

# L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER

Historiografia

*Enric Pujol*

Antropologia

*Josepa Cucó*

Pensament econòmic

*Francesc Roca*

Ciència política

*Joan Subirats*

Ciència

*Ricard Guerrero,  
Llorenç Arguimbau,  
Aldara Cervera*

Filosofia

*Silvia Gómez Soler  
Mercè Rius*

Art i reflexió estètica

*Martí Peran, Gerard Vilar*

Prosa d'idees

*Guillem Calaforra*

El difícil camí  
cap a la modernitat

*Josep E. Rubio*

Una tradició insuficient

*Xavier Sierra*

Conversa amb Xavier  
Rubert de Ventós

*Mercè Rius*

*Daniel Gamper*

Què és la Il·lustració?

*Josep Ramoneda*

Filosofia com a  
defensa personal

*Josep-Maria Terricabras*

Socioecologia  
i sostenibilitat

*Ramon Folch*

Immigració  
i identitat nacional

*Montserrat Guibernau*

La sociologia  
d'un planeta ple

*Ernest Garcia*

L'aleta del tauró

*Miquel Barceló*

# EDITORIAL

## L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER  
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 26 / TARDOR 2007

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ:

Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Neus Campillo, Juli Capilla,  
Martí Domínguez, Ferran  
Garcia-Oliver, Enric Marin,  
Vicent Olmos, Juli Peretó,  
Faust Ripoll, Simona Škrabec,  
Pau Viciano

CONSELL ASSESSOR:

Cèlia Amorós, Joan Becat,  
Manuel Borja-Villel, Eudald Car-  
bonell, 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 Mu-  
guerza, Francesc Pérez Moragón,  
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 Edicions Tres i Quatre

Redacció, administració i subscripcions:

Publicacions de la  
Universitat de València  
c/ Arts Gràfiques, 13 46010 València.  
Tel.: 963 864 115 Fax: 963 864 067  
a/e: lespill@uv.es

Disseny gràfic: Enric Solbes

Fotocomposició i maquetació:

Publicacions de la  
Universitat de València

Impressió: Guada Impressors, SL

Distribució: Gea Llibres (961 665 256) /

Gaia (965 110 516) /  
Mídac Llibres (937 464 110) /  
Palma Distribucions (971 289 421)

ISSN: 0210-587 X

Dipòsit legal: V-2686-1979

Preu d'aquest número: 9 euros

L'Espill és membre de:

eurozine 

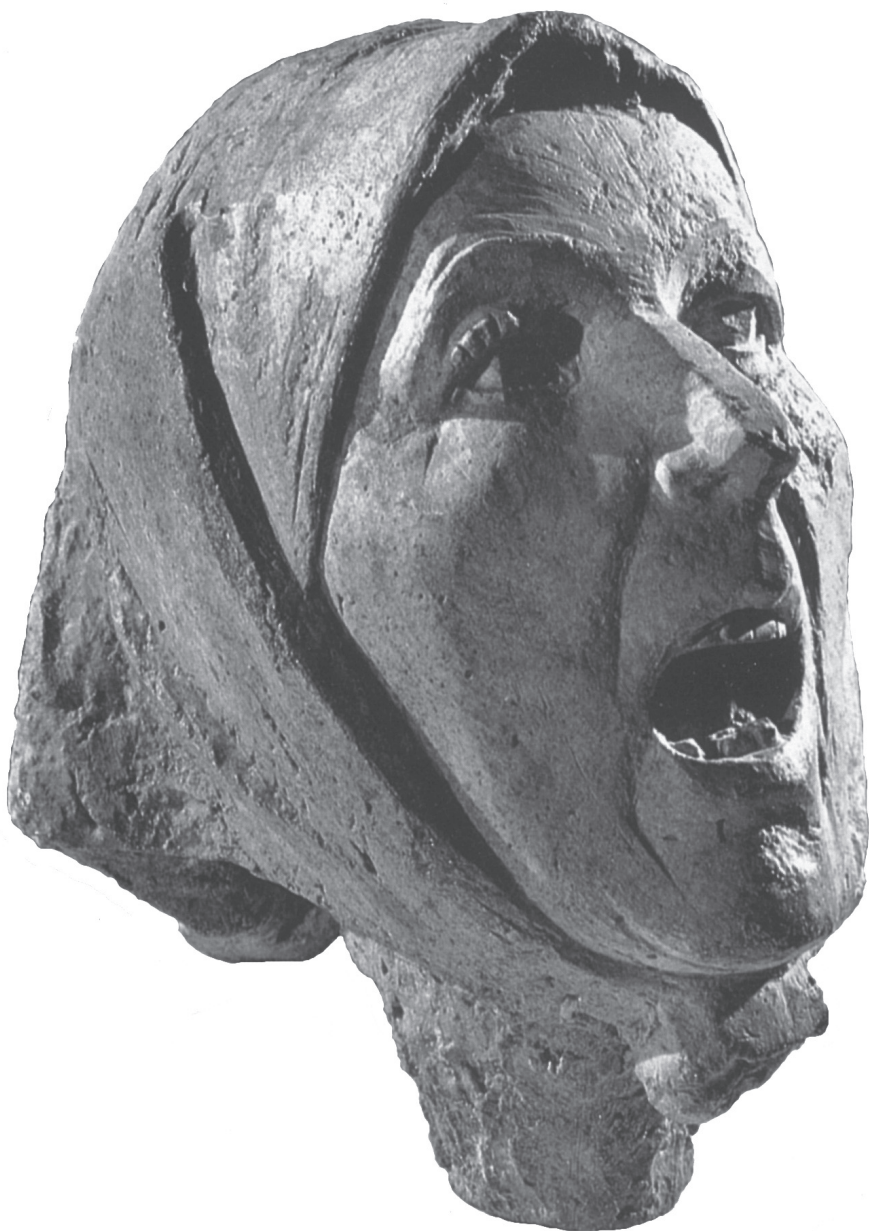
El rètol que encapçala el seguit d'aportacions recollides en aquest número de *L'Espill* conté sens dubte un punt de provocació: «Pensar en català avui». Perquè per a uns l'empresa de pensar la realitat des de la nostra perspectiva i en la nostra llengua hauria de donar-se per cancel·lada en un món abocat a la simplificació cultural en el qual una comunitat lingüística de dimensions reduïdes tindria la partida perduda i hauria de conformar-se a una reducció radical de funcions. El món de la ciència i del pensament és cada vegada més un espai reservat a la *lingua franca* actual, l'anglès, en el qual fins i tot idiomes de gran potència històrica com el francès o el castellà ensopeguen amb obstacles i problemes de gran entitat, que ni tan sols havien imaginat. Per a uns altres, a més, la pretensió ací esbossada seria una mostra més de rebequeria o de pèrdua del sentit de la mesura. La cultura catalana podria ser literària, a tot estirar. Més enllà d'això, si es planteja com a cultura completa i amb plenitud d'usos i projecció, que inclou necessàriament una producció científica i filosòfica consistent, els senyals d'alarma de la reticència o el desdeny s'encenen de seguida. La voluntat de reduir-ne l'abast –en benefici propi, per descomptat– és tothora palesa, fins i tot en manifestacions aparentment tolerants o ben intencionades.

