaiah Berlin 1951



Cal dir tot seguit que és impossible de respondre, i d'argumentar en contra, quan s'hi tracta de jueus veritablement religiosos, per als quals la conservació del judaïsme com a fe és una obligació absoluta a la qual cal sacrificar-ho tot sense dubtar, fins la vida mateixa, si de cas es planteja una elecció d'aquesta mena. La posició de tots els creients autèntics, des del moment en què per principi no s'obre a cap argument empíric, extret de la història o de l'experiència, ni a cap mena de reivindicació de la felicitat en aquesta terra, pot, doncs, ser una posició inexpugnable. El que ja no és tan evident és que la gent que creu en la preservació i la transmissió dels «valors jueus» (i generalment s'hi tracta menys d'una fe religiosa, en el sentit estricte del terme, que d'una barreja d'actituds, de perspectives culturals, de records i de sentiments d'una raça, d'hàbits personals i de costums socials) tinga la raó de la seua part quan considera evident, sense qüestionar-s'ho gaire, que aquesta forma de vida mereix manifestament de ser preservada, fins i tot al preu increïble, pagat en sang i en llàgrimes, que ha fet de la història dels jueus, al llarg de dos mil anys, un martirologi atroz. Els valors atribuïts a una fe que no es raona tenen caràcter absolut. Però des del moment que hom dilueix aquest absolut per no fer-ne sinó una fidelitat a les formes de vida tradicionals, encara que aquesta fidelitat estiga santificada per la història, pel sofriment i per la fe dels herois i dels màrtirs de totes les generacions, ja no es poden rebutjar sense més les altres opcions possibles, si no és a causa del patiment que origina tota elecció. Siga com siga, i feliçment per als qui no poden plantejar-se sense patiment aquesta mena de problemes morals, la qüestió tendeix, en la pràctica, a esdevenir purament acadèmica. La solució de l'assimilació a gran escala, amb independència del que pogués passar en segles anteriors, no s'ha revelat una alternativa practicable en l'època moderna. Els jueus alemanys que hi van creure i van posar en pràctica aquesta opció amb la convicció més sincera, van sofrir el destí més terrible de tots. L'evaporació, en el sentit que l'entenia el professor Namier, es produí de veritat, però en una proporció mínima. Així, doncs, la qüestió de si l'assimilació total és admissible o no, si contravé o no la dignitat, si és justificable o desitjable, aquesta qüestió, per a bé o per a mal, és irrellevant pel que fa al problema jueu. Com a solució radical—com a solució de problemes que no són sols els d'alguns individus o els d'alguns grups que viuen situacions excepcionals— ha fet fallida. I no hi ha cap raó per a pensar, si parem esment a les lliçons de la història i de la sociologia, que aquesta temptativa pugui mai reeixir.

Però tampoc no hi ha cap «avenir» en la vida del cor de la glacera, d'aquesta massa que roman congelada. Per forts que siguem els lligams d'una religió antiga i rígida, que impregna completament la vida de l'individu i l'organitza en una disciplina única, la desintegració social del vell món, que feia abans possible aquesta vida per a comunitats senceres, ha avançat ja massa a hores d'ara. Els jueus han passat, d'una manera força singular i anòmala, i amb un cert endarreriment, pel procés històric que ha estat propi d'altres nacions europees. Els jueus d'Europa han estat la darrera comunitat a eixir de l'edat mitjana; la darrera a accedir al rang d'Estat a través d'un *Risorgimento* nacional i cultural, el qual *mutatis mutandis* (i n'hi ha menys *mutanda* del que hom pensa generalment) s'assembla al *Risorgimento* d'altres que hi arribaren tardanament, i especialment a la resurrecció política dels

grans pobles que, amb Israel, han entrat en la història com a creadors de la civilització occidental: els pobles de Grècia i d'Itàlia. Una vegada iniciat el procés de transformació, esdevé ineluctable. I així es va esfondrar el vell marc al si del qual havien pogut menar els jueus, fins i tot després de l'expulsió d'Espanya, una vida social i religiosa totalment *sui generis*, a Alemanya, a Itàlia, a la Provença, i més tard als imperis rus, austrohongarès i turc. Fou aquesta, en el seu apogeu, una de les civilitzacions més completes i més potents que hom puga concebre, malgrat que fos perseguida, isolada i no tingués influència enllà dels murs del ghetto. Sobrevisqué en plena història moderna, sobretot a l'interior de les fronteres de l'Imperi rus, en què la seua força derivà de l'hostilitat suspicax i activa del govern d'aquest imperi, que va menar els jueus russos a formar una societat dins la societat. En aquestes condicions, i malgrat la misèria esborronadora, la discriminació política i econòmica més violenta, i les vexacions materials i morals de tota mena, els jueus desenvoluparen una vida interior a la seua mesura, rica i independent, d'on sorgiren aquestes personalitats jueves generosament dotades, plenes d'imaginació, lliures i indomables, que fins i tot avui han pogut comparar-se tan favorablement amb els jueus d'Occident, més instruïts, però de vegades menys espontanis i també moralment i estèticament menys seductors. Aquests jueus d'Occident, nascuts i educats en una atmosfera més tolerant, però també més ambivalent, en què els jueus eren acceptats a mitges pels seus veïns, i estaven mancats de la influència tutelar d'una estructura social pròpia, acabaren trobant-se de vegades en una situació d'engavanyament, de mancança, d'inferioritat en relació amb el seu entorn. I esdevingueren una mena d'invàlids espirituals, gent molt sovint dotada i interessant, subtil, sensible, excepcionalment perspicaç, però també, per alguna misteriosa raó, causa d'inquietud i de malestar per a ells mateixos i per als altres. Perquè és difícil negar (per bé que sovint hom ho haja fet) que la història recent d'aquesta categoria de jueus —els qui no varen reeixir a evaporar-se ni restaren congelats— ha estat una història d'angoixa i d'infortuni, tret d'aquelles comunitats pacífiques on pogueren formar, diguem-ne, bassals tranquils que passaven en gran mesura desapercebuts. Aquesta història turmentada ha tingut els seus moments de moderació, els seus períodes de tranquil·litat relativa en què es podia arribar a pensar que finalment, potser, hom podria assolir una certa estabilitat. Però inevitablement a aquests períodes els succeïen convulsions cruels en què les il·lusions s'esmicolaven, i de bell nou s'imposava la incerta recerca de la pau i la seguretat, fins i tot quan hi havia ben poques esperances de mantenir-les gaire temps.

En el curs de la història agitada i plena de fracassos que ha estat la seua durant els darrers dos segles, els jueus han produït obres de geni en gairebé tots els àmbits. Han servit fidelment les societats al si de les quals han viscut i en els més diversos nivells, i ben sovint amb més devoció que no els altres nadius d'aquests països. Han fet tots els esforços imaginables per adaptar-se i ajustar-se, conscientment o inconscient, a les més diverses societats i institucions. Alguns varen fer-ho tot, en l'angoixa i el dolor, per evitar el que pogués contrariar els seus veïns. Sovint baixaren la veu fins arribar per sota del xiuxiueig. Imitaven els altres amb una destresa desconcertant i de vegades s'identificaven amb el seu entorn

amb una rapidesa i una precisió inaudites. Però tot això no va valdre de res. Tothora, un sentiment els corcava en el fons del seu cor, de la seua consciència: que els seus estoics avantpassats, tancats cada vespre en l'estret espai del seu ghetto horrorós, tenien no sols més dignitat que no ells, sinó també més satisfaccions; tenien més orgull, estaven menys abaltits; eren més odiats, potser, però també era menor el menyspreu de la gent de fora. I aquest desassossec del seu esperit, que la discussió racional no podia apaivagar, turmentava els jueus i afligia els seus amics. Viciava de soca-rel qualsevol anàlisi de la qüestió, com si hi hagués quelcom d'amagat, que hom no gosava enunciar en el debat, i que tanmateix constituïa el cor del problema tot sencer. El problema mateix cremava, perquè només de fer-hi al·lusió feia sorgir la sospita i provocava més d'un tràngol: vet ací una realitat que tots aquells que s'han interessat pel destí dels jueus, amics i enemics, jueus i no jueus, han tractat d'explicar-se al llarg de més d'un segle, incansablement però sense gaire èxit. Tal vegada una altra metàfora podrà fer una mica de llum, si no sobre la solució, almenys sobre la naturalesa de l'antiga *Judenfrage*.

## II

Hom podria comparar la situació dels jueus, alliberats sobtadament devers la fi del segle XVIII i l'inici del XIX, amb la d'uns viatgers als quals una mena d'accident els hagués llançat enmig d'una tribu de costums desconeguts per a ells. Com reaccionarà la tribu davant la presència dels forasters? En principi pot acollir-los bé o malament. Pot matar-los, acaçar-los o, al contrari, acceptar-los i fins i tot venerar-los. Pel que fa als forasters, la primera cosa que cal fer, si és que volen si més no sobreviure, és familiaritzar-se amb els costums d'aquesta tribu, amb la seua manera de comportar-se. Els membres de la tribu, en canvi, no tenen cap necessitat de fer-ho; viuen la seua vida, mengen, beuen, parlen, canten, es procuren la subsistència, estimen i odien, sense que els calga prendre consciència de la manera com es desenvolupen aquestes tasques, ni demanar-se tothora què han de fer en acabant. Per als forasters, que no en saben res d'aquesta manera de viure, hi ha ben poques coses que siguen la pura evidència; ben al contrari, els sembla necessari fer tots els possibles per descobrir com «funcionen» els seus amfitrions. Si no són capaços de capir-ho correctament, ben bé podrien sofrir grans maldecaps. La qüestió és no equivocar-se, car això voldria dir posar la seua vida en perill. La seua tasca més important és d'observar i formar-se una idea clara de com pensen i actuen els membres de la tribu; posteriorment, la feina serà d'adaptar-se, cas que això siga possible, a aquest gènere de vida. Se'n segueix, de tot això, que molt d'hora, si són una mica espavilats, els nostres viatgers estaran molt ben informats sobre la vida de la tribu. Acabaran per saber força més dels seus costums d'allò que els cal saber-ne als mateixos membres de la tribu, perquè d'aquest coneixement precís depèn directament la llibertat i la tranquil·litat dels forasters, i fins i tot la seua vida mateixa. En canvi, els de la tribu no depenen d'això.

A la llarga, però, tot aquest treball i tota aquesta atenció consagrats a la vida i a les concepcions dels altres generarà sens dubte un afecte molt natural, una devoció, un sentiment d'identificació personal i de lliurament a quelcom que ha absorbit tot el temps, el talent, l'energia, tots els recursos mentals i afectius de l'investigador. Vet ací que els forasters passen a ser la primera autoritat en matèria de vida indígena: en codifiquen la llengua i els costums; elaboren els diccionaris i les enciclopèdies de la tribu; esdevenen els intèrprets d'aquesta societat en relació amb el món exterior. Cada any que passa augmenta en ells el coneixement i l'amor per la tribu, i creix la fascinació que senten per tot allò que s'hi troba i s'hi fa. Si la seua tasca reïx, creuen que comprenen tan profundament els nadius del país, i que els comprenen millor que aquests a si mateixos, que arriben a pensar que són una i la mateixa cosa amb la civilització indígena. Creuen, i no sense motiu, que en són els millors amics, els capdavanters, els profetes. A la fi se'ls veu disposats no només a viure, sinó també a morir, per ella, i arribat el cas amb ella, tot mostrant en aquesta circumstància un ardiment no inferior al dels mateixos autòctons, i potser posant-hi fins i tot un grau superior d'apassionament. Tanmateix, sovint passa que aquests sentiments no són regraciats, ni correspostos. La gent del país pot pensar que aquests forasters són sorprenents, de vegades pot admirar-los, restar seduïda pel seu encís, tenir-hi afecció i fins i tot portar-los al cor. Però aquests sentiments, per benvolents, respectuosos o fascinats que siguin, no deixen de ser, al capdavant, els que hom reserva als estrangers, a persones les altes qualitats de les quals s'acompassa al fet mateix de ser, en cert sentit, diferents a la tribu, exteriors a la seua estructura.

D'entrada, aquest sentiment de ser mantinguts a distància mena els nouvinguts a la perplexitat; ben aviat s'indignen i protesten: com pot ser que se'ls tracte com a estrangers, a ells que han donat la seua vida, el bo i millor que tenen i totes les seues energies intel·lectuals i morals perquè la comunitat indígena siga feliç a casa seua i apreciada com cal a fora, a ells que han fet pels autòctons bastant més del que ells mateixos semblen disposats a fer? Ara: és precisament això el que fa que hom els considere com a intrusos. La seua comprensió de la tribu és massa penetrant, la seua dedicació és excessiva; al cap i a la fi no en són membres, sinó especialistes. En són els servidors, potser els salvadors, però no en formen part en plenitud. Comptat i debatut, estan massa delerosos d'agradar; i fins i tot massa delerosos de ser el que afirmen que són, amb grans gestos demostratius i, certament, ben sovint amb totes les aparences al seu favor. Un dels factors que els fa diferents és precisament aquest excés d'interès que mostren per la tribu i el seu destí, i allò que acompanya inevitablement aquest interès: la seua insòlita passió per redreçar-ho tot i per arribar a la veritat. Perquè això els és absolutament indispensable. *Ells* no poden permetre's de mirar el món amb ulls que no siguin crítics i, tot simplement, viure i morir, suportar els sofriments normals i fruit els plaers normals, com els naturals del país. Per tal com no s'adaptin automàticament a la vida de la societat indígena, en tot moment, i sobretot quan s'esdevé que el seu lligam amb els nadius no funciona, han d'examinar i reexaminar la seua situació i molt especialment les seues relacions amb els veïns, car si no ho fan s'exposen a cometre errades, i a rebre els cops de la llei tribal i a perir. Heus-los ací atrafegats, no amb menys

afany perquè ho facen de manera semiconscent, a fer-se una idea correcta de les coses, sense la qual podrien trobar-se en perill de mort. Per aquesta raó els nostres forasters esdevenen a poc a poc uns analistes i intèrprets sense parió del règim social de la tribu. En els períodes de prosperitat saben descriure'n fidelment els èxits, fins i tot posar en joc el seu orgull a fer-se'n uns propagandistes entusiastes; en conseqüència, són ben vistos. Però atès que aquest sentit seu de la veritat no els abandona mai, posen la mateixa fidelitat i la mateixa acuitat en l'anàlisi de les desfetes; arribat el cas, es fan odiar per això. Allò que els autòctons senten en l'avinentesa no és tant que siga poc plaent d'escoltar la veritat, tot i que puga ser aquest el cas, sinó més aviat que els qui la diuen ocupen una posició avantatjosa i externa, i que el seu diagnòstic és una mica massa objectiu i massa fred; que, en cert sentit, els qui l'emeten són especialistes foranis, els quals, si és veritat que comparteixen el destí de la tribu, no el comparteixen «orgànicament», sinó per atzar i accident. En resulta que la tribu es gira contra ells i que com més parlen, amb més ferotgia els persegueixen, amb independència de la veracitat, el valor o la importància de les seues paraules. Als forasters, que a hores d'ara es consideraven del tot assimilats als indígenes, aquests atacs els semblen tan poc motivats i tan cruelment injustos que normalment no poden explicar-se què els pot causar. Perquè, tan sagaços que són en altres qüestions, i tan autocrítics com poden arribar a ser, els cal tanmateix mantenir almenys una il·lusió: la de ser veritablement i plenament membres de la tribu, car en això han de basar necessàriament tota la seua situació i la seua capacitat mateixa per a treballar en favor de la tribu. I així, com que tota la seua existència i tots els seus valors depenen d'aquest postulat, s'esdevé que amb un esforç conscient poden arribar a ser capaços de viure la vida dels naturals del país i assolir una seguretat completa en lliurar-se, si convé fent servir tècniques artificials, a activitats que els autòctons fan de manera natural i espontània. Aquest postulat no ha de ser discutit, perquè si no fos veritat, la presència dels forasters enmig dels indígenes no estaria mai del tot exempta de perill. I el seu esforç enorme i sostingut, que culmina amb l'assoliment d'una perspicàcia intel·lectual i moral del tot singular, gràcies a la qual han dirigit la seua mirada al cor mateix del sistema indígena, aquest esforç bé podria ser conseqüència d'un error gegantí: un error al qual, potser, s'han vist forçats, però que els autòctons, per la seua banda, no cometem. Perquè a aquests l'instint els continua advertint que a aquests forasters, tot i que s'assemblen ja tant a la gent del país, que parlen com ells i fins i tot reaccionen com ells, no deixa de faltar-los un element que els impedeix de ser com els nadius. De què es tracta, això ni els autòctons ni els forasters sabrien dir-ho amb precisió, perquè els forasters mostren una habilitat especial a refutar les teories mitjançant les quals els autòctons intenten, sense miraments o amb malícia, de definir aquest element impalpable. Però això no impedeix que aquest element, certament, estiga present —aquesta diferència— i que com més prenguen cura els forasters a negar-lo, més atrauen l'atenció sobre el que hi ha de no autòcton en el seu capteniment. Car, al capdavall, els nadius del país mai no farien tant d'esforç per refutar afirmacions que són manifestament falses, mai hi posarien tant de fervor ni hi consagrarrien aquest luxe d'arguments aparentment tan contundents però a la fi

escassament convincents. Com més els forasters s'entesten a debatre-ho, més clarament fan palès que són diferents dels autòctons. En realitat, aquest gran neguit per negar la diferència és precisament el que impedeix que desaparega. Uns altres forasters, com ara els normands entre els francs, els hugonots entre els anglesos o els gals a l'Àsia Menor, reconeixien sense problemes que eren el que els altres veien en ells, és a dir, estrangers, gent que professava religions estranyes i tenia costums peculiars, la qual cosa, arribat el cas, els féu impopulars, provocà conflictes o, fins i tot, determinà que fossen cruelment perseguits. Però no hi havia res d'obscur o de problemàtic quant a la seua identitat, al seu estatus. I arribaren a fondre's amb la població circumdant quan, amb el pas del temps, els matrimonis mixtos o altres formes de barreja els feren perdre les seues característiques físiques, socials o espirituals. En canvi, els forasters als quals fem referència ací tenen com a tret específic d'haver preservat els seus atributs particulars, especialment les seues idees religioses, tot negant de manera resolta que aquestes característiques distintives fossen d'una importància decisiva, o que tinguessen res a veure amb la seua relació amb la societat al si de la qual vivien. Aquesta actitud recolza en una il·lusió, que d'altra banda les dues parts prenen per una realitat, generalment amb tota sinceritat i honradesa. Però no deixa de ser una il·lusió, l'element erroni de la qual s'intueix a mitges, i que per aquest fet mateix desprèn un sentiment d'incomoditat i amoïnament que arriba a tots els qui tracten d'examinar-la. És com si hom s'apropàs a un misteri que, en ambdues bandes, hom s'entesta a considerar inexistent, però del qual tant uns com altres creuen, si més no, que n'ensumen la realitat.

### III

Aquesta paràbola il·lustra el destí dels jueus a Europa i Amèrica. Potser l'exemple més esclatant en siga el destí dels jueus alemanys. En cert sentit, cap comunitat no ha reeixit mai a identificar-se tan estretament com ells amb la nació al si de la qual ha viscut. Quan un jueu alemany refusava, l'endemà de l'accés de Hitler al poder, de traslladar-se a França i es justificava dient: «No puc anar-me'n al país dels nostres enemics», feia palesa una situació d'un patetisme probablement sense parió en cap altre país. Alguns jueus alemanys comprenien molt pitjor allò que els colpejava, i com s'hi havia arribat, que qualsevol passavolant. Al cap i a la fi, al·legaven, quin poeta és més alemany que Heine?, quin compositor més alemany que Mendelssohn? I tanmateix és justament ací on rau el problema. Goethe era poeta, escrivia sobre la naturalesa, sobre l'amor o sobre la condició humana, i com que era alemany, el seu geni era un geni alemany, i era un gran poeta alemany. Beethoven era compositor, i com que era alemany, era un gran compositor alemany; per alguns trets específics, perquè posseïa alguns atributs propis de l'alemany, era diferent dels compositors francesos o italians. Heine, en canvi, no escrivia de l'amor i de la vida, en la major part de la seua obra, de manera directa: parlava sobretot d'Alemanya, del que era

ésser alemany, i també no ésser alemany. L'experiència de la qual derivava bona part dels seus escrits no era de primera instància, sinó de segona instància; es veia ell mateix com a alemany, com a jueu, com a poeta, com a habitant de massa mons alhora. La seua ploma revela una varietat particular d'autoconsciència, molt diferent de la que pot ser pròpia d'un membre normal d'una societat degudament reconeguda. D'altra banda, no hi ha cap altre compositor tan sistemàticament germànic com Mendelssohn, que es va creure en l'obligació de ressuscitar el llegat nacional contingut en la litúrgia protestant, que redescobrí i resituà en el rang que li pertocava el gran Johann Sebastian Bach, que compongué la simfonia *La Reforma* per a major glòria de la seua Església d'adopció, i que cap a la fi de la seua vida havia esdevingut el gran músic neoluterà que mai no fou o no podria haver estat un Schumann, o ni tan sols un Brahms. De Mendelssohn es podria dir, amb raó, que va fer molt per la música alemanya i per la cultura alemanya; però a ningú no se li ha acudit mai dir una cosa semblant de Mozart o de Schubert. Aquests eren, simplement, músics de geni, i a més alemanys (o austríacs); no feren res *per* la música alemanya (o austríaca): es limitaren a compondre-la. La música alemanya tradicional era un ideal per a Mendelssohn, com ho era també l'Imperi britànic per a Disraeli; hi creia més apassionadament que l'artista alemany mitjà.