Proposem ací una mirada tant a la trajectòria històrica del pensament català com, sobretot, a la seua realitat actual, des de la clara consciència que oferim tan sols una panoràmica sintètica, una mostra possible, una aproximació inicial que podria fàcilment haver sigut molt més àmplia, molt més extensa. Però es tractava de marcar un camí que cal explorar necessàriament, d'incitar el debat, de fer una prospecció sobre què es fa en camps concrets de la recerca i el pensament, d'apuntar pistes i, sobretot, de deixar constància d'un fet irrefutable. Contra els uns i els altres, el català gaudeix de salut en el camp del pensament, de la ciència i la filosofia. Certament, amb molts problemes, entre altres en el terreny de la comunicació i la difusió del coneixement. Sens dubte amb insuficiències im-

portants i a partir d'un fons històric complicat, interromput, precari. Tan precari com la història nacional dels nostres països, és clar. Però les pàgines que segueixen abonen clarament aquesta percepció.

Sovint les inèrcies mentals, l'escassa articulació del nostre marc cultural, la nul·la propensió al matís de la cultura mediàtica dominant o, tot s'ha de dir, una persistent tendència a l'autoflagel·lació enfosqueixen o directament amaguen un panorama d'idees més ric i complex del que hom creu habitualment. Vet ací sobretot un sumari de possibilitats obertes, en tots els camps de les ciències humanes i socials, de la filosofia i també de les ciències dites dures. En català s'ha pensat el món i s'han fet històricament aportacions importants. Avui mateix continua sent l'eina recuperada per analitzar, estudiar i tractar de comprendre tota la gamma de fets, processos i problemàtiques que ens afecten, que afecten la posició precària de l'home en un món cada dia més fràgil, sotmès a tensions que una consciència desperta no pot deixar de percebre amb preocupació.

La indagació sobre les diferents dimensions del pensament català no s'acabarà amb aquest lliurament. Alguns capítols importants (com ara la sociologia) n'han quedat exclosos, per causes i contingències diverses. Seran oportunament atesos. Ens proposem doncs, com a projecte en curs, oferir una visió completa i exhaustiva d'una part essencial de la nostra cultura –la cultura científica, filosòfica, discursiva– que, com en altres casos, és molt més frondosa del que pot semblar a primer cop d'ull o, més aviat, del que deformacions seculares, i vigents, han pretès i pretenen tothora.



Juli Gonzàlez, *Cap de Montserrat cridant* (c. 1942)



# L'ESPILL

## SUMARI

---

### PENSAR EN CATALÀ AVUI

1 Editorial

### UNA HISTÒRIA SINGULAR

6 El difícil camí cap a la modernitat  
*Josep E. Rubio*

16 Una tradició insuficient i interrompuda  
*Xavier Sierra*

### PANORÀMIQUES

24 Historiografia catalana, d'un segle a un altre  
*Enric Pujol*

36 L'antropologia als països de llengua catalana  
*Josepa Cucó*

46 Pensament econòmic  
*Francesc Roca*

52 La ciència política després de vint anys  
de normalització  
*Joan Subirats*

61 La ciència a Catalunya, País Valencià  
i Illes Balears  
*Ricard Guerrero, Llorenç Arguimbau  
i Aldara Cervera*

71 La filosofia en català avui  
*Sílvia Gómez Soler*

79 La filosofia catalana  
*Mercè Rius*

- 91** Art i reflexió estètica  
*Martí Peran i Gerard Vilar*
- 98** Entre la hipertròfia i la crisi. La prosa d'idees recent en català  
*Guillem Calaforra*

## IDEES I PENSADORS

- 108** Conversa amb el filòsof Xavier Rubert de Ventós  
*Mercè Rius i Daniel Gamper*
- 117** Què és la Il·lustració?  
*Josep Ramoneda*
- 126** Filosofia com a defensa personal  
*Josep-Maria Terricabras*
- 135** Socioecologia i sostenibilitat  
*Ramon Folch*
- 147** Immigració i identitat nacional  
*Montserrat Guibernau*
- 157** La sociologia d'un planeta ple  
*Ernest Garcia*
- 164** L'aleta del tauró  
*Miquel Barceló*

## DOCUMENT

- 176** «Que el príncep no siga tirà, i què és tirania»  
*Francesc Eiximenis*

# El difícil camí cap a la modernitat

La filosofia catalana, de l'edat mitjana a la Il·lustració

*Josep E. Rubio*

## UNA PRÈVIA

El primer que caldria fer en un acostament històric a la «filosofia catalana» és preguntar-nos per l'objecte mateix d'estudi, delimitar els termes i esbrinar l'abast de l'adjectiu qualificatiu aplicat al substantiu. És filosofia catalana només la que s'expressa lingüísticament en català? O és la feta per autors nascuts en terres de parla catalana, independentment de la llengua vehicular? La qüestió s'ha tractat recentment un cop més, de forma candent i polèmica, en el camp de la literatura, coincidint amb tries i llistes d'autors que han de representar les lletres catalanes en fastos europeus. Encara: hi ha uns trets identificatius que atorguen una especificitat «catalana» a uns determinats corrents de pensament? Podríem continuar amb la llista de qüestions prèvies, però no arribaríem a encetar el recorregut que ara ens interessa: les fites més destacades del pensament català medieval i modern.

Caldrà, doncs, pressuposar l'existència de l'objecte d'estudi i delimitar-lo, provisionalment, a efectes operatius: entendrem per filosofia catalana el pensament dels autors vinculats geogràficament o per naixement als territoris catalanoparlants. Amb això no fem més que seguir el consens majoritari i passar per sobre d'una problemàtica certament fonamental per al cas que ens ocupa, però que ultrapassa els humils objectius del nostre escrit.

## ELS INICIS. UN FILÒSOF QUE S'EXPRESSA EN CATALÀ: RAMON LLULL

I és que, d'alguna manera, és fàcil esquivar la qüestió quan es tracta dels inicis a l'edat mitjana. Com que, tan bon punt encetat el panorama tenim al segle XIII un autor de l'altura de Ramon Llull que feia filosofia en català, l'assumpte sembla decidit. Per la via fàcil, però. Així, hi ha qui ha considerat Ramon Llull com el creador d'una «filosofia nacional catalana», com la figura que encarna els elements més prototípics d'una suposada tradició autòctona que neix amb ell i que representa les essències del tarannà més purament català: cristianisme, barreja al cinquanta per cent de racionalisme i de follia mística (o sia: el seny i la rauxa a parts

Josep E. Rubio (Burjassot, 1967) és professor del departament de Filologia Catalana de la Universitat de València, especialitzat en literatura i cultura medievals. És autor, entre altres, de *Les bases del pensament de Ramon Llull* (IIFV, 1997) i editor, juntament amb Alexander Fidora, del volum de pròxima aparició *Introduction to Ramon Llull*.

iguals), i altres estereotips sobre els quals no paga la pena detenir-se ni un segon. Perquè, sincerament, l'interès per la filosofia lul·liana a casa nostra abans del segle XX sembla reduir-se, llevat d'un parell de notables excepcions, a l'enunciat dels quatre tòpics a l'ús que palesen un profund desconeixement de l'autèntic pensament de l'autor. En contrast amb el coneixement que d'ell es tenia a l'Europa del Renaixement i del Barroc, on sí que va exercir una influència important.

Sempre s'ha afirmat que Ramon Llull fou el primer autor, molt abans de Descartes, que va usar la llengua vulgar al costat del llatí com a vehicle d'expressió d'un pensament sistemàtic. I és cert. Però aquest pensament representa una fita destacada dins del panorama filosòfic europeu, més que no pas estrictament català. És el Llull llatí el que desperta l'interès dels filòsofs europeus dels segles XV al XVII, i caldrà esperar a la Renaixença per veure sorgir a Catalunya una reivindicació, més literària que filosòfica, del Llull català.

Ens convé deixar de banda la qüestió lingüística, perquè en aquell temps no tenia el paper central, sociològicament marcat, que tendim a atorgar-li avui. Llull escriu en llatí, en català i en àrab no per cap prouja nacional reivindicativa (cal encara dir el que és obvi?), sinó simplement com a estratègia de divulgació dels seus textos, adreçats a l'élite intel·lectual dels *clerici*, però igualment als *laici*, als laics cultivats que sense posseir un coneixement suficient del llatí podien entendre les subtilitats del sistema filosòfic lul·lià. Per això va fer una doble versió (catalana i llatina) de molts dels seus textos més purament filosòfics: l'*Art abreujada d'atobar veritat* o *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, l'*Art de-*

*mostrativa* o *Ars demonstrativa*, l'*Arbre de ciència* o *Arbor scientiae*, etc. Al final, però, opta més pel llatí, i dels textos esmentats la desproporció entre els manuscrits llatins i catalans conservats és aclaparadora. A favor dels llatins.