Aquesta mena de pruija, no en dubtem, és sovint producte d'un sentiment de parentiu insuficient, i d'un desig d'esborrar el fossat. I com més insalvable és el fossat, més s'exaspera el desig de negar-lo, de fer com si no existís. Cosa que produeix un so poc natural, que perceben totes les oïdes, excepte les de l'estranger mateix, siga un jueu o qualsevol altre foraster assimilat a mitges, i és justament aquesta abnegada dedicació a la seua segona pàtria, la passió amb què malda per fer-se una segona naturalesa, allò que fa sonar la nota errada. Ara: una segona naturalesa és una altra cosa, no és la naturalesa, i el desig desesperat d'autoidentificació del jueu no sona, de cap manera, com res d'autèntic. Quan Walther Rathenau escrivia en algun lloc del seu diari que per a ell els jueus d'Alemanya no eren una altra cosa que una tribu alemanya més, una tribu més allunyada que els prussians, però més propera que els suabis (o una cosa semblant), feia una afirmació que cap persona sensible –sobretot si es tractava d'un alemany– no podia llegir sense sentir-se fortament amoïnada. Després Rathenau morí a conseqüència dels trets d'un d'aquells joves nacionalistes alemanys que ell tant admirava quan estava d'humor per això. I aquest assassinat fou, sens dubte, un gran crim i una tragèdia per al seu país, però allò que el féu encara més horrible, més patètic, és que al llarg de tota la seua vida Rathenau fou massa cec, o s'encegà massa, per acceptar que una cosa així fos ni tan sols possible. Si n'hagués entrevist la possibilitat, la seua vida i la seua actitud haurien estat molt diferents. Potser hauria evitat l'assassinat o, si més no, en el pitjor dels casos, hauria caigut com a màrtir d'una causa defensada sense equívocs, i no com a trista víctima de les seues pròpies il·lusions.

## IV

S'ha dit sovint que els jueus són millors intèrprets que no creadors. Hi ha un fons de veritat en aquesta remarca, tot i que no pot acceptar-se sense matisar-la fortament. Dir, com hi ha qui diu, que la interpretació és en si mateixa una mena de creació, que els periodistes, els violinistes o els traductors de geni són plenament creadors, és dir una cosa certa, sens dubte. Ara: com a comentari de la tesi inicial, és un sofisma. Tothom coneix la diferència que hi ha entre les activitats pròpiament creatives i les activitats pròpiament interpretatives, però la insistència a voler aixecar un mur insuperable entre ambdós dominis condueix infal·liblement a conclusions increïblement pedants i escassament convincents. No és cap atemptat contra la claredat afirmar, per exemple, que Tolstoi i Bach foren abans que res artistes creadors –cosa que es podria dir també d'Ibn Gabirol o dels autors dels Psalms– i que homes únics en la seua mena de talent, com ara Paganini i Saint-Beuve, no ho eren. Aquesta mena de termes descriptius com «creatiu» i «interpretatiu» no són judicis de valor, sinó simplement categories de classificació, tot i que de vegades són vagues i insuficients. Per poc que admetem aquesta classificació, se'ns fa tot d'una evident que en l'àmbit de les humanitats els jueus, per la raó que siga, han deixat empremta més com a intèrprets que no com a creadors. No passa el mateix, és clar, en les matemàtiques o en les ciències naturals. Ací els jueus han produït homes de geni, tan grans i tan nombrosos com qualsevol altre poble (darrerament hom els ha enumerat amb una freqüència gairebé patètica, i no cal recitar-ne una vegada més la llista).

No cal anar a cercar-ne la raó massa lluny. Si se'm permet tornar a la nostra comparació, diria que els jueus, com els forasters que malden per dissoldre's en una tribu desconeguda, es troben obligats a dedicar totes les seues energies i tot el seu talent a la tasca de comprendre i d'adaptar-s'hi, car la seua vida està en joc a cada pas. D'ací ve aquesta hipertròfia extraordinària de la facultat de copsar tendències i de discernir, gairebé fins al detall, gairebé fins al matís, les variacions de les situacions individuals i socials, i de captar-les, ben sovint, fins i tot abans que altres les hagen ni tan sols observat. D'ací ve també aquesta finesa tan esbombada del seu esperit crític, aquesta sorprenent acuitat de la capacitat d'anàlisi del passat, del present i de vegades fins i tot de la conjectura relativa a l'avenir; en un mot, el geni que hom els reconeix per a l'observació, la classificació i l'explicació i, per damunt de tot, per a la descripció i l'anàlisi en les formes més penetrants i més subtils. Hom tendeix, ja se sap, a estimar-se més enllà d'allò raonable o a exagerar el valor o la importància del que un mateix ha descobert. D'aquesta manera trobem jueus proclius a retre un culte ben singular als herois o a les institucions de les nacions al si de les quals viuen. Trobem un Stahl o un Friedjung entre els profetes del nacionalisme alemany; veiem un Disraeli inventor de la mística de l'imperialisme britànic; sabem que Ludwig, Guedalla i Maurois són els més cèlebres biògrafs populars, i adoradors d'herois, del nostre temps; que hi ha pintors de cort capaços d'introduir un halo romàntic en els seus personatges, de veure'ls amb ulls obnubilats, de percebre-hi coses que altres esperits, menys àvids d'un món més



feliç i de colors més vius, considerarien potser com inexistents. No cal recórrer a tècniques psicològiques abstruses o incertes per entreveure en algunes obres la presència d'un desig roent d'allò que aquest món li ha negat al seu autor. És el cas, per exemple, del retrat de Goethe per Emil Ludwig, de les visions d'un romanticisme ingenu de Wellington o de Palmerston ofertes per un Guedalla (tot i la mica d'esperit crític que hi aporta o algun excés de sofisticació que hi afegeix) o de l'estudi que dedicà André Maurois a Disraeli, que quasi fa feradat de tant com revela de si mateix. (I potser caldria afegir-hi, encara, la imatge dels ideals catòlics, afalagadora i d'una elegància exquisida, que ens proposa Bergson en les seues darreres obres.) En cert sentit hi trobaríem, en tot això, l'equivalent modern del saber, l'abnegació i la imaginació que els metges i financers jueus de l'edat mitjana posaven al servei dels seus clients, els quals, al seu torn, quan tot anava bé, es dignaven a recompensar-los amb algun bocí de benvolença o amb algun besllum fugisser d'un món més gloriós.

És per això que quan els jueus s'endinsen directament en l'art o en la literatura d'imaginació, s'esdevé que les seues temptatives tenen quelcom d'imitatiu i d'artificial. La cosa pot ser molt subtil i, certament, no cal subscriure bogeries perilloses i repugnants, com el racisme, per exemple, per pensar que l'art i la literatura tenen inevitablement arrels en la tradició viscuda del grup social al qual pertany l'artista. Perquè la veritat (malgrat que en anys passats els nacionalistes i altres extremistes hagen exagerat aquesta veritat massa violentament perquè siga tan evident com caldria) és que el llenguatge, les formes musicals, els colors o les formes a través de les quals s'expressa l'artista no són simplement producte de la seua individualitat, sinó també d'una tradició social més àmplia que, d'altra banda, és en gran part inconscient i que és allò que genera una sintonia amb aquells als quals s'adreça i li dona la possibilitat d'establir-hi una comunicació instintiva. Ara bé, els jueus que es llancen a aquesta cursa estan col·locats, diguem-ne, més ençà de la línia de sortida. Entre ells hi ha molts que han de fer d'antuvi una gran despesa d'energia i d'intel·ligència simplement per adaptar-se a un medi en el qual els seus veïns es mouen amb tota naturalitat i sense esforç. Així, no té res de sorprenent que després d'haver invertit tant de la seua substància emocional i intel·lectual en l'operació d'adaptar-se —de maldar d'alguna manera per «naturalitzar-se»— ja no els en reste gaire per a un esforç creador que siga francament vigorós, lliure i original. Aprendre a fer servir un mode d'expressió poc o molt aliè consisteix necessàriament a aprendre a fer la crítica d'un mateix; és tenir consciència plena de la pròpia relació amb aquest o aquell altre model, amb tal o tal artista o escola de pensament. La música de Meyerbeer o la de Mahler (com la de Busoni, que no era jueu, però que era, nogensmenys, un «assimilat», mig alemany, mig italià) es nodreix, en els seus millors moments, d'un excés de records d'unes altres músiques, i es troba viciada per molts elements aliens que no tenen relació amb la música i que denoten una gran contenció d'esperit. Es podria dir el mateix de les novel·les d'autors tan diferents entre si com Auerbach i Disraeli, Wassermann i Schnitzler, per no esmentar més que artistes seriosos. En el cas dels novel·listes, els poetes i els compositors de segon ordre, això és d'una evidència aclaparadora.

Certament, no és que no tinguen dons naturals, recursos o integritat. El que no tenen és el medi ambient al si del qual no els caldria dedicar la meitat de les seues capacitats i energies a establir els fonaments de l'edifici artístic que després hauran de bastir, aquests fonaments que els no jueus ja es troben construïts, perquè són el sòcol damunt el qual viuen normalment la seua vida. I és interessant remarcar que si aquesta consideració val per a les arts i les activitats humanes en general, el vehicle d'expressió de les quals són els mots i els símbols, fruit del desplegament inconscient de les tradicions, això no s'aplica d'aquesta manera a les ciències naturals. Ací els vehicles, els símbols, són en qualsevol cas instruments artificials fabricats expressament per especialistes i destinats a ser neutres i internacionals. En les arts i les lletres són indefugibles les riques possibilitats d'associació que posseeix un símbol: tot o gairebé tot hi depèn de l'efecte combinat d'aquests matisos, la creació dels quals no té res d'artificial. En les ciències i les matemàtiques aquesta mena d'interaccions no són més que un obstacle a la claredat i la precisió, i l'eliminació n'està més que justificada. En un món de símbols abstractes, sense lligams amb les cultures nacionals, els temps i els llocs, el geni jueu hi troba via lliure i aquesta llibertat total el fa capaç de crear obres magnífiques. Ací els jueus no es troben col·locats més ençà de la línia de sortida, sinó al mateix nivell que els altres i les seues qualitats intel·lectuals i imaginatives, exercides durant segles de solitud i de reclusió, al llarg dels quals s'havien orientat cap endins, han donat resultats prodigiosos. En aquest àmbit no són ja intèrprets, comentadors o traductors, sinó creadors independents i d'una sola peça. I això val a dir que constitueix només un tast del que els jueus podrien produir en condicions culturals semblants a les de les altres nacions. Aquest és, en definitiva, el més sòlid dels arguments que es pot avançar en favor d'aqueixa «normalització» que ha estat sempre l'única o gairebé l'única gran defensa del sionisme.

## V

Amb les persones passa com amb les coses: normalment són allò que hom considera que són quan s'hi tenen tractes, i no necessàriament allò que pensen elles que són. Una taula és allò que la gent, en general, troba que és una taula. Què diria una taula si pogués parlar, d'això no en sabem res; si ens digués que en la seua opinió no és una taula, no deixaríem tanmateix de pensar que és una taula. I el mateix passa amb les persones. Després de mig segle de dir-se que eren alemanys absolutament normals a Alemanya, francesos a França o peruans a Perú, a la llarga els jueus del món occidental no pogueren, tanmateix, tancar totalment els ulls al fet que en opinió dels seus veïns no eren exactament el mateix que els altres. Alguns dels seus veïns mantenien aquesta opinió massa ostensible i amb una insistència implacable, almenys durant algun temps. De vegades hom deia que aquesta opinió era efecte de l'antisemitisme o de la ignorància, de vegades que era una il·lusió difosa amb premeditació entre els mateixos jueus per obscurantistes o xovinistes mailintencionats. Però a la fi, el problema que els optimistes del segle XIX podien afirmar que no existia, o que estava en vies

de superació, hagué de ser reconegut com una realitat tangible fins i tot en els medis jueus més assimilacionistes de la nostra època, la qual cosa produí conseqüències psicològiques variades, però de tota manera peculiars. Podríem fer servir de nou, encara que siga abusar, una analogia. Vet ací la situació que s'hi plantejava. En aquests ambients els jueus es comportaven com una mena d'humans contrafets, diguem-ne que com geperuts, i hom hi podria distingir entre ells tres tipus diferents, segons l'actitud que adoptaven respecte de la seua gepa.

La primera categoria era la dels geperuts que pretenien que no tenien gepa. Si hom els plantejava problemes, no dubtaven a presentar un document signat i contrasignat pels dirigents de totes les nacions, i sobretot pels més esclarits d'entre ells, on es declarava solemnement que els portadors del document en qüestió eren persones normalment constituïdes i desenvolupades, que cap signe no els distingia dels altres humans amb bona salut, i que dir-ne una altra cosa era una ofensa a la moral internacional. Si malgrat tot algú s'entestava a mirar-los fixament l'esquena, amb la conseqüència que es podia esperar, els geperuts sostenien que es tractava d'una il·lusió òptica o bé d'una forma virulenta d'un prejudici que procedia del temps en què hom creia, molt equivocadament d'altra banda, que eren geperuts; o potser fins i tot d'una època molt reculada en què, certament, hi havia geperuts al món, però ara aquesta raça ja s'havia extingit. De vegades no s'estaven de jurar que hom els havia mirat d'amagat aquesta part de la seua esquena on, afirmaven, no hi havia rastre de gepa, i això fins i tot si ningú no els mirava. Quan no tenien papers a mà i no exhibien certificats internacionals que els declaraven no geperuts, citaven els intel·lectuals liberals i il·lustrats del segle XIX o els savis antropòlegs o els teòrics socialistes, els quals explicaven que la idea mateixa de «geperut» obeïa a una confusió, per tal com aquests pretesos geperuts no existien o si de cas havien existit mai, s'havien extingit feia molt de temps. S'arribava a dir, fins i tot, que si hom trobava criatures d'aquesta mena, la seua existència se situava fora de qualsevol camp de recerca que es pogués concebre.<sup>2</sup>

La segona actitud era justament la contrària de la primera. El geperut no dissimulava gens ni mica que tingués gepa i manifestava alt i fort que s'hi sentia molt a gust amb la gepa i fins i tot se'n vantava. Que tenir gepa era un privilegi i un honor que el feia membre d'un grup superior i que si els seus perseguïdors l'apedregaven era perquè, en el fons, l'envejaven, perquè conscientment o inconscientment li envejaven un atribut tan singular, que d'altra banda no estava a l'abast de tothom. Aquesta mena de persones deien, si fa no fa: «No em fa cap vergonya de ser geperut; al contrari: sóc geperut i n'estic orgullós».

El tercer grup era el de les persones temorenques i respectuoses que consideraven que si no feien mai la més mínima al·lusió a les gepes, i si podien menar els altres a veure-hi en el simple fet de fer servir el mot una mena de discriminació indigna, o almenys una falta d'educació, els seria possible de derivar qualsevol discussió sobre el tema a uns límits raonables, i moure's entre la gent d'esquena dreta sense pràcticament cap sensació d'incomoditat, almenys per a ells. Portaven de bon grat abrics ben amples, que dissimulaven força la seua figura. De vegades s'esmentava entre ells el tema prohibit i es consultaven mútuament sobre tal o tal tipus d'ungüent que, segons la brama, si se l'aplicaven totes les nits, i això

durant uns quants segles, tenia la virtut de reduir a poc a poc el volum de la gepa o fins i tot –qui sap?– podia arribar a eliminar-la del tot. Els casos de desaparició total no eren absolutament insòlits, sobretot en països llunyans i en un passat remot. Hi havia esperances per a tothom, sempre que hom en parlés el mínim possible i que hi apliquéssim l'ungüent amb diligència i regularitat.

Aquestes foren durant molt de temps les tres categories principals de jueus «assimilats», als quals l'anomalia del seu estatus els menava a patir un malestar d'intensitat variable. Cadascuna d'aquestes tres categories considerava els membres de les altres dues amb ulls més aviat crítics, car hom considerava que menaven una política errada, absurda fins i tot, que comportava, d'altra banda, el risc de fer córrer la mateixa sort als llestos que als ximplers. Però heus ací que arribaren els qui deien que una gepa és una gepa, un apèndix indesitjable, que no es pot amagar, i que no és tampoc possible de reduir a poc a poc mitjançant l'aplicació de pal·liatius benignes; i que és, a més, causa de grans mals per als qui s'hi troben afectats. Els qui deien això recomanaven –amb una audàcia que es va considerar molt a prop de la follia– que es practiquéssim l'ablació de la gepa amb els mitjans de la cirurgia. Reconeixien, certament, que aquesta intervenció, com és el cas de totes les operacions importants, comportava un risc seriós per a la vida del pacient, podia provocar danys en altres parts del cos i, encara, podia produir efectes psicològics inesperats. Però si a la fi reeixia, ja no hi hauria gepa. Potser una gepa no era el pitjor dels mals, i es tractava d'una operació costosa i perillosa. Això era cert, però si el que es desitjava més que qualsevol altra cosa era fer desaparèixer a gran escala les gepes –en un mot, si *qualsevol cosa* era preferible a una gepa–, llavors no hi havia cap més solució: només una operació d'aquesta mena garantiria els resultats desitjats. De fet, això era el que proposava la solució sionista, en la seua forma política més elaborada. Si hi ha una dada que palesa el seu triomf, i jo crec que és així, és que els jueus d'Israel, i sens dubte els qui hi han nascut en una època recent, solen ser gent, al marge de quins siguen en un altre sentit els seus defectes o les seues virtuts, amb l'esquena dreta. Es fa difícil ara com ara de dir quin serà l'efecte actual i futur d'aquesta operació sobre els jueus i els no jueus, però un fet és clar: les tres actituds abans esmentades han restat històricament desacreditades amb l'aparició de l'Estat d'Israel. Aquest esdeveniment sorprenent ha transformat la situació dels jueus, l'ha tornat difícil de reconèixer, i ha fet obsoletes totes les teories i totes les activitats que tenien com a font i origen aquesta situació, per bé que això mateix ha menat, al seu torn, al sorgiment de nous problemes, noves solucions i noves controvèrsies no menys acarnissades.

## VI

Arthur Koestler ha ofert una formulació veritablement colpidora d'un d'aquests nous problemes.<sup>3</sup> En un altre temps els jueus pregaven tres vegades cada dia pel retorn a Sió. Hi havia obstacles materials que feien impossible l'acompliment d'aquest desig. Ara les

circumstàncies han canviat i moltíssims, si volgueren, podrien, si més no, emprendre accions que a la fi els menarien a Israel o que, en tot cas, els transformarien, arribat el moment, en ciutadans d'Israel residents a l'estranger. Si les coses són així, ¿no és pura hipocresia continuar fent aquestes pregàries sense emprendre cap acció per aconseguir l'objectiu desitjat? Aquells que volen, políticament parlant, ser jueus i res més que jueus poden fer-ho i, en conseqüència haurien de procedir així, identificant-se completament amb l'Estat d'Israel. Els qui no volen emigrar ni demanar la nacionalitat israeliana, farien bé de mirar la realitat cara a cara i confessar-se que no volen ser jueus en el sentit ple de la paraula, i de triar per tant una altra nacionalitat. Si decideixen, diguem-ne, que s'estimen més de ser anglesos o nord-americans que israelians, llavors haurien de deixar de causar irritació entre els seus veïns amb un exclusivisme del qual només ells en són responsables i, per exemple, haurien de deixar d'oposar-se als matrimonis mixtes dels seus fills i filles, d'aplegar-se en ghettos espirituals, i de vegades topogràfics, al voltant d'institucions específicament jueves, o de mantenir el *jiddisch* o altres llengües pròpies dels jueus. I haurien, en resum, de prendre mesures enèrgiques per tal de submergir-se totalment (i no ja amb les restriccions d'antany) en la vida dels qui els envolten. Aquesta política de «liquidació de la Diàspora» equival, de fet, a una invitació al suïcidi voluntari de la *Galut* entesa com a institució o entitat específicament jueva.

Des de l'altre costat, els capdavanters de la primacia absoluta d'Israel en la vida jueva han arribat a conclusions que no s'allunyen gaire de les de Koestler. L'avenir dels jueus es troba a l'Estat d'Israel i tan sols aquí, raó per la qual el valor de la Diàspora es mesura només pel suport que pugua oferir al nou estat, que d'altra banda s'enfronta a grans perills. Mentre les comunitats jueves de fora d'Israel puguen donar-li suport, això els dona una raó de ser. Des del moment que deixen d'ajudar-lo, perquè no vulguen o no puguen fer-ho, o pel fet que la seua ajuda no siga ja necessària, aquesta raó de ser desapareix i aquestes comunitats ja no afecten el destí dels jueus com a tals. Podrien ben bé esvanir-se pacíficament emigrant massivament a Israel i liquidant així el problema jueu del qual en són el focus, i que desapareixeria automàticament amb elles. Entre les dues maneres de veure la qüestió em sembla que la diferència és la següent: Arthur Koestler vol que la Diàspora s'impose el deure de liquidar-se ella mateixa immediatament; els ultranacionalistes voldrien que es mantingués mentre faça el paper indispensable de vaca lletera, i per tant n'ajornarien la «liquidació», que vindrà tard o d'hora, fins que aquesta funció deixés de ser rellevant.

Abans d'assenyalar els defectes d'aquesta tesi tan contundent caldria, potser, reconèixer-li el punt de veritat que inclou. No hi ha dubte que la creació de l'Estat d'Israel ha canviat les dades del problema individual dels jueus de la Diàspora. El vell problema era de tipus nacional. A tot arreu hom considerava els jueus com una mena de nosa. Fins i tot quan no eren perseguits activament, sentien una intensa temptació d'assimilar-se o bé d'agrupar-se al marge. Però aquesta segregació no els protegia de la persecució. Quant a convidar els individus a «assimilar-se» voluntàriament, independentment que el consell fos bo o dolent, equivalia a fer la cosa gairebé inviable per a ells. Mai en la vida he pensat que pugua existir

un elefant rosa, però si algú em digués que s'hi tracta d'una idea que he de proscriure absolutament, crec que no podria pensar en una altra cosa. Des del moment que hom diu als jueus que han de perdre o oblidar els seus trets distintius, n'hi ha que s'afanyen, que s'escarrassen a perdre'ls. Però com més s'hi escarrassen, menys se'n surten, i més es distingeixen dels altres. Les associacions constituïdes per jueus per afavorir l'assimilació s'assemblen més que res a reunions públiques convocades per protestar contra el perillós costum de les reunions públiques. Ja es pot comprendre que una política d'aquesta mena engendra espontàniament la seua pròpia desfeta, i després vindran els corresponents naufragis humans, grotescos i lamentables. El problema dels jueus no era individual, sinó col·lectiu. Individualment, els jueus podien, sens dubte, desaparèixer, o establir-se còmodament i a la seua conveniència en algun lloc. Però comunitats senceres no podien fer-ho encara que volguessin. El suïcidi en massa, en sentit literal, no era possible, com sí que ho era, per exemple, l'assassinat en massa, allà on s'optava pel recurs a la força. Així ho féu la Inquisició a Espanya, imposant el baptisme definitiu de nombrosos jueus, que el varen preferir a l'exili. I tanmateix, fins i tot en aquestes terribles circumstàncies, va caldre que s'escolaren diverses generacions perquè hi desaparegués la memòria dels jueus. Hi hagué *marranos* que retornaren a la fe dels seus pares i cap comunitat jueva no es va sotmetre enterament. Pertot arreu hi hagué pèrdues, màrtirs i exiliats. Expulsats d'un país, els errants es traslladaven a un altre, sense esperances reals d'instal·lar-s'hi definitivament. És justament aquest sentiment d'inseguretat, producte alhora de la incapacitat per assimilar-se a voluntat, de la vergonya i la humiliació que hom patia si ho intentava, o simplement de veure els altres llançar-se per aquests camins mortificadors, allò que posava a tot arreu els jueus, com a individus, en una situació psicològicament tan incòmoda, tan cruel, i allò que els menava a l'agitació nerviosa, a un neguit permanent, fet com si diguéssim a propòsit per atraure cap a ells una atenció escassament benvolent, que arribat el cas els valia el menyspreu, l'aversion i la persecució. A aquests tristos resultats arribaren tant els qui glatiaven per assimilar-se com els qui es revoltaven contra l'assimilació.

Aquesta situació s'ha acabat a hores d'ara. En principi, els qui pateixen massa per la incomoditat de la seua posició i aquells que per raons religioses, nacionals, o d'altres, i amb independència del que pensen de la seua existència en un medi no jueu, aspiren a viure plenament la seua vida com a membres d'una majoria i no d'una minoria al si d'una nació moderna, tots aquests tenen avui bones raons per esperar que podran anar a Israel, a desenvolupar-hi la seua existència. Però n'hi ha d'altres que, encertats o equivocats, obertament o secretament, no estan disposats a prendre aquest camí. Per una raó o altra, desitgen viure o, si més no, continuar vivint com a ciutadans jueus d'estats políticament no jueus. Es pot pensar el que es vulga d'aquesta mena de gent, que d'altra banda constitueix potser la majoria de la Diàspora present i futura. Se'ls pot defensar o atacar, o no fer-ne cas, però el fet és –i aquest és un fet nou i cabdal– que la qüestió de si han de restar-hi o anar-se'n, o romandre en una situació intermèdia, això és ara un problema individual, que cada jueu és lliure de resoldre com li vinga de gust. I que pren la responsabilitat de la seua decisió no

com a membre d'una nació, sinó com a ésser humà i com a individu. Que una persona trie, activament o passivament, de viure enganyat, de conèixer la inseguretats, de patir humiliacions socials per viure com a jueu, obertament o d'amagat, en una societat i en un país on no s'estima gens ni mica els jueus, això és en gran mesura, i cada vegada més, assumpte seu o de la seua família. Podrem menysprear la seua manca d'orgull, assenyalar amb el dit aquest home que s'enganya a si mateix, i predir-li un avenir desastrós; o bé podrem felicitar-lo pel seu utilitarisme clarivident, lloar-lo per la capacitat de sacrificar-se amb tant de coratge pel futur dels seus fills, per no fer cas dels prejudicis i desdenyar-los amb el cap ben alt. Podem fer tot això: hi tenim dret. Però ell, per la seua banda, té també tot el dret a viure la vida que vulga, tret del cas que la seua tria provoque en aquest món massa injustícia o sofriment.

Ahir la tragèdia de la condició dels jueus era que no tenien cap possibilitat real de triar. Els homes no tenen poder sobre les creences pròpies; l'assimilació—llevat de la conversió en massa a religions en les quals no podien i sovint no volien creure, i a les quals, a més, en el clima intel·lectual dels tres darrers segles no podien aparentar de creure—era impracticable per a la majoria. I cap altra solució no els garantia la seguretat com no fos el desenvolupament d'institucions liberals en aquest món: una esperança massa cruelment frustrada en el darrer mig segle perquè siga avui res més que un ideal noble, però més aviat remot. Pel que fa a les esperances d'assimilació massiva que el comunisme féu nàixer en tantes ànimes angoixades, cal dir que han acabat en la decepció més amarga. Lluny d'haver proveït un mètode per a l'assimilació en massa, el comunisme ha deixat en moltes de les seues víctimes jueves ferides inguaribles, fins al punt que són en gran mesura incapaces de readaptar-se a una vida normal, tranquil·la, civilitzada i productiva. De tota manera, el problema no és tan difícil de resoldre avui com ho era abans. Des de la destrucció de l'Estat jueu pels romans, els jueus mai no s'han trobat, com a individus, en millor situació que ara per decidir per ells mateixos el seu mode de vida i tot allò que s'hi relaciona. Arthur Koestler sembla creure que els jueus que es neguen o a emigrar o a assimilar-se seran sempre un element de neguit als països on viuran, font de penosa incomoditat per a ells mateixos i per als altres, incitacions vivents a la brutalitat per la falsedat mateixa de la seua posició. Potser. Tenim també ocasió encara d'heure-nos-les amb els patètics hereus dels vells bundistes i dels vells *jiddishtes*, els portaveus moderns del «nacionalisme de la Galut», que es basava en la consideració de les nacions modernes com una amalgama bigarrada de comunitats extremament diverses i quasi autònomes, al si de la qual els grups jueus de llengua *jiddisch*, menant una existència pintoresca i ornats amb el seu folklore, les seues cançons tradicionals i els seus oficis de temps passats, i amb els seus curiosos costums de l'antigor, conformarien un component exòtic però fortament acolorit. D'aquests miratges, que recorden el neomedievalisme nostàlgic d'alguns excèntrics com H. Belloc o C.K. Chesterton, no valdria realment la pena ni parlar-ne, si no fos perquè, en proposar una visió totalment irreal d'allò que són o poden ser les societats modernes, són capaços de reeixir, encara avui, a confondre persones innocents i fer-los mal. A aquests cecs conductors de cecs se'ls poden

aplicar força bé les més virulentes frases de Koestler. Mereixen totalment, i molt millor que ningú, l'amarg sarcasme que adreçava el socialista rus Plekhanov als bundistes: aquests no eren, deia, altra cosa que «sionistes amb por al mareig». Si amb tots els horrors de la història recent no n'hi ha hagut prou per obrir-los els ulls, caldrà dir que són inguaribles.

Però si és cert que el llenguatge rude d'Arthur Koestler té sentit pel que fa a aquestes petites minories desesperants, també és un fet que al món hi ha gran quantitat d'individus que no es decideixen a concebre la vida com una elecció radical entre un camí o un altre, i que no els hauríem de condemnar per això. «De la fusta torta de què està feta la humanitat –va dir un gran filòsof– no se n'ha tret mai res de dret».<sup>4</sup> Vet ací el tipus d'elecció decisiva amb què pot acarar-se, per exemple, un artista: deixar sa casa i la família per un estil de vida més propici a l'art, o abandonar l'art per tal de, diguem-ne, dedicar-se als negocis i donar de menjar a la seua família. Tanmateix, sovint passa que els artistes, en realitat, no fan ni una cosa ni l'altra, que resolen la qüestió amb un compromís, cosa que els fa perdre possibilitats de reeixir, però almenys fan les dues coses alhora. Dir-li a un artista que ha de triar, imposar-li sense motiu el més intransigent «o això o allò», només perquè volem solucions «radicals», és una forma intolerable d'intimidació en una societat que reconeix als éssers humans el dret a una certa flexibilitat, el dret a realitzar-se com vulguen, dintre dels límits més amplis compatibles amb un mínim de justícia, de llibertat i de sensibilitat humana. Pensadors pusil·lànimes que busquen la salvació en els dogmes religiosos o polítics, o ànimes presoneres del terror, com T. S. Eliot i Arthur Koestler, poden desitjar la supressió absoluta d'aquests elements d'indecisió en benefici d'un arranjament net i clar: en aquest sentit són fills veritables del segle, d'aquest segle de sistemes totalitaris que han maldat precisament per instaurar aquesta mena d'ordre entre els éssers humans, per encabir amb gran rigidesa cada persona en la seua categoria precisa, i que ha eliminat poc o molt les llibertats civils a fi d'acomplir aquest disseny, que de vegades hom defensa fins i tot sota la bandera de l'ultraracionalisme o de la ciència. Sens dubte Eliot i Koestler protestarien de veure's associats l'un amb l'altre o amb el *Zeitgeist*, com hem fet ací. Eliot, en particular, abomina les societats organitzades sobre bases racionalistes o científiques, mentre que Koestler és un dels capdavanters de l'oposició contra el totalitarisme. I, tanmateix, posar-se en contra d'una part de la població per l'única raó que hom hi veu un element incòmode de la societat, forçar-la a canviar d'opinió o bé a fer les maletes, és una actitud l'explicació psicològica de la qual pot ser fàcilment endevinada (particularment quan l'acusador mateix és víctima del dubte i candidat al sofriment). Però no per això deixa de ser un capteniment tirànic, i de la varietat mesquina. Té com a causa profunda la convicció que els éssers humans no tenen dret a viure en l'error, la inconseqüència o la vulgaritat; que la societat té el deure de fer tots els possibles per desempallegar-se d'aquesta mena de gent, per mitjans humans, certament, però de desempallegar-se'n, encara que no s'hi tracte de criminals ni de bojós perillósos, i que de cap manera no posen en perill les vides o les llibertats dels seus conciutadans. Aquesta actitud, que de vegades ens adonem que forma part de les opinions de pensadors d'altra banda civilitzats i sensibles, és una actitud dolenta,



perquè evidentment és incompatible amb la supervivència d'un cert teixit social, d'una textura social suficientment raonable, humana, «oberta», al si de la qual els homes puguem gaudir d'aquelles llibertats i relacions personals que són les úniques que fan tolerable la vida. Igualment culpables d'exageració són aquests ultranacionalistes jueus, visquen a Israel o a fora, que consideren els jueus com una mena d'*Auslandsjuden* (al cap i a la fi el concepte d'*Auslandsdeutsche*, encara que la paraula potser no, és anterior de moltes dècades a Hitler, i certament els jueus són grans imitadors) que tenen deures envers Israel, però que no hi tenen cap dret, perquè els jueus han de viure a Israel, o almenys viure per a Israel, o no viure en absolut. La creació de l'Estat d'Israel ha retut un dels serveis més grans que puga acomplir una institució humana en favor dels individus: ha garantit als jueus no tan sols el reconeixement de la seua dignitat personal i del seu estatut com a éssers humans, sinó també el dret, cosa infinitament més important, de triar com a individus la manera en què voldran viure, la llibertat fonamental d'elecció, el dret a viure o a morir, de fer el seu camí vers el millor o el pitjor, sense la qual cosa la vida no és més que una forma d'esclavitud, com ho ha estat, de fet, per a la comunitat jueva al llarg de gairebé dos-mil anys.

Però cal estar atents a no confondre aquesta llibertat recentment assolida amb una nova esclavitud. L'antiga esclavitud venia del fet que hom explicava als jueus que el seu dret a la llibertat plena com a homes i com a ciutadans era com a mínim dubtós mentre s'entestas-sen a voler continuar sent plenament jueus. I, com havia de passar, la propaganda dels assimilacionistes provocava una reacció indignada en aquells que ni volien amagar els seus trets peculiars ni estaven disposats tampoc a permetre la seua transformació, mitjançant una operació de cirurgia estètica brutal, o a través d'algun mètode més lent, en quelcom de molt diferent d'allò que eren i que volien continuar sent. El desvetllament religiós jueu, que tingué el seu origen a Frankfurt, així com el moviment sionista, foren ambdós, cadascun a la seua manera, respostes vàlides a la temptativa de retornar a una nova esclavitud els recentment emancipats. Avui l'assimilació no és més que el trist fantasma d'allò que fou. Però hi ha un altre perill: que una vegada aconseguida la nova i gran victòria (i fins a quin punt aquesta victòria és gran, i quina gran cosa és de trobar-se de sobte lliures, amb la facultat d'elegir viure com les altres nacions o de fer altrament, això potser no estem encara en condicions de copsar-ho plenament), puga passar que hom tracte d'imposar noves cadenes damunt d'espatlles prou i massa avesades als ferros, encara que s'hi tracte de ferros d'un caire molt distint; que hom vulga clavar en el cap dels ignorants i dels qui no hi veuen clar que no tenen pràcticament, com a jueus, el dret de viure fora de les fronteres d'Israel i que, com no siga que l'Estat d'Israel els ho haja demanat explícitament, cometrien una mena de «traïció a la raça» si volien viure en un altre lloc, i això perquè –se'ls dirà– la seua vida no és seua, ans pertany a la seua raça, a la seua nació, al seu Estat. D'aquesta manera la gran onada de sentiment de generositat que a hores d'ara flueix tan abundantament devers Israel, i que és compartida pels qui voldrien viure a Israel i per aquells que hi veuen, justificadament, la garantia de la pròpia emancipació com a éssers humans, tant si van a viure-hi com si no, podria esdevenir un xovinisme estret, fatal i totalment indefensable. Si

no se li posen traves, podria provocar, en canvi, un inevitable, i probablement exagerat, capgirament contra aqueixes monstruoses pretensions. No hi ha a Israel –aquest fill tardà del *Risorgimento* d'Europa, el darrer estat bastit sobre els fonaments humans i liberals anunciats per la gran Revolució Francesa i les revolucions europees de 1848, concebuts pel pensament social progressista d'Europa Occidental, denigrats pel bolxevisme i denunciats per Goebbels–, no hi ha cap líder d'opinió responsable a Israel, o a fora, que pugui prestar-se conscientment a aquesta mena de política. És d'allò més incert que les comunitats jueves de la Diàspora hagen de jugar encara aquest digne i gran paper, cosa en la qual sembla que confien aquells que es preocupen seriosament per la seua supervivència espiritual. Però aquesta posició ha deixat de tenir una importància cabdal. L'avenir col·lectiu dels jueus és a Israel. La religió jueva sobreviurà al cor dels qui hi creuen, siga on siga que es troben. I no hi ha dubte que els jueus com a individus reivindicaran els seus drets i acompliran tots els seus deures com a éssers humans i com a ciutadans en les societats on podran, finalment, elegir lliurement de viure; lliurement per tal com són, tant físicament com moralment, lliures d'abandonar-les i per tal com, en no ser-los imposada a la força l'opció d'anar-se'n o de restar-hi, s'hi tracta d'una elecció autèntica.

Un americà de geni va dir una vegada que els jueus eren un poble especial perquè «són com qualsevol altre, per bé que una mica més». Hi ha en aquesta observació una veritat amarga. Certament, a ningú no li agrada de ser escarnit, veure exagerats els seus trets distintius, de vegades fins a la caricatura. I tanmateix, recórrer a la força per tal d'impedir que la gent faça això, per irritant que pugui ser el seu comportament, no deixa de ser un atac a les llibertats humanes més elementals. Ésser escèptic fora de mida o hipercrític; ésser insensible o hipersensible; no tenir dignitat o complaure's en l'ostentació més vulgar; ésser obsequiós o neuròticament agressiu; no tenir sentit moral o sentit de la mesura en estètica, o mancar de certes formes de tacte espiritual: tot això són, sens dubte, coses que no tenen res de falagueres, són fins i tot coses profundament empipadores. Però no són un crim. I ni Plató ni Maurras ni Eliot, ni cap dels seus seguidors, no tenen, per això només, cap dret de relegar els homes fora dels límits de la ciutat humana. Si els jueus han de patir com han patit en el passat perquè no tenen la sort de plaure els seus veïns quan fan el mico o el lloro, almenys patiran individualment. Són éssers humans i tenen el dret a capturar-se malament dins dels límits permesos als humans membres de societats lliures. I ni Koestler, ni els ultranacionalistes –les posicions dels quals assumeix implícitament–, ni els «nacionalistes de la *Galut*» ni els assimilacionistes, no poden reconèixer-los menys que això. Però no tenen el dret, llevat que es traslladen a Israel, a demanar més que això. Per exemple, no tenen dret a una versió, ni que siga en to menor, de l'estat dins de l'estat, o a fruit de privilegis especials dins de societats no jueves. Vet ací les noves dades del problema als nostres dies. Tant a la Diàspora com a Israel uns jueus seran agradables i altres seran desagradables, n'hi haurà que destacaran les seues característiques jueves i n'hi haurà que les amagaran, uns seran ben vistos i respectats i altres detestats i menyspreats, n'hi haurà que podran ser comunistes i n'hi haurà que preconitzaran el feixisme per al seu país o per a tot el gènere humà. Però res

de tot això no és (ni ha de ser) motiu de tràgic neguit o de desesperació per als jueus en el seu conjunt, com passava en una altra època. Car el destí dels individus, i fins i tot de comunitats concretes, siga per anar-se'n o per restar allà on es troben, és ara a les seues mans, almenys moralment. Cadascun pot prendre la seua decisió lliurement, a la seua manera, buscant el millor, i amb tota la saviesa i tota la sort de què siga capaç. En aquest sentit, la creació de l'Estat d'Israel ha alliberat tots els jueus, siga quina siga la seua relació amb aquest Estat. I això ho haurà fet fins i tot si arribava el dia ombrívol de la desfeta, el dia en que perdés la independència. Aquesta terrible catàstrofe no és gaire previsible, però fins i tot si es produïa l'Estat hauria acomplert la seua tasca d'emancipació. Vet ací la resposta als qui s'oposaven a la creació d'un Estat jueu dient que seria massa feble, incapaç de defensar-se i sobreviure, o massa esquifit per hostatjar la Diàspora tota sencera. Ara: la majoria dels qui plantejaven aquesta mena de qüestions normalment no creien sincerament en la seua validesa. S'hi tractava més aviat d'excuses que es donaven a ells mateixos per apartar el seu pensament d'eleccions massa difícils.