Llull, filòsof català, sí: tan català com europeu. La seua filosofia s'inscriu de ple en els debats que modulen el pensament en l'anomenada «època de l'escolàstica». No hi ha pràcticament cap qüestió de les que preocupaven els filòsofs del moment que no haja estat tractada per Llull; amb un plantejament força personal, però. El que es deriva de la seua «art de trobar la veritat», un mètode racional pensat com a fonament de totes les ciències particulars i com a mecanisme lògic per a generar i respondre qüestions. L'art lul·liana s'inscriu, doncs, en el context filosòfic del darrer terç del segle XIII, un context dominat per diverses tendències i escoles, amb una multiplicat d'autors que aporten el seu gra de sorra als debats sobre un seguit de qüestions objecte de polèmica: la naturalesa dels universals, el procés de coneixement, les relacions entre fe i raó, etc. No és exacte considerar l'aristotelisme tomista com el sistema filosòfic de referència a finals del segle XIII; en realitat, hi havia una pluralitat de veus, entre les quals, la de Sant Tomàs era una més, una que per als seus contemporanis no va tenir la importància tan gran que posteriorment se li va atorgar.

En aquest ambient apareix Llull amb la seua proposta, original en la seua presentació i alhora arrelada en uns pressupòsits perfectament reconeixadors pels seus contemporanis. El caràcter de laic i d'autodidacte és el que li atorga aquesta especificitat dins del panorama general del moment: Llull es pot permetre el luxe de ser «original», fins

on es podia ser al segle XIII (una època en la qual l'originalitat com a valor tenia unes connotacions molt diferents de les actuals), perquè no ha seguit el currículum formatiu oficial que preveu, per a cada disciplina bàsica, la lectura metòdica i l'exegesi d'una sèrie de textos fonamentals en el marc de la institució universitària. Ramon Llull es forma autònomament, al marge de la universitat, amb les lectures que pot aconseguir; una formació que, unida al geni individual innegable, dóna com a fruit un sistema que el seu autor considera revolucionari, fins a l'extrem que gosa «reformar» les disciplines que suporten el saber, tot fonamentant-les en el seu propi sistema.

Aquesta novetat i originalitat no constituïa, precisament, una bona carta de presentació. Què podien pensar els intel·lectuals del moment d'un autodidacte sense títol universitari reconegut que els proposa una nova retòrica, una nova lògica, una nova astronomia, una nova medicina i una nova física? I a més, fonamentades en un sistema estrany, que prescindeix del recurs a la cita d'autoritats i es basa en una combinatòria de principis per tal de sistematitzar l'elaboració de sil·logismes pretesament demostratius, però que no segueixen els paràmetres argumentatius de la lògica a l'ús? Ramon Llull és un d'aquells filòsofs que neixen pòstums. Malgrat el recurs a invocar una il·luminació divina com a origen de la seua art de trobar la veritat, pocs es pararen a considerar seriosament la proposta. I és la clau d'aquest fracàs viscut dolorosament pel filòsof la mateixa que explica, paradoxalment, el seu èxit pòstum: als segles XV i XVI, quan els nous corrents de pensament humanistes comencen a dominar l'escena i a desballestar la manera escolàstica de fer filosofia, alguns podran fer

bandera de Ramon Llull, un filòsof que en plena era de l'escolàstica gosa prendre un camí diferent.

## TAMBÉ L'ESCOLÀSTICA S'ADAPTA AL CATALÀ

Més tard tornarem a esmentar aquesta influència de Llull sobre alguns corrents humanistes. Abans, convé que ens aturem encara en altres pensadors netament medievals i molt influents en el panorama europeu del seu moment. És el cas de Ramon de Penyafort. La seua importància rau sobretot en la tasca portada a terme en els àmbits jurídic i moral. El papa Gregori IX li va encarregar l'any 1230 la sistematització de les normes canòniques per tal de posar fi a la diversitat de col·leccions de decrets; inspirat en el dret romà, Ramon redacta les *Decretals*, autèntic monument jurídic i fita en la història del dret. També en la història de la filosofia moral es destaca com a compilador de normes de conducta sorgides de l'aplicació als casos de consciència de la tècnica emprada pels juristes romans als casos de dret; aquesta sistematització d'arrel jurídica de la moral, visible en la seua *Summa de poenitentia*, és un dels aspectes més importants de la influència del pensament de Ramon de Penyafort en la filosofia moral.

Ramon de Penyafort pertanyia a l'orde dels frares predicadors o dominicans. És en el marc dels dos grans ordes mendicants (dominicans i franciscans) on es generen les obres més marcadament escolàstiques en la seua concepció i contingut. Per una banda, hi ha els autors que escriuen summes en llatí, com el frare dominicà Ramon Martí, autor del *Pugio fidei*, obra apologetica con-

tra musulmans i jueus. Per una altra banda, hi ha els divulgadors preocupats per la moral pràctica que fan servir el català com a vehicle comunicatiu per a donar a conèixer als laics els continguts més essencials de la filosofia escolàstica. A aquests pertanyen els teòlegs Vicent Ferrer i Francesc Eiximenis, que van viure a cavall dels segles XIV i XV.