Un problema nacional –de fet, un problema mundial– ha estat resolt. No cal dubtar-ne, i a despit dels qui s'inventen un dilema insidiós, una exigència de tot o res (tots els jueus han d'anar a Israel, o desaparèixer de la nostra vista d'una manera o altra); això és, i amb escreix, cosa miraculosa per a una generació humana. Certament, tenim bones raons per dir *dayenu*,<sup>5</sup> i haurém de preguntar-nos si les generacions jueves que vindran podran entendre els problemes i les frustracions dels seus avantpassats, si podran explicar-se els motius d'aquestes exigències mesquines i violentes que, fins i tot a l'hora del triomf, han estat plantejades per alguns d'aquests fills del *dor ha-midbar*<sup>6</sup> que han passat massa temps en la foscor per saber viure, i deixar viure els altres, lliurement, a la llum del dia.

Traducció de *Gustau Muñoz*

1. Aquest assaig fou redactat el 1951. El text de Namier a què es fa referència és «Zionism», *New Statesman*, 5 novembre 1927, pp. 103-104, recollit a *Skyscrapers and Other Essays* (Londres, 1931).
2. Aquesta era l'actitud d'aquells que, com el benintencionat socialdemòcrata (i no jueu) Karl Kautsky, escrivien llibres per demostrar que, segons els criteris habituals del que era una raça o una nació, no es podia dir que els jueus en fossen una. O la dels rabins que declaraven que el judaïsme era només una religió, o sols una ètica, o una concepció, o una memòria. Si aquestes proposicions haguessen estat certes, serien tan òbvies que no caldria ni defensar-les. No cal demostrar que els metodistes no són una raça ni una nació, o que els jueus no s'assemblen a res de tot això.
3. Al seu *Promise and Fulfilment: Palestine 1917-1949* (Londres, 1949).
4. Immanuel KANT, «Idea de la història universal des d'un punt de vista cosmopolita» (1784), *Kant's Gesammelte Schriften* (Berlin, 1900 -), vol. 8, p. 23, lín. 22.
5. 'En tenim prou'.
6. 'La generació del desert', és a dir, els qui havent vagat durant quaranta anys no estaven en condicions escaients per fer-se càrrec com calia del llegat de la Terra Promesa.

# Desenvolupament sostenible al País Valencià

*Ricardo Almenar, Emèrit Bono, Ernest Garcia*

Començarem amb una afirmació: el País Valencià no és el país de les meravelles que una certa cultura barroera i oficial intenta vendre. Fins i tot a molts benpensants només els preocupa l'esgotat model de creixement econòmic que ha caracteritzat fins ara l'economia valenciana. Tanmateix, cap d'aquestes posicions mai no s'ha preocupat d'analitzar el cost mediambiental que suposa la riquesa generada per la societat valenciana, com tampoc les conseqüències ineluctables que pot comportar per a la qualitat de vida dels valencians i per al futur d'aquella riquesa. En aquesta direcció, el que proposem ací és una nova visió, una nova lectura de la realitat econòmic-social valenciana que, al nostre parer, pot aportar noves perspectives, nous elements per a poder formular opcions polítiques que permeten solucions distintes a problemes vells. En aquest sentit, aquest article es basa en les principals conclusions del projecte d'investigació «La sostenibilidad medioambiental en la economía y la sociedad valencianas», finançat per la Fundació Bancaixa i desenvolupat en 1996 i 1997 per un equip de vint-i-quatre investigadors, procedents de diferents disciplines (biologia, química, política econòmica i sociologia). L'objectiu d'aquest projecte era el-

borar un diagnòstic de l'evolució recent i de l'estat actual de l'economia i la societat valencianes des del punt de vista de la sostenibilitat mediambiental. Es tracta, doncs, d'un intent d'avaluar la sostenibilitat del desenvolupament en l'àmbit del País Valencià.<sup>1</sup>

El marc geogràfic de l'estudi és un petit país del litoral mediterrani. Petit perquè la superfície a penes depassa els 23.300 quilòmetres quadrats, menys del 5% del territori espanyol i menys de l'1% de l'actual Unió Europea. Litoral perquè, amb uns 450 quilòmetres de línia costanera i amb una disposició territorial allargada i paral·lela a la costa, la influència marina hi és determinant. Mediterrani perquè s'inclou plenament en la conca d'aquest mar, un fet que aflora en tots els aspectes territorials que es consideren, des de la geologia fins al clima, del relleu a la vegetació, dels sòls a la biodiversitat. La població hi ha arribat a quatre milions d'habitants, quasi el doble de l'existent a mitjan segle. S'hi està tancant el darrer cicle de la transició demogràfica amb un creixement vegetatiu pròxim al zero, amb una taxa bruta de natalitat (1995) del 9 per mil i una esperança de vida (1991) de 76,4 anys. Tanmateix, al llarg de la dècada dels noranta, la població sembla que continua

augmentant de forma significativa, a causa d'un flux migratori net positiu provocat especialment pel creixent nombre de residents estrangers. La majoria de la població valenciana –dos terços del total– viu a ciutats de més de vint mil habitants, però la urbanització entesa com a forma de vida s'estèn a la pràctica totalitat dels habitants. La família nuclear és la norma –3,2 membres per llar–, encara que persisteixen fortes xarxes de relacions primàries. Els processos d'industrialització i terciarització de les darreres dècades s'han concretat en una producció manufacturera diversificada i en certs sectors –automoció, ceràmica, calcer, joguina– bastant activa, com també en una economia de serveis marcada per una forta especialització en el turisme de sol i platja, que ha relegat a una posició molt secundària el sector agrari, tradicionalment potent. En 1994, el sector primari sols representava el 3,6% del valor afegit brut regional, mentre que la indústria arribava al 25,5% i els serveis al 63,4%. La generalització d'una certa abundància econòmica ha de matisar-se amb alguns desajusts socials del desenvolupament. L'atur i la precarietat laboral –en 1995 la taxa d'ocupació temporal era del 44,3%– afecten sectors importants de la població, especialment dones i joves. La distribució desigual de la renda ocasiona bosses de pobresa persistents, i encara que l'escolarització és massiva, les persones amb estudis mitjans i superiors continuen sent relativament més escasses que al conjunt espanyol.<sup>2</sup>

Entre els diversos indicadors possibles per matisar les dimensions socials del desenvolupament econòmic, hem elegit l'índex de desenvolupament humà (IDH) utilitzat en els informes del PNUD. L'IDH

intenta ser un indicador del conjunt de variables que es consideren discriminants a l'hora de definir allò que anomenem desenvolupament humà. Les tres capacitats més essencials per als éssers humans, segons l'IDH, són el gaudi d'una vida llarga i sana, l'adquisició de coneixements i l'accés als recursos.<sup>3</sup> Així, en 1992, l'índex de renda del País Valencià és molt semblant a l'espanyol, però en els indicadors de salut i d'educació la posició valenciana es troba sensiblement per sota de l'espanyola.<sup>4</sup> Aquest «dèficit social» del desenvolupament valencià es percep amb més claredat si s'analitza l'evolució de l'IDH durant els anys vuitanta. A partir de 1981, en què els nivells eren similars en les tres components, s'observa com la societat valenciana ha estat més eficaç per a procurar-se recursos que no per a adquirir coneixements o assolir una vida més llarga i sana.<sup>5</sup> El model de desenvolupament s'ha basat en la potenciació econòmica, encara que això pogués suposar pitjors resultats en altres àmbits de la vida social, com ara la sanitat o l'educació. A continuació mostrarem com s'han incrementat també els costos ambientals.

## L'ESTAT DELS PRINCIPALS ECOSISTEMES

L'impacte ambiental provocat per una determinada pressió antròpica, certament, s'hi correlaciona però d'una forma variable i no linial, en no dependre sols dels nivells de pressió assolits sinó també d'un conjunt de propietats intrínseques –com l'elasticitat o resiliència– dels sistemes ambientals afectats. Per això, l'anàlisi quantitativa del con-

sum de recursos i la producció de residus —que es presentarà a la secció següent— ha de posar-se en relació amb l'anàlisi de la integritat estructural i la salut funcional d'aquests sistemes. Comentarem a continuació, molt breument, algunes característiques significatives de l'estat dels sistemes atmosfèric, hídric i edàfic en el territori valencià.

La conca mediterrània, i la seua subconca occidental, té unes característiques úniques, ja que consisteix en un petit mar interior ubicat en latituds subtropicals. La Mediterrània occidental es troba envoltada de terres altes i muntanyes que assoleixen, com a mitjana, els 1.000 metres d'altitud, i en alguns casos arriben a superar els 3.000. Les principals serralades com els Alps, els Pirineus i l'Atlas actuen com a barreres al moviment nord-sud de les masses atmosfèriques, mentre que d'altres formacions com els Apenins o el Sistema Ibèric exerceixen una acció semblant respecte dels desplaçaments oest-est. El resultat final d'aquests factors orogràfics és que la ventilació neta de la conca aèria és de les més restringides del globus, cosa que té conseqüències significatives en aspectes com la dispersió dels contaminants atmosfèrics o la quantia i el repartiment de les precipitacions.

Els sistemes hídrics superficials es veuen amenaçats per la doble pressió que suposa la formidable extracció de cabals per a les necessitats humanes i els considerables volums d'aigües residuals que hi són vessades de nou. Rius com el Millars, el Magre, el Cànyoles, el Serpis i el Vinalopó presenten en les anàlisis nivells de contaminació molt superiors a l'acceptable. El resultat és una aguda deterioració tant en la quantitat com en la qualitat de les aigües d'aquests siste-

mes superficials, un fenomen que se superposa a la irregularitat hídrica en els seus efectes sobre organismes i comunitats biòtiques. Els aqüífers subterranis s'enfronten a tres agressions distintes: sobreexplotació (serra de Crevillent, Jumilla-Villena o plana de Sagunt), salinització per intrusió marina (Vinaròs-Peníscola, Orpesa-Torreblanca, plana de Sagunt, Gandia-Dénia, Orxeta) i contaminació per diferents substàncies (nitrats en molts dels aqüífers litorals, residus organoclorats a Lliria-Casinos o la plana de Sagunt, metalls pesants a Vinaròs-Peníscola, Orpesa-Torreblanca o les planes de Castelló i València).

Els processos de degradació dels sòls més estesos i amb major repercussió agronòmica i ambiental són, en ordre d'importància, l'erosió hídrica, la salinització i la contaminació. Uns altres tipus de degradació que també s'hi detecten són la deshumidificació, l'encrostament superficial o la compactació subsuperficial, l'alcalinització i, sobretot, l'ocupació de terres com a conseqüència de la urbanització. Aquest darrer procés afecta sovint els sòls més fèrtils, els més idonis per a l'ús agrícola. El 31% dels sòls valencians presenta en l'actualitat una erosió alta o molt alta (pèrdues per damunt de les 40 tones per hectàrea i any). Hi ha 44 emplaçaments inventariats pel seu alt grau de contaminació industrial, encara que el nombre n'és segurament més alt.

## IMPACTES AMBIENTALS DE L'ACTIVITAT ECONÒMICA

En el projecte s'han analitzat els fluxos més rellevants entre l'economia i el medi am-

bient valencians, comptabilitzats en unitats físiques. La matriu de consum de productes naturals mostra que és en el sistema de producció on es realitza majoritàriament l'ús de recursos naturals,<sup>6</sup> mentre que el consum domèstic és significatiu en els recursos pesquers (44%) i en l'energia (22%). Pel que fa a l'emissió de contaminants, hem calculat que la quantitat total emesa pel sistema econòmic valencià en 1990 era de més de 23 milions de tones.<sup>7</sup> D'aquesta manera, a principis dels anys noranta, les pressions de l'economia valenciana sobre el medi ambient –mesurades com a demanda de recursos i vessaments de residus– eren intenses i superiors en la majoria dels casos a les corresponents mitjanes mundials. Per càpita, s'hi utilitzava un 14% més d'energia comercial, un 23% més d'aigua, un 85% més de recursos minerals, un 14% més de recursos pesquers i un 53% més de fusta industrial. El mateix succeïa amb molts dels outputs, tret de les emissions de diòxid de carboni (un 6% menors que la mitjana mundial), d'òxid de sofre (un 8% menors), o de metà procedent de fonts antròpiques (un 65% inferiors). Les taxes per càpita de residus igualaven aproximadament –residus agropecuaris i industrials– o superaven amb escreix –òxids de nitrogen, residus inerts, residus nuclears generats per centrals elèctriques, residus sòlids urbans– els respectius valors mitjans planetaris.

La falta de tractament dels residus o una gestió defectuosa agreujava les conseqüències ambientals d'aquests nivells de vessament. En la primera meitat de la dècada dels noranta, almenys el 22% dels residus sòlids urbans, el 35% de les aigües residuals urbanes, el 85% de les aigües resi-

duals industrials i el 95% dels residus industrials tòxics i perillosos no rebien cap tipus de tractament. Més significatiu és el fet que aquesta pressió no sols es troba per sobre de la mitjana global, sinó que creix i, a més a més, creix ràpidament. En els darrers deu o dotze anys, tant els recursos necessaris per a l'economia valenciana com els residus que hi genera han conegut una expansió molt ràpida. Des de mitjan dècada dels vuitanta, la població valenciana ha crescut per damunt del 7%, mentre que l'activitat econòmica, mesurada pel PIB, s'ha incrementat quasi un 30%. Però aproximadament en aquest mateix període temporal, la utilització d'energia primària va créixer un 47%, la d'energia final un 52% i la demanda d'aigua un 14%. La producció valenciana de recursos minerals s'incrementà un 65% i la pesca desembarcada en els ports augmentà un 63%. L'única excepció a aquest increment generalitzat correspon als recursos forestals locals, l'extracció dels quals va baixar un 64% entre 1985 i 1995, degut al fet que en aquest interval els incendis arrasaren 319.000 hectàrees de muntanya (el 31% de la superfície forestal valenciana).

L'increment de contaminants no ha estat menor. Encara que l'escassetesa i l'heterogeneïtat de les dades obliga a donar les xifres amb precaució, hem calculat que l'emissió antròpica d'òxids de sofre a l'atmosfera ha augmentat un 9% i la d'òxids de nitrogen un 27% (1985-1993). Les emissions antropògenes de metà s'han incrementat en un 11% (1990-1993) i el diòxid de carboni procedent de la crema de combustibles fòssils un 35% (1985-1995). El volum d'aigües residuals d'origen urbà i

industrial va créixer un 42% (1985-1993) i la generació de purines ramaderes un 64% (1986-1995). Els residus industrials de caràcter tòxic i perillós han augmentat un 39% (1986-1997), els residus nuclears d'alta activitat un 33% (1985-1995), els residus inerts un 11% (1991-1996) i els residus sanitaris específics i citostàtics un 28% (1991-1997). Per últim, la producció de residus sòlids urbans s'ha vist incrementada quasi un 62% al llarg del període 1986-1997.

Així doncs, en comparar els augments del consum de recursos i l'emissió de contaminants per l'economia valenciana durant els darrers anys amb l'evolució de la població i de l'activitat econòmica, es desprèn una conclusió: en tots els casos l'absorció de recursos i la generació de residus ha augmentat per damunt del creixement demogràfic i, en quasi tots, ha anat per davant del creixement econòmic.

A partir d'una ampliació de la taula input-output convencional, incorporant-hi els principals fluxos de recursos i residus, en el projecte s'ha dut a terme una simulació suposant que la demanda final de l'economia valenciana s'incrementàs en un 10% —respecte als valors de 1990— com a resultat d'augment en la mateixa proporció dels diferents components (consum, formació bruta de capital i exportació). Les conseqüències serien les següents: es generaria un increment del PIB i, per tant, de les rendes del treball i del capital, del 7%. Aquest creixement produiria una deterioració del medi ambient superior en termes relatius, estimada en un creixement del 8,9% en el consum de recursos naturals i del 9% en les emissions de contaminants. Dins del con-

sum de recursos, experimentarien augments situats entre el 8 i el 9% el consum d'aigua, el d'energia i el de recursos forestals, i superiors al 9% el de recursos miners i pesquers. Les emissions contaminants registrarien augments del 9% en el cas dels vessaments al sòl i del 8,8% en les emissions a l'atmosfera i dels vessaments a les aigües.

És a dir, en l'evolució recent i segons les tendències actuals, l'economia valenciana no guanya en ecoeficiència sinó que, al contrari, en perd: aconseguir un determinat increment en el producte interior brut generat per l'economia valenciana es paga amb un increment encara major en recursos i residus. I, amb això, no sols avança en insostenibilitat mediambiental, sinó que retrocedeix en eficiència econòmica genuïna.

#### DIMENSIONS SOCIALS: EL CONSUM

En el projecte s'ha analitzat l'evolució d'algunes pràctiques de consum per a ús personal que contribueixen significativament a la degradació del medi ambient. Així mateix, s'ha analitzat la relació entre aquestes pràctiques i algunes variables estructurals, com ara el nivell d'ingressos, els estudis realitzats, la condició socioprofessional, la relació amb l'ocupació, el gènere, l'edat o les dimensions del municipi de residència. Així, en concloure la transició «desenvolupista», a finals dels anys setanta, van quedar establerts alguns trets de la societat del consum de masses al País Valencià. Característiques del model de consum vigent són: un sistema de comercialització creixentment dominat per grans



companyies que operen en mercats mundials i recorren a una publicitat massiva; una dieta amb molta proteïna animal, basada en productes portats cada volta de més lluny i amb una forta presència d'aliments i begudes molt processats i envasats; una mobilitat basada en l'automòbil privat en el marc d'un sistema de transport organitzat al seu servei; una forma d'habitació amb preferència per l'habitatge en propietat, la tendència a la suburbanització i el consum creixent d'energia; una cultura de l'«usar i llançar», marcada per la poca durabilitat dels productes i per l'alta producció de residus.

El model de consum així resumit és molt homogeni. Indica l'estil de vida de tots els grups socials, potser amb l'excepció dels molt marginals, dels *molt* pobres, amb uns trets que han anat accentuant-se amb el pas del temps. Aquest consum de masses ha augmentat els costos socials i ambientals. Pel que fa a la capacitat de satisfer necessitats, no sembla molt distint en la dècada dels noranta a com era a principis dels vuitanta. Tanmateix, sembla que requereix un esforç creixent —físic i econòmic— per mantenir-se. Per una banda, necessita més energia, produeix més residus i exerceix més pressió sobre els ecosistemes. Per una altra, una porció creixent de l'increment de la capacitat de despesa se'n va, no en augmentar el consum, sinó en finançar-lo i assegurar-lo. Finalment, la situació de la part de la població que queda marginada del model es fa més i més difícil.

La tendència del consum domèstic vers més insostenibilitat mediambiental està impulsada per l'evolució de les estructures productives i de les xarxes de comercialització, i també per la difusió dels trets cultu-

rals de la modernització. En el cas valencià, cal sumar-hi el fet que els consums posicionals o de distinció, que en molts casos tenen una forta capacitat d'atracció per a tots els grups socials, accentuen aquesta tendència. L'impacte ecològic de la forma de vida dels grups socials amb més ingressos, més estudis, més urbans, és superior al que es derivaria simplement de la seua major capacitat de despesa. O dit d'una altra manera: en la societat valenciana els grups d'estatus més alt tenen formes de vida accentuadament menys sostenibles que la resta de la població.

En la literatura sobre la «modernització ecològica» se sol presentar l'ambientalisme com una ideologia més present entre les classes mitjanes urbanes amb un alt nivell de formació escolar. Segons aquest punt de vista, serien els grups més «moderns» els qui, sobre la base d'un benestar material consolidat, desenvoluparien valors «post-materialistes» i, entre ells, una preocupació creixent per un medi ambient ben conservat. Les conclusions del nostre estudi sobre les pràctiques de consum són distintes: els comportaments de les classes mitjanes urbanes amb més instrucció escolar no són ecològicament més compatibles que els comportaments de les classes treballadores, la gent del món rural o els qui tenen pocs estudis. Al contrari, l'impacte ambiental de la seua dieta, la seua mobilitat i el seu habitatge és relativament major. En la mesura que els usos i costums de consum més «moderns» es constitueixen en model a imitar i es difonen a tots els estrats socials, tot aquest àmbit de la vida apunta en la societat valenciana a una «modernització antiecològica».