El dominic valencià Vicent Ferrer fou un teòleg de formació escolàstica. És conegut i recordat pels seus sermons catalans, una sèrie de textos que, en principi, no serien suficientment justificatius de la inclusió del seu nom entre els autors de filosofia. De fet, en les prèdiques sembla rebutjar l'especulació filosòfica ja que la considera una distracció vanitosa que entrebanca l'ànima del cristià en el seu camí cap a la salvació. Però en realitat fa un ús molt ampli dels seus coneixements filosòfics, que sovint es tornen explícits en els sermons a través de citacions d'Aristòtil i d'altres autors que formaven part del saber especulatiu reconegut per consens. Vicent Ferrer aprofita els coneixements adquirits en el seu període de formació filosòfica i els incorpora als sermons transvestits i en la mesura que serveixen per a justificar doctrinalment el discurs moral i dotar-lo del prestigi que als ulls del poble té el saber especulatiu. El sentit real de l'advertiment del predicador contra el conreu de la filosofia és posar sobre avís els laics: en tant que serventa de la teologia, només els clergues poden fer-ne un ús salvífic; en mans dels laics –una filosofia que perd les referències teològiques– pot ser molt perillosa.

Encara falta fer un estudi aprofundit del canemàs filosòfic que Vicent Ferrer utilitza en els sermons. Abans de dedicar-se a la tasca homilètica va escriure tractats en llatí sobre temes lògics i metafísics: un sobre la

qüestió de la unitat de l'universal i un altre sobre les suposicions dialèctiques. Només aquests dos escrits, tot i no constituir una producció abundosa, ja justifiquen la inclusió del predicador valencià en la nòmina dels filòsofs del seu temps.

Molt més sistemàtica és l'obra catalana del franciscà Francesc Eiximenis, estrictament contemporani de Vicent Ferrer, una obra que va en la mateixa línia de divulgació cap als laics dels temes teològics que més poden interessar a la formació integral del ciutadà cristià. En aquest cas, es pretén assolir l'objectiu no mitjançant la predicació oral, sinó amb una summa escrita amb una concepció plenament escolàstica, *Lo Cristià*. De la multiplicitat de temes de què s'hi tracta es destaca, per la seua importància en la història del pensament polític català, la reflexió al voltant de l'organització de la cosa pública. Eiximenis és un bon coneixedor de la filosofia política d'Aristòtil, com es veu en la seua lloança de la forma de govern de les ciutats, sustentada en un pacte amb el monarca mitjançant el qual el rei se sotmet a la llei, fonament del pacte i, en conseqüència, de la pau i de l'ordre de la cosa pública. Aquesta «teoria pactista» s'ha considerat una aportació catalana al pensament polític baixmedieval, i s'inscriu en un moviment intel·lectual de reflexió al voltant de la forma política ideal, en el qual els pensadors franciscans van tenir un paper teòric fonamental. En el cas d'Eiximenis, hi ha qui fins i tot ha vist indicis d'una certa «mentalitat precalvinista» en la seua exaltació del comerç i de la burgesia mercantil com a pilars de la societat i en la justificació moral dels guanys econòmics.

L'obra de Vicent Ferrer i de Francesc Eiximenis pot considerar-se, doncs, una mostra de la divulgació de la filosofia escolàstica,



però va més enllà de la mera divulgació, ja que aporta reflexions teòriques importants en el camp de la filosofia política i moral en la mateixa línia dels debats que al voltant d'aquestes qüestions es van desenvolupant en els centres intel·lectuals del moment. Una conseqüència d'aquesta divulgació és que la reflexió filosòfica s'obre progressivament al camp dels laics i deixa de ser un afer quasi exclusiu dels clergues. Un poeta com ara Ausiàs March pot ser considerat en ple segle XV com un «poeta filòsof» per la forta empremta que la filosofia tomista ha deixat en la seua obra, la qual certament no conté cap proposta filosòfica sistemàtica, però sí que és la reflexió en clau lírica al voltant de les preocupacions personals d'un jo que s'autoanalitza metòdicament a partir de l'ètica aristotèlica comentada per sant Tomàs. A banda dels sermons dels predicadors o d'escrits divulgatius com els d'Eiximenis, un poeta del segle XV valencià podia tenir accés a allò essencial de la filosofia tomista a través de cursos especials de divulgació per a laics que s'impartien en la seu de València. El creixement econòmic va acompanyat d'una inquietud intel·lectual que forma part del mateix procés de promoció i ascens social de les classes urbanes.

#### UNA ALTRA MANERA DE PENSAR

Sens dubte és aquest moviment de «filosofia laica» la part més interessant del pensament a la corona d'Aragó a la baixa edat mitjana. Ja hem vist com un Ramon Llull és possible perquè els *illiterati* gosen, ja al segle XIII, envair el terreny dels filòsofs teòlegs i a partir d'aquest moment ja no es conformen de ser mers receptors passius de les adaptacions en

vulgar precuinades per un escolàstic com Eiximenis, sinó que volen trafeguejar ells mateixos en els fogons. El resultat és, en alguns casos, un obert antiescolasticisme, com el que articula el pensament d'Arnau de Vilanova, metge contemporani de Ramon Llull. Imbuït del franciscanisme espiritual, defensor d'una teologia bíblica netament exegetica que prescindeix de l'instrument de la lògica escolàstica, és el millor representant a casa nostra de la filosofia de la història de signe joaquimita, és a dir, la proposada per l'abat Joaquim de Fiore. N'és el tret més destacat el discurs escatològic que anuncia la imminència de l'apocalipsi en haver-se acomplert el pla diví, projecció de la trinitat sobre la història, que es desplega així en tres edats: l'edat del Pare, la del Fill i la de l'Esperit Sant. Enfront de la concepció oficial de la història pensada en termes salvífics que marca una única i irrepètible fita (l'encarnació de Déu), la filosofia de la història joaquimita afegeix un segon moment encara més decisiu, el de l'Esperit, ja que en ell es produirà la reforma de l'Església, el retorn a l'autèntic cristianisme, la conversió universal dels infidels i la plenitud dels temps. Hi ha, doncs, un optimisme mil·lenarista en Arnau de Vilanova i en els joaquimites en general: després de les calamitats anunciadores de la fi es reinstaurarà el regne de Déu sobre la terra durant els últims mil anys que tanquen la història; és un optimisme que fa de contrapès a la narració dels terrors apocalíptics.

De signe molt diferent és l'obra d'altres autors, també laics i desvinculats de la manera escolàstica de filosofar, però marcats per interessos que divergeixen força dels d'un Arnau de Vilanova. I és que no hi ha un front comú «antiescolàstic» en la filosofia

medieval (com tampoc no es pot parlar, en rigor, d'una «filosofia escolàstica» totalment homogènia representada en exclusiva pel tomisme), sinó una pluralitat de propostes que poden compartir elements comuns. Així, el tarannà antiescolàstic d'un Arnau és molt diferent dels plantejaments, igualment crítics, d'un laic de finals del segle XIV com Bernat Metge, a qui se li pot donar l'apel·latiu de «prehumanista».

Bernat Metge pertany a la cort de funcionaris de la Cancelleria Reial, homes cultivats, bons coneixedors del llatí clàssic i de l'obra dels filòsofs pagans. Una mostra de com es configura una nova sensibilitat en aquests cercles la tenim, per exemple, en la difusió d'un autor com Petrarca, a la qual Bernat Metge va contribuir en bona mesura. Un té la impressió que Metge necessita fer la seua pròpia reflexió sobre temes com la immortalitat de l'ànima o la felicitat a partir dels plantejaments de les escoles filosòfiques del passat. Per això recorre al gènere literari del diàleg en *Lo somni*, la seua obra principal. Un diàleg en què, partint d'una posició epicúria (d'acord amb la idea medieval de l'epicureisme: negació de la immortalitat de l'ànima i cerca de la felicitat en els plaers sensuais) analitza les possibilitats de fonamentar filosòficament la superació de l'escepticisme. «Ço que veig crec, e del pus no cur.» L'experiència sensible com a únic criteri de certesa: aquest és el punt de partida de l'autor que al llarg de la primera part del diàleg qüestiona l'altre interlocutor, l'ànima del difunt rei d'Aragó Joan I. Amb un resultat que no queda del tot clar, però que sembla ser la constatació del fracàs de l'esforç esmerçat per trobar una eixida raonada al problema: a tot estirar Metge pot assumir que hi ha arguments probables per a afirmar, opinitivament,

la immortalitat de l'ànima. Considerar aquests mateixos arguments com a científics ja implica un acte de fe que transcendeix la pura especulació racional.

La crisi de Metge és la crisi dels esforços escolàstics per bastir un acord unànim i harmònic entre la fe i la raó. Quan Metge escriu *Lo somni*, totes dues ja estan en procés d'independitzar-se mútuament. El model de Petrarca li ofereix una nova manera d'enfrontar-se a la problemàtica filosòfica que avança per camins que conduiran a l'humanisme; però en Metge falten encara elements fonamentals en un filòsof humanista, com ara la reivindicació antropocèntrica de la dignitat humana. L'epicureisme d'arrel naturalista col·loca l'home i les bèsties en un mateix nivell: cossos sotmesos als processos de generació, corrupció i mort. A la primera meitat del segle XV un pensador com Ramon Sibiuda, mestre de teologia a Tolosa i d'origen probablement català, manifesta en la seua única obra coneguda, el *Liber creaturarum*, un antropocentrisme d'arrel més aviat medieval: un cant a la posició central de l'home en la creació, nexa entre Déu i el món. Encara que la idea no és estranya al pensament medieval, l'especial insistència de Sibiuda en el tema establirà un pont amb l'antropocentrisme humanista, com es palesa en l'apologia que li va dedicar Montaigne en els seus *Essais*.

Però no es pot parlar d'una continuïtat en l'àmbit català que condueca a un humanisme renaixentista de caire autòcton. Bernat Metge no tindrà descendència directa en sentit intel·lectual. Per començar, el català deixarà de ser la llengua vehicular: malgrat la reivindicació del vulgar, lloc comú en l'humanisme, les condicions sociopolítiques al segle XVI trenquen de manera brutal amb el nivell d'excel·lència lite-

rària aconseguït pel català a la centúria anterior. I, a més, la reforma protestant i el trencament de la unitat del cristianisme provoca la reacció del poder en un país que s'erigeix en el més aferrissat defensor de l'ortodòxia romana. Ser erasmista esdevé un greu perill per a la integritat física del filòsof, molt més que haver estat averroïsta o epicuri al segle XIV.