## DIMENSIONS SOCIALS: ELS VALORS

La major part de la població valenciana –com s'esdevé a la resta del món– percep la crisi ecològica com un problema greu que ha d'afrontar-se amb urgència, sense ajornaments per al futur. Hi ha un consens ambientalista, àmpliament difós, que sembla superposat al consens productivista establert a l'entorn de l'expansió econòmica i de l'augment del nivell de vida. Aquesta superposició no és harmoniosa i sovint apareix com una estructura de doble vincle. L'examen de les fissures d'aquesta estructura que podrien donar pas a un sistema de valors favorable a la sostenibilitat, no permet resultats concloents. En alguns dels problemes considerats al nostre estudi sobre opinions i valors, hi ha segments significatius de població –majoritaris en certs casos– que mantenen punts de vista que han estat formulats en un moment o altre pels moviments ecologistes i, alhora, mostren el seu desacord amb proposicions de signe contrari. Es localitzen així alguns punts en què sembla que hi ha condicions adequades perquè les propostes de sostenibilitat arrellessen en l'opinió ciutadana. Hi ha, a més, d'altres temes al voltant dels quals tant els nivells d'informació com l'estructuració de les opinions estan bastant lluny del que resultaria coherent amb un sistema de valors favorable a la sostenibilitat. D'una manera molt clara, és el cas dels valors relatius a la població: la necessitat de moderar el creixement demogràfic és escassament compartida per la població valenciana. Possiblement, al pes de les tradicions natalistes catòliques i marxistes se

sumen les noves campanyes que presenten com un desastre l'«envelliment de la població». Una informació insuficient i imprecisa sobre els efectes de les biotecnologies i de l'escassetat de recursos no renovables produeix una opinió confusa, en què temors i esperances es barregen i se superposen.

Com s'ha assenyalat anteriorment, existeixen algunes «peces d'opinió» coherents amb un sistema de valors orientat a la sostenibilitat. Tanmateix, aquestes peces –creences, actituds i valors– no apareixen articulades entre si en la consciència i les pràctiques socials. Aparentment no hi ha en la societat valenciana, almenys encara, una ideologia ecologista amb existència autònoma respecte dels grans corrents ideològics tradicionals. Els elements de l'opinió sobre el medi ambient més «normalitzada» en la nostra societat –la que constitueix el centre de l'esmentat consens ambientalista– estan unificats, més que no per una estructura discursiva coherent, autònoma i articulada, per la presència de certs nuclis discursius («dislocació», «contaminacions») que s'ha pogut establir mitjançant estudis realitzats amb tècniques qualitatives. La dislocació fa referència, així, a la sensació que té la gent de la pèrdua de la possibilitat d'intervenir sobre els problemes que l'afecten. La por a diverses amenaces que estan fora de control s'expressa en por a les contaminacions. La relació entre aquests nuclis i un sistema de valors favorable a la sostenibilitat és, en el millor dels casos, ambigua.

La percepció dels problemes del medi ambient com a seriosos i preocupants està difosa, d'una manera bastant homogènia, entre tots els grups d'edat. En el terreny de l'opinió, les generacions joves –més consu-

midores d'educació i d'informació— apareixen com lleugerament més ambientalistes. Tanmateix, en el terreny dels comportaments, el quadre resulta contradictori: els estils de vida més «moderns» i més agressius per al medi ambient estan més presents a mesura que l'edat es redueix. Davant el tòpic que identifica ecologisme i joventut, l'anàlisi de les dades presenta un resultat molt més complex, que no sols duu a rebutjar aquest tòpic en aspectes significatius sinó que fins i tot permet copsar certs símptomes de crisi de l'ideal ecologista en la joventut dels anys noranta.

Tot i que no hi ha diferències substancials entre homes i dones quant a la seua actitud vers el medi ambient, la pervivència de codis de gènere derivats del patriarcat té com a resultat que les dones tendesquen una mica més a buscar la coherència ecològica en l'esfera privada (consum, activitats quotidianes en la llar, relacions humanes) i els barons un poc més en l'esfera pública (moviments socials, política). La pervivència d'aquesta escissió és un obstacle en el camí cap a una societat menys insostenible, que requereix canvis en la construcció social de les necessitats que orienten les persones cap a més satisfacció obtinguda d'intercanvis no mercantils amb d'altres éssers humans i cap a la moderació del combat per la riquesa i el poder, requereix la demolició del mur que separa canviar la vida de canviar el món.

Els grups amb ocupacions tècniques i professionals han consumit molta instrucció escolar i estan relativament ben informats, cosa que, per una altra part, contribueix al fet que la seua opinió sobre qüestions generals siga més procliu a solucions

ambientalistes i, per una altra, condueix una petita part dels seus components a l'activisme ecologista. Tanmateix, la majoria dels seus membres estan entrenats en receptes professionals —conceptes i solucions— que no tenen en compte els costos ambientals. La inèrcia d'aquests conceptes i solucions és molt poderosa i fa que tot allò que se n'aparta tendesca a percebre's com a prematur, arriscat, poc contrastat i, en definitiva, impracticable. Com a conseqüència, la dissociació entre una opinió favorable a la protecció de la natura i una pràctica que l'agredeix és particularment aguda en aquests grups socials.

El consens ecologista roman sobretot en l'àmbit de l'opinió, i es projecta menys en les esferes del comportament. Per a la majoria, el medi ambient és una cosa de la qual val la pena informar-se, que desperta interès, curiositat, preocupació o temor. És també una cosa que comença a afectar el comportament dels valencians i les valencianes en tant que consumidors, encara que molt poc en àmbits distints al consum. L'opinió favorable a l'ecologisme sembla que va, al País Valencià com a la resta del món, molt per davant de la pràctica conseqüent. Molta gent, a partir de la discrepància observada entre opinions i comportaments, ha vist fragilitat i inconsistència en el consens ambientalista de la societat contemporània. Sens dubte, hi ha molt d'això. Tanmateix, una estructura inestable i inconsistent és també una estructura oberta a moltes possibilitats, oberta al canvi. Que el canvi arribe a produir-se i consolidar-se depèn, entre altres coses, del marc institucional i de la capacitat dels poders públics per assenyalar-hi el camí. La distància entre l'opinió i

el comportament no és tan sols un fenomen psicològic. Sovint pot ser el resultat de les condicions socials en què es desenvolupa la vida de la gent, de mediacions institucionals i polítiques. És evident, per exemple, que la disposició favorable de la població a la recollida selectiva de residus no pot traduir-se en la pràctica si les ciutats no implanten un sistema adient de contenidors i de gestió. La declaració que s'estaria disposat a usar menys el cotxe pot ser totalment sincera, encara que el trasllat a la pràctica es veja dificultat per una organització social del temps i de l'espai que el converteix en una necessitat quasi ineludible. És evident, per exemple, que la capacitat dels poders públics per promoure canvis socials depèn en bona mesura de la seua influència moral sobre la ciutadania, i és clar que la generalitzada falta de confiança en les institucions polítiques erosiona radicalment aquesta capacitat.

## CONCLUSIONS

La transició cap a formes menys insostenibles de producció i consum serà molt costosa per a totes les societats del món. Per a les més riques, perquè hauran de reduir substancialment els impactes que actualment produeixen. Per a les més pobres, perquè hauran d'assajar camins de desenvolupament nous. Però el fet de ser costosa no la converteix en opcional: es produirà de totes maneres perquè és imposada pels límits de la Terra. La qüestió és si l'acció social conscient i intencional serà capaç de reduir els seus efectes negatius i de generar noves oportunitats per a la millora de la

vida, o si, al contrari, es produirà a través de catàstrofes i de decadència de la civilització. Fins fa molts pocs anys, el País Valencià ocupava una posició amb insospitats avantatges davant aquest dilema: en combinar nivells de desenvolupament humà bastant alts amb nivells d'impacte ambiental no molt allunyats de la mitjana mundial, la minimització dels costos de la transició resultava concebible. Aquests possibles avantatges hi desapareixen molt de pressa. Els processos dels darrers deu anys han desequilibrat els components del desenvolupament humà i han augmentat molt sensiblement els costos ambientals

En relació amb les demandes de recursos i els vessaments de residus, els nivells per càpita assolits per l'economia valenciana —encara que normalment superiors a les mitjanes mundials— se situen majoritàriament per sota de les mitjanes de la Unió Europea. Això no obstant, l'increment experimentat en els últims deu o quinze anys en recursos i residus supera en quasi tots els casos el creixement demogràfic i en la majoria d'ells el creixement econòmic mateix. El ritme d'augment de les taxes valencianes de recursos i residus és, en l'actualitat, superior o molt superior a l'increment de les seues homòlogues europees. En aquest camp, el de la pressió antròpica sobre el medi ambient, s'està produint un accelerat procés de convergència amb la Unió Europea, molt més veloç, per descomptat, que la convergència en producte econòmic o en renda. Aquesta conclusió, extreta a partir de dades empíriques, és coherent amb els resultats que es desprenen dels exercicis de simulació sobre la base de la taula input-output mediambiental del

País Valencià per a 1990. Les simulacions realitzades –fetes, això sí, sota determinats supòsits– indiquen que un determinat increment del producte regional provoca un creixement encara major en el consum de recursos naturals i en les descàrregues contaminants, com així sembla haver succeït al llarg de la dècada actual. Encara que les taxes valencianes de demanda de recursos i de vessament de residus són inferiors a les europees, la situació que presenten al País Valencià els grans sistemes-suport de l'activitat econòmica (com l'aire, les aigües o els sòls) és pitjor, en línies generals, que la que aquests mateixos sistemes presenten a Europa. Això és degut a la baixa renovabilitat, escassa productivitat i elevada vulnerabilitat dels sistemes valencians –típicament mediterranis– en relació amb els de l'Europa temperada.

Des del començament dels anys vuitanta, la capacitat de despesa de la població valenciana ha crescut substancialment. Tanmateix, pel que fa a la seua aptitud per a satisfer necessitats, el consum privat al País Valencià no sembla haver-se incrementat al compàs de la despesa, i requereix, més aviat, un esforç creixent (físic i econòmic) per a mantenir-se. Per una banda, necessita més energia, produeix més residus i exerceix més pressió sobre els ecosistemes. Per una altra, una porció substancial de l'increment dels ingressos se n'ha anat, en lloc d'augmentar el consum, a finançar-lo i assegurar-lo.

En l'actual població valenciana existeixen creences, actituds i valors orientats vers la sostenibilitat. La seua difusió és transversal, i impregna amb més o menys profunditat tots els grups socials i hi genera contradiccions internes. Hi ha un consens ambientalista/ecologista procliu a la sostenibilitat que apareix superposat al consens productivista, establert a l'entorn de l'expansió econòmica i de l'augment del nivell de vida. Però el consens ambientalista/ecologista roman sobretot en l'àmbit de l'opinió, mentre que es projecta menys en les esferes del comportament. La distància entre l'opinió expressada i el comportament coherent no és, tanmateix, un simple fenomen psicològic d'escissió que obeeix a distintes causes, algunes fàcils d'establir. També és el resultat de les condicions socials en què es desenvolupa la vida de la gent i, molt concretament, de l'absència de mediacions institucionals i polítiques adequades.

Totes aquestes conclusions no inviten a l'optimisme. Poden resumir-se en una advertència: hi ha evidències suficients que apunten el fet que si l'actual societat valenciana no troba estratègies, instruments i actuacions per moderar la pressió que exerceix sobre els sistemes ambientals del País, i cada volta més sobre el conjunt del planeta, entrarà de ple en una dinàmica d'alt risc, creixents incerteses i probables resultats traumàtics, tant per als sistemes ecològics com per a les poblacions humanes.

1. L'informe final del projecte, que consta de 13 volums, ha estat resumit per a la seua publicació com a llibre: R. ALMENAR, E. BONO i E. GARCIA (dirs.): *La sostenibilidad del desarrollo: el caso valenciano*, Fundació Bancaixa, València, 1998. La relació completa d'autors i autores, sense esmentar de nou els tres directors, és la següent: C. Añó, C. Arjona, M. D. Belén, R. Castelló, M. Diago, P. Duart, P. Fedec, F. J. Hernández, F. Higón, R. Juan, J. J. Martínez de la Vallina, M. M. Millán, J. Nàcher, V. Navarro, J. Nebot, B. Polanco i A. Víguer. Les seues contribucions a aquest text són múltiples, encara que, evidentment, els errors que la síntesi haja pogut produir són només nostres.
2. La proporció de llars valencianes sota la línia del 50% de la despesa mitjana se situava quasi en un 20% a inicis dels anys noranta, quan en el conjunt de l'Estat espanyol la proporció era del 17,5%. La població amb estudis mitjans i superiors era, respectivament, el 33,9% i el 2,7% al País Valencià, enfront del 34,3% i 3,7% d'Espanya.
3. Els indicadors utilitzats per avaluar aquests tres components són, respectivament, l'esperança de vida en nàixer, l'índex de consecució educativa i el producte interior brut per càpita (PIBpc) corregit i ajustat. L'índex de consecució educativa es construeix poderant la taxa d'alfabetització d'adults i la taxa de matriculació com-

binada en els diversos nivells educatius. El PIBpc s'ajusta segons la paritat del poder adquisitiu i s'expressa en dòlars (\$PPA).

4. En 1992, en el «ràanking» mundial de l'IDH el País Valencià (índex 0,903) ocupava el lloc 25 i Espanya (0,930) el 9. El PIB per càpita ajustat era molt semblant a Espanya (5.307) i al País Valencià (5.306), posicions 24 i 25, respectivament. En canvi, en esperança de vida el País Valencià estava en la posició 17 (76,4 anys) i Espanya en la 6 (77,6), i en educació la població valenciana baixava al nivell 28 (índex 0,88), mentre que l'espanyola en conjunt estava en el 7 (0,94).
5. En 1981 l'índex d'esperança de vida era 0,831 i en 1991 0,856; l'índex de consecució educativa, per als mateixos anys, era 0,825 i 0,879; l'índex de renda 0,835 i 0,973, i l'IDH 0,830 i 0,903.
6. En 1990, el consum d'aigua (hm<sup>3</sup>) en activitats productives fou de 3.049 d'un total de 3.411; el d'energia (milers de TEP), 5.240 de 6.732; el de recursos pesquers (t), 45.052 de 80.924; mentre que en recursos minerals i forestals, amb 40.032.098 i 1.138.684 t respectivament, tot el consum va ser del sector productiu.
7. Del total de 23.308 (milers de t i t eq. d'O<sub>2</sub>), 18.256 corresponien a activitats productives i 5.052 al consum domèstic.

# CARÀCTERS

ÉS UNA REVISTA DE LLIBRES  
I AQUEST N'ÉS EL NÚMERO 6.



François Recarte: "Mòduls de contextualització i derivacions"  
Vicente Alonso: "Quatre qüestions d'ordre i la primera pregunta"  
Àngels Parés: "Història i crítica"  
Jaume Aspa: "La Universitat i el cinema: sobre l'aportació catalana"  
A. Llorens d'Alcàzar: "Quatre i el neoclassicisme"  
Eduard de Sota: "L'obra de l'obra, o la obra de l'obra"  
Paginas web: "L'obra de l'obra, o la obra de l'obra"

SEGONA ÈPOCA • GENER DE 1999

# CARÀCTERS

## REVISTA DE LLIBRES

RESSENYES

NOVETATS EDITORIALS

OPINIÓ

ANÀLISI

CRÍTICA LITERÀRIA

Publicació Trimestral:  
Gener · Abril · Juny · Octubre

Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana

Av. Blasco Ibáñez 32 - 46010 València Tel.: 96 386 40 90 Fax: 96 386 44 93 E-mail: Vicent.Alonso@uv.es

# 1898, a Espanya: segles abans i el dia després

*Miquel Barceló*

«...and, after all, how few days go to make up a century.» (Del Diari de Jonathan Harker, B. Stocker, *Dracula*, 1897, Londres, 1993, p. 35)

Comptes fets de les commemoracions reflexives entorn del 98, sembla que n'hi va haver més d'un, d'endemà d'aquell any. Va haver-hi molts dilluns a aquell diumenge de festa, de derrota i d'expulsió «sin honor» dels espanyols de l'illa de Cuba. En la celebració general, auspiciada amb diferents intensitats per tota mena d'institucions «nacionals» i «autònòmiques», ha prevalgut, que jo sàpiga, un to relativament menor, exhibint recolliment reflexiu i una certa sobrietat d'expressió. Ambdues coses són no gens freqüents en la historiografia i l'assagística espanyola. N'hi ha hagut, és clar, excepcions. Sens dubte, la més pregonna és el volum publicat per la Real Academia de la Historia (Madrid, 1997, 587 pp.) que reuneix contribucions de diversos autors que comparteixen inequívocament dues coses: la preocupació sobre el «ser» d'Espanya –manifesta palesament en el títol, *España. Reflexiones sobre el ser de España*– i el coneixement que aquesta preocupació només pot adquirir un sentit dins d'una

narració específica d'orígens, d'un guió cronològic per on transcorre, com un rastre, la criatura. Ja saben com funciona: espai geogràfic previ, sentit del nom, visigots, moros no –ja els han tret–, la «Reconquesta», la protonacionalitat després, etc., fins al dia d'avui en què la criatura sembla que podia finalment resultar ser «nación de naciones». Atesa la data de publicació, 1997, els acadèmics degueren pensar que abans de començar les reflexions oficials sobre el 98 la seva veu havia de ser sentida i escoltada.

J. S. Pérez Garzón ha ressenyat amb gràcia aquest llibre de l'Academia («Españoleando con la historia de la Academia», *El País*, 9 de desembre de 1998), destacant-ne el seu caràcter desvariats i l'esquema narratiu bessó del de qualsevol llibret de difusió de la història d'Espanya en els anys immediatament posteriors a la victòria, el 1939, del Alzamiento Nacional comandat per Francisco Franco. Jo, de fet, en faig servir un de «primer grado» publicat a Santander, el 1939, per un «Instituto de España». El curiós, o no tant curiós, com després es comentarà, és que el guió substancialment és el mateix que el de qualsevol manual d'avui. Pel que fa a l'època dita «medieval» la identitat pot resultar torbadora.

Que l'expulsió dels espanyols de Cuba va provocar entre els intel·lectuals contemporanis un tipus específic de reflexió sobre el significat nacional que se li havia de donar a la derrota és molt clar. Que un dels focus principals i més concentradament immòbil era comprovar l'existència mateixa del subjecte historiogràfic al qual li havia succeït el desastre també és molt clar. L'alarma, per altra part, era justificada, atès que la «pèrdua» de Cuba era un senyal de complicada interpretació, però inequívoca, de la inconsistència d'aquell subjecte historiogràfic. Espanya, és clar. El que discuteix, per sota mà, aquell grup d'escriptors és, davant l'exemple cubà, fins on pot arribar aquella susceptibilitat de reversió històrica. Discutint-ho van produint i precisant un llenguatge que reforça els fonaments del subjecte de la narració; revitalitzen, de fet, el medi on pugui mantenir-se la criatura. Els factors que en generen les condicions principals d'estabilitat del medi són el de dotar la criatura de la màxima antiguitat possible –actualment, els nacionals constitucionalistes no la fan anar més lluny de 500 anys–, el d'establir-hi una successió d'antecedents, sense els quals resultaria irreconeixible, i el de cercar una solució historiogràficament creïble a la constatable «decadència» de la criatura.

La reflexió es converteix així necessàriament en una narració però no en una qualsevol narració, inventada del no res. El guió hi és ja, fet d'antic per un bisbe i funcionari colonial, Roderic Ximénez de Rada, arquebisbe de Toledo, eixerit promotor de la conquesta de tota la part sud i oest d'al-Àndalus. Deixant de banda textos més secun-

daris, Ximénez traçà un esquema de fases successives, fins a ell, clar, i que té la virtualitat de poder ser constituït en eix, repulsiu de tots els altres, de l'única narració possible de la criatura. L'eix permetia també addicions que trobaven sentit justament en l'orientació de les fases anteriors. Es tractava d'una virtualitat perquè res en l'esquema n'exigia la realització, és a dir, que una fase impliqués l'altra. Així, la narració mai no explica ni perquè les fases són el que són, ni les que són, ni tampoc si l'ordre de connexió és necessari o determinat en les anteriors. La narració, així, no té propietats intel·lectuals, només crea la percepció d'un subjecte que mai no pot ser contrastat. L'exhibició de perplexitat que feien aquells escriptors del 98 entorn el «ser» d'Espanya, com ara els acadèmics, podia enutjar a Joan Fuster com m'enutja a mi. Per sota, però, del lirisme sarsuelesc hi ha l'expressió d'un projecte polític ben concret de definir i, el que és més seriós, de dur a terme una «identitat». J. Ortega y Gasset tenia molt clar, el 1921, quin era l'exemple històric adequat per a fer-ho, Rhodèsia: «La “España una” nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real –España no era, en realidad, una–, sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae la flecha y tiende el arco. No de otra suerte, los codos en su mesa de hombre de negocios, inventa Cecil Rhodes la idea de la Rhodésia: un Imperio que podía ser creado en la entraña salvaje del África.» (Ortega y Gasset, 1967, p. 56).



## EXCURSUS SOBRE RHODÈSIA

No es tracta d'una atzagaiada, ni de bon tros. Fixi's el lector en la imatge de Cecil Rhodes, «los codos en su mesa de hombre de negocios», inventant la idea de Rhodèsia que podia ser creada «en la entraña salvaje del África». Així, d'antuvi, es degué, segons l'autor, pensar Espanya el segle xv. Pensar primer i fer-la, després. Per la força, és clar. El que J. Ortega y Gasset (Ortega, com li diuen) proposa és la forma verbal del poder tot implicant, que com Rhodèsia, l'exercici de la força bruta és l'únic fons del poder. El procediment enunciatiu és verbal, narratiu, però apunta a fer tan antiga la narració com sigui possible i, alhora, a mostrar com deliberada la creació d'Espanya. Cecil Rhodes ho pensà. Els caps castellans també; només aquests caps podien pensar una cosa així: «y hay razones para ir sospechando que, en general, sólo cabezas castellanias tienen *órganos adecuados* para percibir el gran problema de la España integral» (la cursiva és meva, p. 52).

No crec que J. Ortega y Gasset fes broma. És fàcil ara despatxar la frase com a una forma exagerada de dir, una metàfora poc encertada, inapropiada. Tinc la convicció que si aquest text es pogués atribuir a un postulant del nacionalisme català o basc faria fer encara escarafalls i seria oportuna-ment adduït com a mostra de la irracionalitat que s'amaga en el fons obscur dels nacionalismes «perifèrics».

Tornem-hi; Cecil Rhodes sol, assegut a una taula, pensa en fer Rhodèsia, a sang i foc, retallant-se un tros de l'Àfrica salvatge, establint-hi un ordre entre 1884 i 1893; els caps castellans tenen els òrgans adequats

per a pensar una «nació», Espanya. Tot comença dins el cap, orgànicament. Perquè, ben pensat, quina altra explicació d'origen podria haver-hi? Serien els caps castellans la concreció casual de les forces anònimes que empenyen el vent de la història que sol bufar de garbí? Per què s'hauria de pensar Espanya? I qui ho hauria de fer? És clar que J. Ortega y Gasset sap qui era i què va fer Cecil Rhodes. Era, sens dubte, el millor cas que tenia a mà. Rhodèsia havia començat d'un pensament, primer, i d'una voluntat, després. Espanya també. El menys important era la diferent cronologia i, evidentment, fos el que fos el que hi havia abans d'Espanya —qui ho sap?—, la Península, per exemple, no era la salvatge Àfrica. L'important era establir que la nació es pensa i que això només, en el cas d'Espanya, ho pot fer orgànicament cert grup de gent. A catalans i bascs no se'ls pot mai ocórrer pensar-ho. Què passaria si ho proveysin de fer? Això: «Yo sospecho que, aplicando sus métodos y dando con sus *testas* en el yunque, lejos de arribar a la España una, habrían dejado la Península convertida en pululación de mil cantones.» (p. 53, la cursiva és meva).

Ja ho saben, doncs. Fixi's el lector. Les «cabezas» s'han tornat «testas». I aquestes «testas» no pensen, sinó que fan de martell, colpegen, són una eina inanimada, inorgànica, sense capacitat de concebre una disciplina nacional unitària. Hi és tot: el menys-teniment aristocràtic, per dir-ho així, de J. Ortega y Gasset per l'organització del treball fabril, del saber fer proletaris, incompatible amb la formalització d'una nació qualsevol altra d'Espanya. A més, en no poder orgànicament pensar Espanya, les

alternatives només són actuar insensatament contra Espanya o, aquests nacionalismes, generar, incapaços, una mena de firmament gravitatori on pul·lulen mil fragments històricament informes.

Però, això, s'ho creia J. Ortega y Gasset? Amb certesa no es pot saber mai, però jo diria que sí. En qualsevol cas, sembla segur que un munt molt considerable de gent s'ho ha cregut o no ho han trobat estrany ni digne de seriós comentari. La meua convicció que J. Ortega y Gasset s'ho creia no és gens contrària a l'eloqüent exemple, Rhodèsia, que fa servir l'autor. La valoració intel·lectual i política sense repulsió moral, de l'acció colonial europea és generalitzada des de fa temps i forma part substancial de la consciència europea, tan substancial com la seva pràctica. Bé, però això no es pot reduir a ximpleries tals com que l'autor «era fill del seu temps». O ser fill del seu temps és quelcom que no es pot fragmentar a gust. Si J. Ortega y Gasset creia que Rhodèsia podia funcionar com a exemple del que volia dir sobre Espanya era perquè pensar i fer Espanya era, de molt, anterior a Rhodèsia. De fet, així, Espanya era l'antecedent exemplar de Rhodèsia, tres segles abans. Espanya era a la vegada una avançada de la modernitat –com s'hagués divertit J. Conrad llegint a J. Ortega, Espanya un «outpost of progress»– i una prova primerenca de quin sentit havien de tenir aquestes especials concrecions de la raó i de la voluntat que eren les «nacions» generatives, a la vegada, d'estats. La conquesta d'Amèrica, de fet coetània a aquesta unificació d'Espanya, n'és el millor resultat, és l'acció que fa comprensible la unificació: «la unión se hace para lanzar la energía española a los

cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un Imperio aún más amplio. La unidad de España se hace para esto y por esto» (pp. 56-57).

Rhodèsia, doncs, és la història de després. L'acció colonial europea era simplement continuació de l'espanyola més antiga, la primera, la de la tornada, com creia C. Colom, al paradís, al jardí de l'Edén. La conquesta «interior», la d'al-Àndalus, ni cal esmentar-la. El mateix J. Ortega y Gasset la trobava tan llarga com per no ser tan sols «reconquista». És un passar comptes, un tràmit mal fet. El 1921, doncs, l'objecte historiogràfic, únic possible, ja estava formalitzat en totes les seves parts constituents. La reflexió commiserativa sobre la pèrdua del darrer fragment de l'Imperi, part del foc inicial d'Espanya, havia estat fàcilment transcendida en una reorganització conceptual que, perdut l'imperi, assignava amb claredat el que s'havia de salvar –la unitat– d'aquella antiga constituença. Les amenaces a aquesta unitat estaven ben clares i, per això, i encara avui mentre escric, Espanya estava invertibrada. L'enemic final resultava ser interior, domèstic, diguem-ne de casa.

Així, la commiseració dura poc i no és sempre la mateixa, la d'Antonio Machado, l'energumènica de Miguel de Unamuno o la de J. Ortega y Gasset. A fi de comptes la d'aquest darrer és la que sintetitza tota la narració historiogràfica d'Espanya i l'ofereix en un discurs modern, articulat, posat al dia i per a ús polític. Entre altres, però el principal, sens dubte, R. Menéndez Pidal –que publicarà el 1926 i 1929 les seves dues obres cabdals, *La España del Cid*, que determina encara els límits dins dels quals

es pensa tota la història del feudalisme, i els temibles *Orígenes del espanyol*–, havien anat construint la narració d'Espanya, capellans, propietaris, senyorets, funcionaris, acadèmics, fidelíssims al guió generatiu d'en Ximénez.

El discurs de la invertebració d'Espanya –que inclou una recepta per a solucionar-la– té una perdurable consistència. Peculiar, però significativa. Rhodèsia s'acaba de fer, és d'ara, nova. Espanya, en canvi, és quasi inicial. Té, però, un defecte constitutiu permanent que limita sempre la seva capacitat de completar-se, d'adquirir una estabilitat regeneradora. És clar que l'enunciació persistent d'aquest defecte singular obliga a preveure una possible, no gens desitjada però, descomposició de la criatura. La contemplació d'aquesta possibilitat sempre ha estat present en qualsevol consideració política de futur.

En aquest punt de l'anàlisi té poc sentit ja especular sobre si J. Ortega y Gasset es creia o no això dels òrgans adequats dels castellans i el de les «testas» basques i catalanes. Fill del seu temps? I tant, però un fill ben assabentat. El cap, el que hi ha dins, el cervell, era, des de feia temps, el lloc on els científics i els precientífics europeus cercaven l'explicació per a dues coses connexes: la desigualtat de les races –que la conquesta d'Amèrica havia convertit en problema inajornable, atesa la magnitud de les matances d'indígenes «americans» i africans– i la desigualtat entre els europeus, en especial entre pobres i rics. Les manifestes inferioritats eren l'estímul apropiat per trobar-ne la seva fonamentació biològica. Cap altre lloc millor que el cap. Ni color, ni trets fisionòmics, ni dimensions, ni costum, ni

déus falsos tenien la capacitat explicativa de la inferioritat històrica que podien tenir els caps. Els van mesurar per dins i per fora, van calcular volums de capacitat, van fer-ne tipologies i, en efecte, el resultat final era sempre satisfactori: els dels blancs eren els millors. Cap a 1870, P. Broca ja ho havia resumit com a coneixement d'enciclopèdia d'antropologia. El que era l'animalitat i les distàncies entre aquesta i els humans era una discussió inextricable de les formes d'entendre l'acció colonial gegantina que es duia a terme des del segle XVI. Hi havia europeus que presentaven característiques que els feien plausiblement suspectes de no haver recorregut suficientment el camí del canvi des de l'animalitat a l'home. C. Lombroso, entre el 1887 i el 1911, identifica els més visualment discernibles en les seves fesomies de delinqüent, l'home criminal per les retxilleres del qual s'entreveia l'animal atàvic, el salvatge. De tot això en fa l'anàlisi S. J. Gould (1981, reed. 1996) i me n'estavio els detalls. I tampoc caldria anar massa lluny a cercar mostres d'aquest interès cranial. El mateix Julio Caro Baroja (1955, p. 170), als seus *Estudios saharianos*, fa una tipologia de físics dels habitants del Sahara. Però el que crida l'atenció és la introducció que fa a aquesta taxonomia: «Esperamos con gran impaciencia la ocasión de llevar a cabo estudios en colaboración con *los antropólogos físicos*. Ahora, sin ánimo de pretender competir con ellos y a título de pura curiosidad, vamos a hacer aquí una pequeña digresión, exponiendo algunas observaciones que hemos hecho en el trato con la gente de Ulad Tidrasin respecto a lo que llama más la atención al profano en relación con su aspecto físico.»

(Caro Baroja, 1970, p. 170, la cursiva és meva).

Tanmateix, però, la grolleria de les mesures físiques i de la interpretació fisionòmica, que feien palesa la causa biològica tant dels colonitzats com dels pobres «interiors», deixarien pas a un tipus d'exercici més afinat tant d'objectius com de tècniques. La intel·ligència seria, en resum, una capacitat cognoscitiva innata, radicada a qualque part del cervell, i que podria ser adequadament desvelada i mesurada mitjançant proves cada pic més complexes. Les diferències socials, i colonials, és clar, vindrien a ser els productes dels rangs desiguals genèticament heretats en tenir-la, la intel·ligència. El 1909, Cyril Burt ja ho havia anunciat al *British Journal of Psychology*, desenvolupant i deformant l'assaig i les intencions d'Alfred Binet, mort el 1911. El 1912, el psicòleg alemany W. Stern formulava que l'edat mental, reconeguda a les proves, havia de ser dividida per la cronològica. Vet aquí el quocient d'intel·ligència, IQ. Les proves massives fetes a l'exèrcit nord-americà i la vinculació perversa que tingueren amb la selecció de quotes d'immigració les feren populars, sens dubte, això com el cúmul de nocions que les sustentaven. És impossible que J. Ortega y Gasset no en sabés res. Era tot dins l'aire, les colònies, la brutalitat de les «masses», el brostar fabril, Amèrica, les capes dirigents, selectes, pensants, la guerra que venia... J. Ortega y Gasset no feia ni broma ni havia triat les imatges a l'atzar. Agradi ara o no. Els caps eren caps i les «testas», «testas». En el fons, una ximpleria terrible però no gens dissonant amb tot el que s'estava fent arreu. L'organicisme de J. Or-

tega y Gasset és, en aquest cas, tan retallat, precís i energumènic com per acabar proporcionant la millor definició d'Espanya que jo conec –recordi el lector la seqüència: Espanya «nace de la mente de Castilla» (p. 56); «sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados...» (p. 52); i hi ha «...cabezas catalanas y viscaínas *nativamente* incapaces –hablo en general y respeto todas la individualidades– para comprender la historia de España» (p. 52, la cursiva és meva)–; Espanya, millor dit, això que «llamamos España» és «una enorme cosa» (p. 53). I així s'acaba. Ja ho saben: «una enorme cosa». És, certament, un misteri, possiblement fàl·lic. No he sentit parlar mai d'una altra nació que fos això.

Els que pensin que J. Ortega y Gasset desconeixia els termes implicats en la seva selecció lèxica i d'imatges ho han de demostrar. És a dir, han de provar que l'autor només feia un acudit menystenidor i passablement xenòfob. Si no ho fan que callin. Poden, però, posar el crit al cel.

## LA LLISTA DE VISIGOTS

La potent imatge de C. Rhodes pensant Rhodèsia conté, tanmateix, un equívoc que cal identificar. J. Ortega y Gasset imagina i fa imaginar al lector un C. Rhodes, els colzes sobre la taula, pensant el fet imminent. Però com a imatge d'Espanya proposa una perspectiva dislocada. Espanya, segons l'autor, hauria d'haver estat concebuda així en un temps previ, indeterminat. La perspectiva és inevitablement retrospectiva. Els qui ho pensaren, bé que ho feren, però mai no es va poder concloure l'estat pensat. Tan-

mateix, J. Ortega y Gasset ho pensa, ell també, des d'un èxit, des d'una consecució que és, per altra banda, l'únic lloc des d'on es poden percebre i pensar les separacions i els particularismes. Aquest pensament requereix de la història, de la narració on –puc dir-ho?– l'«enorme cosa» es faci present. I aquí l'autor senzillament no pot sinó fer ús de la narració que hi ha, i dels traços més elementals i formatius.

Aquesta narració només des de l'autoritat, de l'estat, pot ser regulada, imposada i difosa. No té per si mateixa intel·ligibilitat. És la del poder, religiós també, inextricable, com en el relat que fa –*De Rebus Hispaniis*– l'arquebisbe Ximénez. No hi ha lloc per a res més. Per això resulta, el guió, tan eficient, tan destre. Només l'exercici del poder li atorga qualsevulla contingut precís. La narració és linial però adquireix gruixos de més intens relleu en determinats trams de la seqüència. Per exemple, els episodis d'autoritat dels Reis Catòlics, unió política de les dinasties, exclusió dels jueus, conquesta de Granada i, només d'aparença curiosa, l'estat visigot. Objecte de brometa –allò de la llista de «reyes visigodos»–, resulta que l'estat visigot té una funció estricta i insubstituïble en el manteniment del guió. Resulta que fa les següents funcions: 1) individualitzar un poder monàrquic després dels «romans», l'autoritat i el sentit polític dels quals eren molt més difosos i massa genèrics per formar part de la seqüència; 2) l'autoritat visigoda es perfila com a monarquia de tota la província administrativa imperial romana; així, tot i que l'extensió de l'autoritat no sigui uniforme i sostinguda, almenys implica una visió política de futur, una voluntat de constituir-se en un *regnum*

unitari que dibuixa clarament la nació; 3) aquest *regnum* és, a més, un ordre religiós, el cristià-catòlic, constitutiu de trets intocables i perennes de l'estructura d'origen fundadora; 4) el *regnum* perdut, per la conquesta «islàmica», fa de recordança de la legalitat històrica que s'ha de recuperar, n'és el referent constant, passant per en Ximénez fins a l'acadèmia d'avui. És una impostura fantàstica, font inacabable d'irracionalitat, imprescindible, però, per mantenir viva la criatura. He volgut donar detalls de la qüestió perquè és possible que la majoria de lectors no familiaritzats amb aquest tipus de disfressa no la reconguin com a disfressa. El significatiu és que de «visigots» no cal saber-ne res. La cosa s'aguanta sola.

Les conquestes d'al-Àndalus i d'Amèrica, que formaven part de l'enrobustiment de la seqüència a través de la qual viu la criatura, són, en la narració actual i moderna que se'n fa, explicades amb menys color i sense endiumenjar-les de la retòrica de glòria amb què es feia abans. I tampoc no fa tanta estona, de fet, fa dos dies. Sense recórrer a la referència dels entusiasmes de l'exaltació victoriosa fins cap a 1970, hauria de bastar consultar qualsevulla de les 15 edicions, fins a 1967, de la *España invertebrada* de J. Ortega y Gasset per advertir el grau de continuació de la irracionalitat en què s'enquadrava qualsevol qüestió sobre la criatura. Una mostra: «La unión [la de Espanya] se hace para lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un Imperio aún más amplio. La unidad de España se hace para esto y por esto.» (p. 57). No es tracta d'un incontenible excés verbal. Tot el llibre és així i refon l'experiència historiogràfica

constitutiva espanyola. Alerta, no la simplifica, la resumeix millor que qualsevol altre amb discerniment i vigor d'escriptura. Segurament, tothom ho sap, això.

Però el que jo vull destacar és que no hi ha cap més guió narratiu que el que fa servir J. Ortega y Gasset el 1921. Les implicacions d'aquesta consideració són torbadores. Una d'elles és que no hi ha pròpiament un tractament exclusivament acadèmic de la qüestió, ni, per descomptat, una resolució tècnica. El secret no està amagat en cap arxiu ni en la confecció adequada de cap registre que es pugui construir, com podria fer pensar el pròleg de J. Vicens Vives, datat el febrer de 1960 (*Aproximación a la historia de España*, Barcelona, 1960). No hi ha cap secret. Hi ha, però, un estat «nacional» ben palès i actiu, l'existència del qual determina la congruència de la narració que d'ell se'n fa. I aquell febrer de 1960 encara era més actiu, rígid i consistent que ara. L'estat espanyol no és ell mateix la seva narració, però viu, inequívocament, dins el seu propi relat. No té altre espai on romandre. Saber això pot fer comprensible que, justament, la continuïtat de l'objecte de la narració imposi constrenyiments intel·lectuals molt forts per tal que persisteixi la seqüència a través de la qual es fa reconeixible i patent. El caràcter genèric, imprecís i grandiloqüent de l'acadèmia espanyola de «lletres» no és de cap manera aberrant ni el resultat atzarós d'imperícies personals.

Una altra de les implicacions, connexa amb l'abans apuntada, és que no hi ha drecceres metodològiques per sortir-se'n de la narració «nacional». Això és més evident en la «història» antiga, medieval i moderna que no pas en l'anomenada contempo-

rània. No és gens descartable que la meua impressió sigui sobretot el resultat deformat, medievalitzat, de la meua experiència acadèmica professional. Però he vist el que he vist o he cregut veure. Des d'aproximadament el 1970, he vist desfilar la «història econòmica», la dels «*Annales*», la «total», la de les «mentalitats», la «local» i l'«antropològica». Mentre, però, la Reconquesta, les «taifes», la profunda i obstinada confusió sobre el que és o no és el feudalisme, tota mena d'òrgens i la «unitat» final segueixen igual que sempre, vigents, ensenyats a les universitats, amb una capacitat enorme de reproduir-se. Les commemoracions de Felipe II han posat de manifest, pel que també he vist, que la qüestió de l'Imperi difícilment pot ser concebuda en altres termes que no siguin els de cercar proporcions adequades i, sobretot, tranquil·litzadores entre llums i ombres percebudes des d'una perspectiva indefinidament humanista. Tan esfumada és la perspectiva que no hi ha indis, ni holocaust, ni «moricos», ni res. Sí, hi ha intolerància, Inquisició i un imperi malversat. Poca cosa més.

#### L'ENDEMÀ DEL 98, TORNAR COM SI RES A L'OFICINA?

A la detecció i consideració que fa J. Ortega y Gasset, el 1921, del defecte constitutiu d'Espanya no hi figura per a res al-Àndalus –nom usat pels indígenes i que durant molt de temps va ser canviat pel d'Espanya musulmana. L'autor es limita a dir: «Un soplo de aire africano los barre [a la minoria selecta visigoda] de la Península, y cuando después la marea musulmana cede...» (p.