### UN HUMANISME QUE EMIGRA: JOAN LLUÍS VIVES

Joan Lluís Vives encarna la nova situació. Valencià nascut el 1492, de família de jueus conversos, va abandonar la seua ciutat natal als disset anys, en els inicis de la seua formació intel·lectual, la qual es va completar a París. Allí va establir contacte amb els cercles humanistes i va descobrir l'obra d'Erasme, que el va marcar profundament. El valencià Lluís Vives és, doncs, un dels millors representants de l'humanisme nord-europeu que s'expressa en llatí, un membre de la nissaga dels Erasme i dels Moro. Els contactes polítics i culturals entre la corona d'Aragó i Itàlia, tan determinants un segle abans en els autors catalans, no fan cap paper en la formació intel·lectual de Vives: el seu humanisme no és d'arrel italiana. De fet, ja considera els italians com representants d'una moda caduca. Els nous corrents que faran avançar la filosofia es troben, per a ell, als Països Baixos i a Anglaterra.

Encara hi ha un detall significatiu que mostra el trencament entre la tradició filosòfica catalana medieval i l'humanisme de Vives, més enllà de la mera ruptura lingüística. Vives es va formar a París, com hem dit. Lefèvre d'Étaples fou la figura de

referència per al cercle d'humanistes parisencs, amb els quals Erasme mantenia un estret contacte. Lefèvre d'Étaples fou, a més, un lul·lista important, estudiós i editor de l'obra del filòsof mallorquí. Doncs bé: malgrat la proximitat de Vives a Lefèvre, no trobem en l'obra del valencià cap referència, cap influència, ni una sola cita de Ramon Llull. Com si no hagués existit. Cosa estranya no perquè Vives fos valencià, i, per això, estigués obligat a referir-se a un mallorquí «de nació catalana», sinó perquè a París va tenir contacte amb cercles humanistes profundament imbuïts de la filosofia de Llull, amb la qual probablement degué entrar en contacte —almenys l'ocasió es devia presentar—, però que no va despertar el més mínim interès en el nostre humanista. Cosa ben diferent al que va passar amb altres eximis representants de l'humanisme, i més enllà. Sense Ramon Llull no es pot entendre plenament, per exemple, l'obra de Nicolau de Cusa.

Però Vives i Llull comparteixen, almenys, el seu caràcter de filòsofs europeus precursors o anunciadors de profunds canvis en la concepció del coneixement, canvis gestats als seus temps respectius i que encara havien de donar els fruits en les generacions de pensadors que seguirien. En el cas de Vives, el seu rebuig als plantejaments escolàstics el porta a malfiar-se de la filosofia purament especulativa i, d'ací, a un moderat escepticisme: el coneixement humà no pot atènyer els misteris de la creació. I, no obstant això, l'home coneix, adquireix un saber humil, basat en un dipòsit universal de nocions comunes que forneixen conjectures versemblants sobre la realitat, però mai certeses plenes. Aquestes s'assoleixen no mitjançant la feblesa de l'intel·lecte de l'individu particular, sinó per l'esforç coo-

peratiu manifestat en el progrés històric. I d'ací naix una altra de les característiques centrals del pensament vivesià: a partir de la concepció de la filosofia com un esforç progressiu i col·lectiu en la recerca de la veritat es deriva un eclecticisme radical. La veritat no està en una única escola, ni en un sistema mecànic (som, en efecte, molt lluny de Lull).

A més, el coneixement té, per a Vives, un caràcter eminentment pragmàtic. Déu, el garant en última instància de la possibilitat—limitada—de coneixement humà, no ha atorgat a l'home aquesta capacitat perquè en faça un ús purament especulatiu adreçat a una vana curiositat, sinó per a actuar sobre la naturalesa. «Tantum scis quantum operaris» és la divisa de l'epistemologia de Vives: l'home sap en la mesura que pot actuar. I ací tenim un important punt de connexió amb el que serà la filosofia empirista d'un Francis Bacon, fins a l'extrem que alguns estudiosos parlen en termes d'influència directa (Ortega y Gasset *dixit*). La veritat és que molt difícilment es pot considerar a Vives una font directa de Bacon, ja que aquest mai no esmenta Vives. Sí que hi ha, però, una comunitat ben òbvia en l'essencial: tots dos parteixen de la idea que el fi de la ciència és l'ús, i no l'explicació, de la natura. Però a partir d'ací ja difereixen en altres aspectes no menys importants: per a Vives la finalitat última del coneixement humà és de caire moral, el domini de les passions humanes, de la pròpia natura. Tota la filosofia de Vives apunta cap al mateix centre: cap a la moral. I la via per a arribar-hi passa per una filosofia pràctica que ha de donar lloc a una pedagogia: el millor resultat de l'especulació és ensenyar el comportament moral que duu al bé i a la felicitat.

La importància de Vives com a pedagog és gran, fins al punt que influeix en el programa rabelaisià d'educació orientat a la pràctica. I Rabelais no és l'únic receptor de la influència de Vives. Les seues reflexions sobre les passions humanes, resultat d'una fina observació psicològica, són possiblement una font del tractament semblant que del tema van fer Montaigne, Descartes i Spinoza. Per això hi ha qui l'anomena «el pare de la psicologia moderna». En definitiva, per resumir l'abast de la influència vivesiana en la filosofia europea, podem dir que l'equilibri que propugna Vives entre teoria especulativa i pràctica empírica en la seua concepció de les disciplines del saber obre el camí cap a la revolució científica del segle XVII.