152). Està clar que no es tracta de gent, àrabs i berbers són «un sople de aire» i «mare», factors inhumans relativament destorbadors de la narració d'Espanya. En un altre moment fa referència a la contínua «lucha de los castellanos con la Media Luna, con otra civilización» (p. 56). La seva existència consisteix en ser extingits. Històriogràficament, l'autor podia prescindir-ne sense dificultat i sense violentar la intel·ligibilitat de la seqüència. I això encara ara és així per molt que la recerca hagi introduït més gruix i relleu específic en el coneixement, fent-lo possible, d'aquesta societat i de l'estat omeia. La tria de J. Ortega y Gasset estava, ben segur, estretament condicionada tant pel que se sabia en aquell moment com pel com se sabia. Cal recordar que la publicació de la *Histoire de l'Espagne musulmane* per E. Lévi-Provençal és de 1950. No hi ha res de semblant abans ni després. I no és en cap sentit producte acadèmic nacional. Tanmateix, la tria resulta haver estat la bona. Al capdavant la recerca actual, que per fi té un abast orientat i sistemàtic, mostra que, en efecte, al-Àndalus era d'una qualitat social diferent sense antecedents comuns amb les societats feudals hispàniques i que, molt notòriament, ateses les prioritats habituals d'historiadors i arqueòlegs, les formes d'organitzar l'autoritat, l'Estat califal en darrer terme, són també inequívocament diferents, pertanyen, per dir-ho així, a un tipus de tradició política clarament aliè. La consternació acadèmica actual és comprensible. El vell projecte d'«esquerres» d'incorporar a la història d'Espanya un molt gros fragment marginat, desconsiderat i menyspreat per l'acadèmia de dretes —representant d'un

guió molt estricte de la narració nacional— es revela inútil. El que apareix sovint com a conflictes acadèmics, desacords interpretatius d'informació, valoracions desiguals de la informació, no té res de querelles personals sinó que respon a reaccions esperonades per la consciència que aquesta ruptura del guió és definitiva. Les conseqüències intel·lectuals d'aquesta ruptura haurien de ser fortes i haurien d'afectar diversament la producció de coneixement sobre el passat. Per exemple, s'haurien de connectar bé les experiències d'extermini, de concebir-les fins i tot, d'al-Àndalus amb les pràctiques i les discussions sobre les pràctiques dutes a terme a Amèrica. Hi ha diferències però mai no han estat proposades com a mereixedores d'estudi conjunt o connex. La raó és molt senzilla i deuria espantar: l'extermini d'al-Àndalus amb la cresta final de 1609, l'expulsió dels «moriscos», és, en el fons, percebut com el desenllaç d'una neteja ètnica interior sobre la qual l'única discussió seriosa possible fou si havia tingut, la seva realització, efectes perniciosos sobre els netejadors. A l'holocaust americà hi intervenen factors intel·lectuals diferents, nous, més exigents, perfectament sentits per l'«antropologia» dels Il·lustrats francesos, Diderot, Voltaire, Helvetius i Rousseau, i que es poden resumir en la necessitat urgent de distingir entre la condició de l'animalitat i la d'humanitat. És significativa l'existència paupèrrima i sarsuelesca de l'«americanisme» acadèmic espanyol. Però això mereix ser comentat en un altre lloc i per extens.

Basta ara establir que el 1921 J. Ortega y Gasset atorga a la conquesta d'Amèrica una vinculació amb la construcció intel·lec-

tual i física –per física vull dir «de las tierras y de los hombres»– d'Espanya. En rigor, «la unidad de España se hace para esto y por esto» (p. 57). És a dir, «para crear un Imperio aún más amplio» (p. 57). Amèrica és la dimensió que dona sentit global, «universal» diuen ells, a l'«enorme cosa». Allò dels «moros» interiors és només coseta i no atorga gens de glòria. A més, la difusió i consolidació de la llengua castellana es converteix fàcilment en un motiu de gratificació ètnica capaç per si mateix de generar tota mena de significacions. Cal recordar que els «moros» interiors es van mostrar tenaçment reacis a adoptar-la com a llengua. Des d'aquesta perspectiva resulta difícil, doncs, no veure en la independència de Cuba quelcom més que la «pèrdua» d'una colònia, encara que fos la darrera. És un final, teló. La narració d'Espanya es queda reduïda a un àmbit domèstic incomprendiblement –encara!– amenaçat per uns estranys i obstinats enemics interiors, amb la desafecció com a desconcertant forma d'oposició i resistència.

Certament, al patró Esteve, de Portocolom (Felanitx, Mallorca), que va ser a la gerra de Cuba, mort als 107 anys, que fos o no fos Cuba la darrera colònia li importava tres trons. Ho sé. Tanmateix, però, seria un pèl frívol entestar-se a desconsiderar els planys i les preocupacions de tots aquells cercles d'intel·lectuals que miraven d'establir quin podia ser el significat precís del final formal d'un imperi arcaic i mal entès. No eren quatre gemecs, sense massa sentit. La implicació d'aquest imperi amb la mateixa narració germinal d'Espaya –recordeu com ho implica J. Ortega y Gasset, per això es va fer la unitat– i fins i tot la coinci-

dència amb l'acabament de la neteja interior, la de Granada, amb l'apoderament de les illes del Carib, resulta massa intensa per no percebre-hi que no es tractava només d'una mutilació. I, a més, si, com era obvi, els insidiosos «particularismes» basc i català amb les seves «testas» feien pertinaç figura de presència. La «regeneració» no era sinó contemplar on s'havia arribat i proposar-hi tota mena de remeis. De fet, se'n proposaren molts –recordeu J. Costa– i molts també resultaven entre ells contradictoris i d'aplicació difícil. Un, però, era indispensable: la construcció d'una cultura nacional espanyola, i això passava forçosament per l'extensió de la llengua, tècnicament del castellà però políticament de l'espanyol. Eren faves comptades. L'objectiu del Centro de Estudios Históricos, fundat el 18 de març de 1910, era justament aquest. La disciplina acadèmica que va inaugurar encara és ben perceptible en el conjunt de la universitat espanyola, incloent-hi, és clar, la catalana. La connexió entre aquesta filologia i l'idealisme alemany i els planys dels intel·lectuals era vivíssima i requereix una consideració integrada. Qualsevol hauria d'haver vist, des dels «particularismes», el caire amenaçant que la construcció d'una cultura nacional podia arribar a tenir. I no perquè aquesta cultura nacional específica contingés elements particularment nocius o activament destructors. Era i és, penso, més senzill: la narració espanyola és excoent perquè no n'hi ha d'altra. I ja no n'hi pot haver, almenys feta a un laboratori o en els caps –rectifico, despatxos– dels historiadors. Ningú no sap amb precisió, per exemple, quan comença la refracció de la història nacional de Catalunya respecte a la d'Espanya.



N'hi ha que diuen que ho saben però no ho expliquen. Que ho facin. Només la pràctica diferencial, com sembla que està passant ara, pot conduir a fer una narració nova de futur, no de passat. Si no s'interromp, és clar.

La «resposta catalana» es movia, sense clarividència, dins d'aquesta narració única. Per això era, o només era, una «resposta catalana» a una qüestió imperial espanyola. En rigor, a l'acabament formal de l'imperi. Els autors de l'exposició «La Resposta Catalana» no sembla que s'adonessin prou de les implicacions ni del joc de miralls que repeteixen, en una perversa identitat, la imatge. El discurs entorn de Kurtz hagués pogut constituir-se en narració diferent a la d'Espanya. Però sens dubte no era aquesta la intenció i ni el comissari ni els adjunts al comissari tenien prou potència o ganes per construir una narració diferent que, per altra banda, els visitants haurien tingut dificultats d'entendre.

És curiosa la inadvertència de la «resposta catalana» respecte a la diferència entre «cabeza i «testa». La «resposta» addueix justament proves constants d'aquesta diferència. Les «testas» no poden pensar ni més enllà d'Espanya ni fora d'ella. També és curiós que la cesura entre l'imperi acabat –el de debò, el formatiu, el d'Amèrica– i la incursió colonial al Marroc sigui tan neta i tan gran. Entre 1912 i 1927 es produeix un fort increment en l'agressió espanyola contra els Bani Wariagal. Ignoro fins a quin punt és una acció produïda per l'exasperació dels militars, després del «desastre del 98». L'agressió colonial al Magreb em sembla que poc o no res té que veure amb l'Amèrica perduda, irreversiblement, sense la qual els comptes nacionals no surten.

Tot i haver-hi hagut intents antics de preparació intel·lectual perquè s'assumís la conquesta del Marroc com una reparació històrica –«La Providencia tiene predestinado a la España cristiana el devolver a su vez a los africanos las cadenas con que ellos nos habían cargado», va escriure F.J. Simonet el 1859 (B. López García, 1971, p. 171); cal recordar que Simonet és autor de la conceptualització i sistematització dels «mossàrabs», vigent encara avui en els seus trets principals, a la majoria de les universitats espanyoles–, mai el nou imperialisme no va ser confós amb el d'Amèrica ni se'n podia esperar una gratificació a la mesura d'aquella pèrdua que l'expulsió de Cuba tancava.

Tanmateix, J. Ortega y Gasset, a les pàgines de *El Sol*, ja havia advertit que «De todas suertes, Marruecos hizo del alma dispersa de nuestro ejército un puño cerrado, moralmente dispuesto para el ataque» (1921, p. 82). Així va ser. Però és palès ara que l'atac va anar molt més enllà del que l'autor suposava que aquell «puño cerrado» podia anar.

Sí, ja sé que els episodis de la «resposta catalana» presentada oficialment són més complicats del que dic i també més opacs. En J. M. Fradera (*El País*, 19 de novembre de 1998) va ressenyar els graus diferents d'opacitat sota els quals moros, obrers, catalanistes i militars espanyols es belluguen i sovint es destrossen. Aviat serà Berlín i Auchswitz.

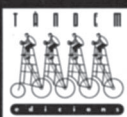
Si hi ha una «resposta catalana» oficial, institucionalitzada, hi ha hagut també una més dispersa, variada i no tan institucional «resposta» de la tanmateix institucional «història econòmica». En efecte, l'Imperi va

ser un mal negoci, Cuba una rèmor, el capitalisme anava bé, fluïa com torrenteres per on tocava anar i feia el que havia de fer, cotó, tèxtils, aiguardents, vi, retard agrícola, un país ineficient, uns aeròdroms pobres. És una simplificació que faig però penso que no deformada. Sí, l'endemà del «98» tothom va anar a la feina. De fet, no va passar res. Ah! «el puño cerrado» va tornar a casa i va fer trencadissa. Finalment es podia refer la narració d'Espanya i explicar-la de tu a tu amb tranquil·litat. Fins a quin punt és incorrecte dir que a mitja Espanya l'havien fotut fora? Els centenars de milers de morts, represaliats i exiliats n'eren una altra, d'Espanya? Convé pensar-s'ho, si hi caben tantes narracions, o si se'n pot fer una altra de diferent. En tot cas seria en el futur. El passat d'aquesta narració se sap com acaba. Molts vàrem néixer llavors, jo, per esmentar-me, el 27 de gener de 1939. Es pot dir que hi vaig ser des del principi. Recordo, a Felanitx, a la cantonada de l'escala del carrer d'es Sitjar un cartell groguenc que deia: «Aún hay Pirineos». Va ser a l'escola que vaig aprendre que això no era Mallorca.

Bé, però, pel que me'n vaig poder témer tothom als matins anava a la feina o a fer-ne fer. Anys més tard ho vaig llegir i em vaig anticipar al saber actual de la «història econòmica». Un matí, diguem de setembre de 1836, Lucien Leuwen, un extinent del 27è regiment de llancers, està a punt de sortir per primera vegada cap a la feina, una modesta ocupació burocràtica difícilment aconseguida. Ha passat de tot però llegint el paràgraf final ningú ho diria. En rigor, Stendhal fa girar entorn de Lucien Leuwen tots els conflictes concentrats en el regne de Louis-Philippe, entre ells el de les primeres vagues d'obrers i les repressions sagnants de l'exèrcit. També descriu els primers exercicis de democràcia parlamentària. I, per acabar-ho, fa tenir a Lucien Leuwen un amor que, com tots els que es tenen, no s'hauria d'haver tingut. Però aquell matí, Lucien Leuwen «eut besoin de se sermonner pour prendre envers les gens qu'il allait voir le degré de sécheresse convenable» (Stendhal, 1973, p. 723). Doncs, bé, això. Devia ser un dilluns, del 1898 o del 1939. A Barcelona, el mes de febrer d'aquell any, per exemple, no hi havia passat res.

## REFERÈNCIES

- CARO BAROJA, J. (1955), *Estudios Saharianos*, Madrid; *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1997.
- FRADERA, J. M. (1998), «La opacidad del pasado», *El País*, 19 de novembre.
- GOULD, S. J. (1981, reed. 1996), *The mismeasure of man*, Penguin Books, Londres.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (1950-1967), *Histoire de l'Espagne musulmane*, París.
- LÓPEZ GARCÍA, B. (1971), «F. J. Simonet ante el colonialismo (1859-1863): unos artículos en "La América"», *Cuadernos de Historia del Islam, serie miscelánea-islámica occidentalia*, 1, pp.159-178.
- *Manual de historia de España. Primer grado*, Instituto de España, 1939.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1921, 15a ed. 1967), *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid.
- PÉREZ GARZÓN, J. S. (1998), «Españoleando con la historia de la Academia», *El País*, 9 de desembre.
- STENDHAL (1973), *Lucien Leuwen*, Librairie Générale Française, París.
- VICENS VIVES, J. (1960), *Aproximación a la historia de España*, Barcelona.



## Col·lecció ARGUMENTS

1. Isaiah Berlin  
*Nacionalisme*  
Traducció de Miracle Garrido  
1997, 113 pàgs. PVP 1200 PTA
2. Neus Campillo  
*El feminisme com a crítica*  
1997, 127 pàgs. PVP 1400 PTA
3. Rafael Ninyoles  
*Mare Espanya. Aproximació al nacionalisme espanyol*  
1997, 191 pàgs. PVP 1950 PTA
4. Enric Sòria  
*Incitacions*  
1997, 205 pàgs. PVP 1950 PTA
5. Alain Touraine  
*Carta a Lionel Jospin. Idees per a l'esquerra*  
Traducció de Gustau Muñoz  
1997, 83 pàgs. PVP 1200 PTA
6. Gustau Muñoz  
*Intervencions. Entre cultura i política.*  
1998, 276 pàgs. PVP 1950 PTA
7. Josep Sorribes  
*La ciutat desitjada. València entre el passat i el futur*  
Pròleg Pasqual Maragall  
1998, 214 pàgs. PVP 1950 PTA

[En preparació:]

Axel Honneth  
*Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*

Adolf Beltran  
*Entre segles: cultura de masses i modernitat*

Ramir Reig  
*Populisme*

TÀNDEM arguments

Sant Vicent, 93, 1a 46007 València  
Tel.: 96 317 20 47 Fax: 96 317 22 01  
ce/tandem@sendanet.es

## els llibres del contemporani

col·lecció dirigida per Agustí Colomines i Companys

### TÍTOLS PUBLICATS

Rosa MONTORIOL I SABATÉ: *Ferran Soldevila (1894-1971). Una aproximació biobibliogràfica.* Pròleg d'Emili Giral i Raventós, 148 pp., P.V.P. 1.000 ptes.

Norberto BOBBIO: *Dreta i esquerra. Raons i significats d'una distinció política.* (Nova edició revisada i ampliada el gener de 1995 amb una resposta als crítics). Pròleg de Joan Subirats. Traducció d'Àngeles Rojo, 150 pp., P.V.P. 1.500 ptes.

Jaume COMELLAS I COLLDEFORNS: *Aquí hi ha gana! Debat sobre la marginació social a Barcelona.* Pròleg de Manuel Vázquez Montalbán. Epíleg de Jaume Lorés, 148 pp., P.V.P. 1.500 ptes.

Francesc ROCA: *El miracle europeu i la via asiàtica. Viatges entorn de la modernitat,* 204 pp., P.V.P. 1.500 ptes.

Ricard PÉREZ CASADO: *Conflicte, tolerància i mediació. Onze conferències de l'administrador europeu a Mostar.* Pròleg de Javier Solana, 88 pp., P.V.P. 1.000 ptes.

Isaiah BERLIN: *Entre la filosofia i la història de les idees. Una conversa amb Steven Lukes.* Introducció de Steven Lukes: «El singular i el plural». Traducció de Gustau Muñoz, 104, pp., P.V.P. 1.500 ptes.

J. GARCÉS, F. RÓDENAS, S. SÁNCHEZ, I. VERDEGUER: *Política, exclusió i pobresa a Rússia,* 136 pp., P.V.P. 1.500 ptes.

Pere MAYOR: *Un país amb política. Converses autobiogràfiques i polítiques amb Víctor Gómez.* Pròleg de Ramon Lapiedra, 120 pp., P.V.P. 1.500 ptes.

### TÍTOLS EN PREPARACIÓ

Norbert BILBENY: *Política noucentista. De Maragall a d'Ors.*

Carles SANTACANA I TORRES: *El franquisme i els catalans. Els informes del Consejo Nacional del Movimiento.*

editorial afers

Ausiàs Marc, 68, 1a / Apartat de Correus 267  
46470 Catarroja (País Valencià)  
tel.: 961 26 86 54 / fax: 961 27 25 82  
E-mail: afers@xpress.es

# El nacionalisme segons Gellner

Àngel Castiñeira

*Nacionalisme*

Ernest Gellner

310 pp., 1998

Editorial Afers/Universitat de València

«Aquesta és l'època del nacionalisme. Potser no l'havíem anticipat, però amb perspectiva temporal, podem entendre'l» (p. 44). Vet aquí un bon resum d'aquesta obra pòstuma d'Ernest Gellner. La frase concentra tres idees fonamentals pronunciades amb graus diferents de fermesa per part de l'autor. La primera es formula avui com una evidència: som al bell mig de l'època del nacionalisme. És a dir, l'element que travessa i caracteritza la modernitat no és principalment l'individu o el treball o la racionalitat instrumental sinó l'adscripció ciutadana majoritària a una forma de pertinença politicocultural que troba en la nació la seva figura més reeixida. La segona idea Gellner la fa precedir d'un prudent «potser» que en realitat pretén suavitzar el judici negatiu que projecta sobre la classe dels científics socials (ell mateix inclòs). La seva traducció més grollera podria ser aquesta: el que avui es presenta com a una evidència sociològica ha estat paradoxalment ignorat, menystingut o rebutjat per la pràctica totalitat dels acadèmics. És aquest rampell de sinceritat el que ens permet comprendre millor la tasca proposada per

Gellner, una tasca d'altra banda, carregada d'aquella humilitat filosòfica pròpia del mussol hegel·lià: potser ara que una bona part dels fets ja han tingut lloc serem capaços d'entendre alguna cosa. Teoritzar el nacionalisme no fóra res més que, a la llum de la temporalitat esdevinguda (i dels fracassos acadèmics constatats) enlairar –tan provisionalment com calgui– una colla de principis, unes idees nuclears que donin raó de la seva existència i dels seus avatars.

Som, doncs, davant d'una obra que formula una pretensió clarament moderna (el penúltim intent de teoritzar el nacionalisme) però que, com a obra de maduresa, ha estat elaborada desde el convenciment postmodern (alguns dirien antidogmàtic) d'haver conegut i patit una pila d'errors de perspectiva. El punt adoptat és més o menys el següent: si la certesa existeix (en la recerca historicoetnogràfica sobre el nacionalisme), encara està per assolir. Aquest tarannà fa perdre una certa frescor a les premisses del llibre, atès que l'autor –gat vell en l'ofici– va blindant cada pas que dóna amb successives matisacions, excepcions i relativitzacions històriques. De manera que, tot i que ell mateix consideri la seva argumentació «plausible i persuasiva», acaba per situar-se en la pretesa imposició d'un paradigma, un pas més enllà del mateix Thomas Kuhn. Citem les seves pròpies paraules: «L'evidència en sentit contrari i els arguments contraris presentats certament no avalen l'abandó de la [meva] teoria, però, de la mateixa manera, no justifiquen que la teoria siga tractada com a fermament establerta» (p. 97). Aquest pessimisme de relativisme teòric o d'antidogmatisme postmodern (d'altra banda, tan típic dels de Cambridge) tindrà també

el seu correlat en les mínimes i tímides implicacions pràctiques sobre el nacionalisme que Gellner gosarà proposar al final del llibre i que desembocaran de manera conseqüent en un conservadorisme realista.

Tres grans interrogacions donen als capítols del llibre continuïtat i permeten posteriorment a l'autor formular uns principis teòrics del nacionalisme. Les qüestions són aquestes:

1. És el nacionalista universal, perenne i necessari o es tracta, més aviat, d'un fenomen particular, contingent i accidental?

2. És el sentit de l'etnicitat, la identificació amb una «nació», i l'expressió política d'aquesta identificació apassionada, quelcom de molt antic i present al llarg de la història (tesi *primordialista*) o és, al contrari, quelcom de modern, un corollari dels trets característics del nostre món més recent (tesi *modernista*)?

3. Tot donant per bona la tesi modernista, per què, coincidint amb l'industrialisme i la Il·lustració, va tenir lloc el naixement no d'una única cultura universal, omniabastadora i «internacionalista», sinó d'un grup limitat de cultures nacionals?

Al voltant d'aquestes preguntes, i fonamentalment de les dues primeres, Gellner teixeix una tupida xarxa de reflexions fonamentades en una llarga recerca històrica i etnogràfica que li permet dibuixar un *model bàsic* que ofereix a través de diversos principis, una teoria global del nacionalisme. El resultat abreujat és el següent:

1. El nacionalisme és un principi polític que sosté que la similitud o homogeneïtat de cultura constitueix el vincle social bàsic que legitima la pertinença d'un col·lectiu a una mateixa unitat política.

Aquesta i l'«ètnica» (= cultura compartida) han de ser congruents. En un mot: una cultura, un estat. Aquesta, recordem-ho, era la tesi bàsica defensada ja per Gellner a *Nations and Nationalism* (1983).

2. El principi polític del nacionalisme no té una presència universal: no és cert que sempre i a tot arreu els homes hagin defensat una convergència entre unitat política i unitat cultural; però tampoc es tracta d'una invenció accidental. Ans al contrari, respon a arrels profundes que han condicionat una bona part de la humanitat i dels seus sentiments. Però com a tals arrels, parteixen d'un fet històric amb una projecció extensíssima, que per a Gellner cal situar cap a la fi del segle XVIII. Per tant,

3. El nacionalisme és un fenomen modern que es cova amb l'industrialisme i que necessita, per a manifestar-se, d'una alta cultura. Difícilment operarà en una societat agrària on les unitats polítiques o bé són molt més petites (les ciutats estat) o molt més grans (imperis) i on els lligams polítics no exigeixen (com en la modernitat) la similitud cultural.

La versemblança d'aquest tercer principi (plagat d'anomalies i excepcions, com li han recordat els crítics) obligarà l'autor a descriure les seqüències possibles de l'aparició i del recorregut del nacionalisme. De manera original, Gellner emprarà dos tipus de pautes: en el primer tipus (a) practica talls temporals que defineixen etapes diacròniques de la seva evolució; en l'altre (b), cartografia sincrònicament talls o zones de territoris diversos on el *maridatge* entre estat i cultura ha pres manifestacions diferents.

En a) les etapes de transició van de la societat tradicional no nacionalista (etapa 1)

a la societat moderna nacionalista en els seus diversos estadis (etapes 2, 3 i 4). Per a la construcció d'aquest model, Gellner s'inspirarà en l'evolució de l'Europa central. És aquest un dels pocs llocs on l'autor es concedirà una petita llicència i on anticiparà els seus desitjos en presentar, fins i tot, un futur escenari postnacionalista (etapa 5) o d'apaivagament del sentiment nacional.

En b) el destí modern del nacionalisme, com a fenomen que afecta molts éssers humans, serà cartografiat per zones que s'han ajustat millor o pitjor al principi d'homogeneïtat cultural. Dit alegrement, es tracta d'una qüestió de *marits* (d'aquí la metàfora anteriorment emprada de *maridatge* entre estat i cultura) o *melics* (Gellner juga ara amb un vell acudit entre darwinistes i creacionistes). En efecte, a *Nations and Nationalism* afirmava Gellner: «Tota noia ha de tenir un marit, i preferiblement el seu, i actualment tota cultura desenvolupada vol un estat, i preferiblement el seu». El cartògraf detecta zones on a voltes hi ha noia però no hi ha marit o a l'inrevès, zones on feliçment el matrimoni es fa efectiu, etc. En el seu darrer llibre, en canvi, Gellner canvia d'exemple i parla de melics: «Hi ha nacions que tenen melics genuïns i antics, n'hi ha que tenen melics inventats a l'efecte per la seua propaganda nacionalista, i n'hi ha que no en tenen ni rastre» (p. 97). I més endavant: «Hi ha nacions que tenen melic, d'altres que arriben a tenir-ne, i d'altres, encara, que han vist com els imposaven un melic» (p. 102). En tot cas, el que interessa a Gellner –recordem el seu tercer principi– és subratllar que és la modernitat la que genera la necessitat de melics.

Des del punt de vista teòric, crec que la

cartografia per zones suggerida per Gellner ofereix un potencial que ell mateix no explota i que, quan ho fa apel·lant als fets històrics sospito que alguns dels exemples citats podrien ser més que discutibles. L'esquema és senzill però seductor: el maridatge entre Estat i cultura nacional permet dibuixar una graella de quatre zones o escenaris:

	estat		
		sí	no
cultura nacional	sí	zona 1	zona 2
	no	zona 4	zona 3

En la zona 1 la parella estat/cultura nacional hauria viscut una mena de cohabitació o matrimoni de costum des de fa molt de temps, abans fins i tot de la modernitat. Gellner inclou dins la zona 1 Portugal, Espanya, França i Anglaterra i manifesta sense recança que aquests estats dinàstics corresponien a zones culturals-lingüístiques amb poques diferències culturals i internament amb poques tensions nacionalistes. «En allò fonamental, ja sabien quina era la seua identitat, i qui era l'Estat encarregat de protegir aquesta identitat» (p. 58).

En la zona 2, que correspondria a la Itàlia i l'Alemanya premodernes, trobem l'existència antiga d'una altra cultura compartida però l'absència corresponent al paraigües protector de l'estat. La núvia estava a punt..., però no hi havia nuvi. Si en la zona 1 el matrimoni estava, al parer

de Gellner, «consumat» fins i tot molt abans de la cerimònia oficial, en la zona 2 hi mancava –també en el sentit marital– la «unificació». El fet que en tots dos casos la unió es pressuposí pacífica i benigna (sense lluites d'alliberament o sense la reclamació de principis d'autodeterminació) justifica les benediccions i acceptacions donades per Gellner. Però aquí, inevitablement, acaben les seves simpaties.

En efecte, la zona 3 correspon al mosaic de l'Europa central. Es tracta d'una situació on no hi havia ni estats nacionals ni cultures nacionals i on qualsevol experiment d'enginyeria política (el pas per les cinc etapes que van de la societat tradicional a l'estat nacional) estava abocat a la violència i l'horror de la neteja ètnica. Aquest és, sens dubte, el fantasma que íntimament recorre tot el llibre d'aquest jueu txec fugitiu de la invasió nazi del 39 anomenat Ernest Gellner. La prevenció gellneriana contra el nacionalisme es fa ara comprensible, perquè el nacionalisme que ell va presenciar i patir va ser la millor recepta per a la catàstrofe. L'autor el va viure i ara en descriu les conseqüències nefastes derivades de la pretesa veritat del seu primer principi (el de l'homogeneïtat cultural): en el pitjor dels casos la neteja ètnica i la persecució de les minories; en altres, turbulències inevitables derivades de voler posar en pràctica el principi d'autodeterminació. Només en molts pocs casos (com alguns dels citats en les zones 1 i 2) es donaria, al parer de Gellner, una «benaurada condició o situació» (pp. 52 i 60) d'oblit, dissolució o amnèsia de les diferències culturals que hauria permès incorporar tothom a la ciutadania independentment de la seva diversitat d'orígens.

Aquesta «benaurada condició», almenys pel que fa a França, ha estat recentment més que qüestionada per un altre expert en el tema com és Josep R. Llobera (veg. *El dios de la modernidad*, 1996).

El model per zones, com dic, acaba per ser poc explotat. La, en principi, previsible zona 4 (que correspondria a l'existència prèvia d'un estat sense cultura nacional), sense cap explicació, no és desenvolupada per Gellner, la qual cosa impedeix una discussió en detall sobre quants estats inclosos a la zona 1 podrien ben bé correspondre a la zona 4 (cas, per exemple d'Espanya i Anglaterra). Gellner, en canvi, opta per derivar cap a una zona 3 bis (l'Europa comunista) i, després, encara, cap a una zona 5 situada fora dels límits d'Europa (l'Islam). Això li permet avaluar les relacions entre marxisme i nacionalisme i Islam i nacionalisme. La conclusió és rotunda: el marxisme no ha pogut competir amb el nacionalisme. L'Islam, en canvi, sí.

El cos teòric elaborat per Gellner ens mena, de nou, al punt de partença del nostre comentari. L'aproximació de Gellner al fenomen nacionalista és una aproximació preventiva que, traduïda ara al nostre llenguatge vindria a dir: no varem ser capaços d'anticipar el fenomen del nacionalisme i, per tant, varem haver de patir els seus estralls i la seva crueltat. Ara ens cal, més que la prèdica moralitzadora, la tasca d'explicar les arrels de la seva aparició i les causes del seu èxit. Comprendre'l (a través dels principis per ell formulats) fóra la millor via terapèutica per al distanciament, la relativització i, al capdavall, l'evitació de nous banys de sang i noves etapes de terror. Dit de manera planera, si per la via teòrica

podem «demostrar» que el principi d'auto-determinació és una bajanada (p. 105) haurem donat un pas cap a la desfetixització de la terra i, en darrer extrem, cap al manteniment de l'*statu quo*. L'intel·lectualisme polític de Gellner («coneixent “la” veritat actuarem bé, és a dir, deixarem de

ser nacionalistes») el mena ineludiblement al conservadorisme. Vet-ho aquí. L'esforç teòric de l'acadèmic deixa veure, en darrera instància, la causa d'una vida amenaçada per la por i el llarg i silencios combat mantingut, a través de l'arsenal de les idees, pel malaguanyat professor de Cambridge.

## Cartes de l'exili

*Alfons Cucó*

*Correspondència, 2. Agustí Bartra i altres noms de l'exili americà*

Joan Fuster

442 pp., 1998

Editorial Tres i Quatre

Un conjunt aproximat de vint mil cartes rebudes i de dues mil enviades als seus corresponents (conservades aquestes darreres curosament mitjançant artesanals procediments de còpia) constitueix l'insòlit arxiu epistolar que, al llarg de tota la vida, va anar configurant Joan Fuster. Avui aquest patrimoni històric representa una eina fonamental per estudiar la vida cultural i civil del País Valencià de la segona meitat del segle xx, i em sembla que pot constituir igualment un instrument imprescindible per a un coneixement aprofundit dels avatars pels quals ha hagut de passar, durant pràcticament mig segle, la cultura catalana globalment considerada.

Dins la complexa planificació editorial que implica la publicació d'una massa tan ingent de materials, el director de l'edició, Antoni Furió, ha destinat el segon volum d'aquesta *Correspondència* de Fuster a un inventari de textos sobre l'intercanvi epistolar de l'escriptor de Sueca amb el món de l'exili català a Amèrica, que amb l'aparició d'aquest volum podem considerar ja com definitiu. En aquest sentit el llibre —que recull cartes rebudes i enviades per Fuster a Agustí Bartra, F. de S. Aguiló, Avel·lí Artís Balaguer, Domènec Guansé, Ramon Fàbregat, Miquel Ferrer i altres transterrats— resulta un complement essencial a compilacions publicades anteriorment com l'*Epistolari Joan Fuster-Vicenç Riera Llorca*, Josep Ferrer i Joan Pujadas (curadors), Barcelona, Curial, 1993, i fins i tot a una altra mena de reculls com *Textos d'exili* de Joan Fuster, Generalitat Valenciana, 1991, una excel·lent antologia d'articles de l'escriptor valencià, publicats a revistes catalanes de l'exili americà, que seleccionà i introduí Santi Cortés.

Ha estat Cortés mateix l'encarregat de l'edició del volum que ara comentem. L'elecció ha de considerar-se molt encertada, perquè el curador és un bon coneixe-



dor de la variada gamma de problemes de la València de postguerra –i no caldrà sinó citar ací la seua tesi doctoral *València sota el règim franquista (1939-1951)*, Institut de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, València-Barcelona, 1995– però també del món de l'exili, com és palès als seus llibres *El valencianisme republicà a l'exili*, Generalitat Valenciana, 1993, i *L'exili valencià als seus textos*, Generalitat Valenciana, 1995. El coneixement de Santi Cortés d'aquest doble, i tanmateix únic escenari, el de la València tètrica d'aquells anys i el de l'emigració política, es reflecteix de manera notòria tant a la introducció com a l'aparat crític del volum.

És per això, per la semblança paradoxal d'escenaris tan llunyans que, a la València de 1950, Fuster se sentia literalment un exiliat. «He dit sovint als amics –escrivia a Agustí Bartra, el seu principal interlocutor d'aquesta *Correspondència 2*– que potser no es trobaria un esperit més semblant al d'un valencià catalanista que el d'un català exiliat.» Molts són els factors que podrien ajudar a comprendre la rotunda consideració que feia en aquell moment Fuster i que contribueixen a explicar el fil que el va unir –especialment a la primera meitat dels anys cinquanta, com reflecteix molt bé aquest volum– amb el grup d'escriptors catalans a l'exili americà, especialment amb Riera Llorca i amb Bartra. Tots compartien, en primer lloc, unes mancances intel·lectuals i materials evidents: la inexistència d'un ambient cultural i cívic on arrelar-se amb normalitat, però també les possibilitats econòmiques més indispensables per dur a terme el seu ofici d'escriptors.

En aquest darrer sentit Bartra escrivia a Fuster –justificant el seus retards epistolars–: «tinc molt poc de temps i [encara] menys esma a causa de l'horari inhumà que haig de suportar a la llibreria» [on treballava a Mèxic]. «Pensa –afegia– que plego a les dotze de la nit i que no tinc ni dissabtes a la tarda ni gairebé diumenges [...] m'és acerb no disposar ni d'una sola nit per a escriure, per a treballar en allò que dona un sentit total i vital a la meua vida». Fuster, pel seu compte, el 1951, un any després d'acabada la llicenciatura en Dret, i malgrat les seues reticències clarament confiades a Bartra, decidia establir-se com a advocat. «Havia procurat evitar-ho –li escriu– perquè tinc la impressió que no aprofite massa per a traficar en plets i cenyir-me a un ofici essencialment tèrbol i farisaic com és aquest. Però no hi ha més remei!» La possibilitat d'una altra mena d'oportunitats professionals –potser més plàcides i amb més marge per a l'exercici de l'activitat literària– s'havien ja frustrat. «Volia –reconeix Fuster– haver-me enganxat en qualsevol roda burocràtica que em donàs pocs mals-de-cap i em deixàs més lliure de preocupacions. No ha estat possible. O millor dit: ho seria, a canvi de certes concessions de tipus polític i àdhuc moral; però és un preu excessiu. Veurem si puc traure punta en açò de fer d'advocat.» Avui sabem que aquesta perspectiva tampoc no reeixí. D'aquesta manera Fuster iniciava una difícil, gairebé impossible aventura: la de fer, de la seua obsessió per les lletres, un ofici per viure. Potser aviat un biògraf ens pugua explicar el cost personal –«non vi si pensa quanto sangue costa»– d'aquesta decisió de

Fuster que tantes conseqüències ha tingut per al país. En tot cas, el 1951, l'escriptor valencià no s'estava de confiar a Bartra que si concursava amb uns poemes als Jocs Florals de l'exili, a Nova York, «el fet d'obtenir un premi [...] no tenia per a mi més valor que –a part el judici favorable– la petita remuneració».

Tot això plegat –el comú però divers desarrelament de les societats respectives, una mateixa encara que distinta angoixant situació (econòmica) personal, una semblant incertesa davant el futur– ajuden a explicar, al meu entendre, el fil que va unir durant bastants anys, en una comunicació singular, Fuster i els seus amics d'Amèrica. En tot cas, sabem que Fuster se sentia també, a la seua pròpia terra, com un altre exiliat. Una situació que al jove escriptor valencià –dotat ja d'una sensibilitat nacional ben esmolada i ben conscient de viure una època especialment anorreadora per al seu país– li semblava encara més punyent que la de l'exili geogràfic mateix. Per això escrivia a Bartra, el 1950, que «el nostre 'exili' és més dolorós que el vostre. Sentir-se exiliats en la mateixa pàtria! Vosaltres, sens dubte, viviu servent al cor una imatge preciosa de la pàtria, aqueixa Catalunya ideal que l'enyorança i la fe us mantenen intacta; però nosaltres [...]. Nosaltres no sabem defugir una comparança immediata entre allò pel que lluitem i una realitat sorda, apàtica, amarga. *Perquè si almenys tinguéssim enemics!*».

Mig segle després, coneixedors com ara som de les dificultats extremes per les quals ha passat, i encara passa, un país com el valencià –tan allunyat encara d'uns parà-

metres mínimament acceptables de normalitat nacional– no podem sinó compartir el judici i l'emoció de Bartra. «M'escriviu una frase, millor dit, un crit, que m'ha fet esborronar per la seva justa tràgica. Fa: 'Perquè si almenys tinguéssim enemics!'. Ja els tindreu si seguïu endavant!. Però també tindreu amics, ja els aneu tenint». Entre la patètica soledat dels primers cinquanta que expliciten les referències anteriors i els artefactes explosius dedicats a l'escriptor de Sueca els anys de la transició, s'hauria d'escolar una trajectòria –al mateix temps sobtada i contradictòria– de recuperació nacional i civil en la qual ningú no podrà deixar de reconèixer el paper que a Fuster li pertoca.

Amb la publicació d'aquesta *Correspondència 2* –que d'alguna manera completa l'important epistolari Fuster-Riera Llorca– es tanca de fet la recuperació d'uns materials que reflecteixen la relació, una mica insòlita, que va unir l'escriptor valencià amb un grapat d'escriptors i patriotes catalans exiliats a Amèrica. Són sense dubte reflex d'una època de pregona anormalitat –d'una anormalitat tràgica– en la nostra vida col·lectiva i també en la vida personal de molts ciutadans. Per això aquesta singular correspondència de l'exili –del doble exili– havia de tenir, com així ha estat, unes limitacions: les que imposava el curs de l'evolució de la conjuntura de l'«interior».

A mesura que començaven a encetar-se –això sí, amb una lentitud històrica desesperant– determinades possibilitats d'actuació al mateix país, la tensa comunicació epistolar intercontinental havia d'esllanguir-se. No és gens casual que el gruix dels mate-

rials recollits –tant en aquest llibre com en el que compila la relació Fuster-Riera Llorca– baixe substancialment al llarg de la segona meitat dels anys cinquanta. L'activitat intel·lectual i civil de Fuster era ja molt intensa i els escenaris anaven canviant. En el cas de Riera Llorca els contactes escrits es van prolongar –encara que de manera molt intermitent– fins el retorn definitiu del novel·lista a Catalunya l'any 1969.

Pel que fa a Bartra les circumstàncies semblen diferents i possiblement en aquest cas, el ràpid esllanguiment de la correspondència no és aliè a les tensions que traspuen a l'insòlit debat lingüísticoliterari –però en definitiva també civil– que van mantenir els dos corresponsals sobre les particularitats «regionals» que devien (i/o podien) utilitzar els escriptors valencians als seus escrits. Prenent peu en un hipotètic perill de «balcanització» de la llengua, Bartra –i també Calders– varen adoptar actituds més fabristes que les de Fabra. Per contra, Fuster va rebutjar decididament l'excessiu cen-

tralisme que postulava el seu corresponçal, perquè «pel gust d'una idea abstracta de l'idioma, podríem tallar aquest cordó umbilical que ens lliga [als escriptors valencians] a la gent del País Valencià [...] no podem ni volem profunditzar més aquesta separació entre ells i nosaltres». Aquestes discrepàncies –que es restringien al terreny lingüísticoliterari, però que eren probablement mostra de concepcions civils i nacionals més pregones– són també al fons de l'esmoreïment de la relació epistolar entre Fuster i Bartra.

Fet i fet, sense poder entrar ara i ací en una anàlisi minuciosa del conjunt de qüestions que aquest llibre recull –un arc molt ampli d'aspectes de caràcter lingüístic, literari, nacional i civil–, el que em sembla més substancial és la quantitat i la qualitat d'informació nova que ens aporta sobre una realitat mal coneguda, llargament exclosa dels circuits habituals de la cultura i dels papers públics. A partir d'ara tindrem l'oportunitat de tenir-la present.