Aquesta revolució científica no va tenir ressò en terres catalanes. Vives fou un pensador europeu que difícilment podria haver desenvolupat la seua obra en terres hispàniques. Tampoc no va construir cap sistema filosòfic que pogués generar deixebles ni a Catalunya ni a Europa: el seu eclecticisme i antidogmatisme li impedia formar cap escola. Per a ell, la filosofia es fa a partir de l'anàlisi crítica de les idees de les escoles del passat, en aquell esforç històric continuat cap a la veritat de què parlàvem abans, no a partir d'un sistema organitzat. L'humanisme hispànic té els seus referents a l'estranger, a Europa. Bé ho sabia Felip II, qui tallà brutalment els ponts amb el seu decret de prohibició d'estudiar en universitats estrangeres als naturals d'aquests regnes. A la primera meitat del segle XVI fou possible un Vives perquè va marxar a estudiar a França. A partir de la segona meitat de la mateixa centúria, Espanya es tanca definitivament.

## UNA IL·LUSTRACIÓ MODERADA

Caldrà esperar al segle XVIII per trobar signes d'obertura a l'exterior. El despotisme il·lustrat importat pels Borbó l'afavorirà fins a cert punt. Ara, però, no hi haurà filòsofs nostrats que influiran en autors o corrents europeus de pensament. Amb els noms que fins ara hem esmentat es pot parlar d'aportacions catalanes, més o menys significatives, als corrents europeus. Els il·lustrats –i ja fan prou– es limiten a importar, a obrir-se, a recollir influències més que no pas a generar-ne. Dos segles de desert no són terra adobada per a donar fruits propis.

De fet, hi ha qui dubta que hi haja hagut un vertader «pensament il·lustrat» a Catalunya. La cosa no és nova: també hi ha qui ha negat l'existència d'un «humanisme català» al segle XV. La polèmica es redueix, al capdavant, a una qüestió semàntica: tot depèn de la definició dels conceptes en joc. Si definim la Il·lustració a partir dels trets que dibuixen el moviment a França, certament no es pot aplicar el terme sense més als nostres pensadors. Cal afegir-hi matisos: a Catalunya, com a Espanya, hi ha hagut «cristians il·lustrats». L'anticlericalisme no forma part, doncs, de la Il·lustració catalana. De fet, el moviment sembla tenir més influències d'un corrent religiós francès renovador com és el jansenisme que no pas dels filòsofs deïstes o ateus. Com els jansenistes, els il·lustrats catalans s'oposen frontalment als jesuïtes i critiquen certes prerrogatives del papat. Però són cristians, i regalistes: busquen el suport de la monarquia per implantar el seu programa de reformes... cristianes.

En el terreny de la ciència i de l'especulació filosòfica, el panorama està marcat per la tímida introducció de les novetats europees. Tímida perquè, com acabem de dir, aquests avanços del pensament s'han de compaginar amb la fe cristiana com a condició *sine qua non* per a ser incorporats. La Universitat de València és la capdavantera al segle XVIII en terres catalanes. Si alguna cosa entra de la nova ciència, és per ací. Al Principat, només hi ha la universitat de Cervera, conseqüència de la unificació de les universitats catalanes en una de sola imposada per Felip V. Només algunes de les novetats introduïdes a València hi arribaran: Cervera es manté, bàsicament, com el feu de l'escolasticisme retardat.

Així, en les històries de la filosofia catalana torna a aparèixer el terme per referir-se a la Il·lustració: eclecticisme. Ja n'havíem parlat en referir-lo com un dels trets definitoris de la filosofia de Joan Lluís Vives. Vives, que va tenir poc o nul ressò entre els il·lustrats espanyols, és reivindicat pels valencians. Gregori Maians i Siscar va impulsar l'edició de les seues *opera omnia*. Però des de la posició privilegiada d'observadors de la història a quasi tres segles de distància és fàcil veure les diferències. En Vives, l'eclecticisme suposa un impuls intel·lectual que obre el pensament cap a noves dimensions que superen l'escolasticisme medieval i avancen cap a la ciència empírica moderna. Per als il·lustrats catalans, és l'excusa per no donar grans passes en aquesta direcció. Amb «moderació i timidesa», com diu Pierre Vilar, s'introdueixen algunes reformes, i en el terreny intel·lectual aquesta moderació i timidesa es diu eclecticisme, o sia, l'intent d'agermanar la llibertat de pensament amb el dogma religiós, o el mètode experimental

en les ciències naturals amb una cosmovisió escolàstica d'arrel aristotèlica. L'eclecticisme il·lustrat a Catalunya vol quadrar el cercle. O no caminar massa ràpid.

Però la història té els seus propis ritmes, i l'esclat revolucionari de 1789 precipitarà els esdeveniments amb un imparable efecte dòmino per tot Europa, impulsat per Napoleó. Al segle XIX un ja ha de prendre un partit més clar, en la filosofia com en la política. Però aquesta ja és una altra història.

### UNA ALTRA QÜESTIÓ PRÈVIA, PER CLOURE EL RESUM

La nostra història, la de la filosofia catalana des de l'edat mitjana fins al segle XVIII, ens deixa la impressió d'un recorregut desigual, d'un camí d'anada o tornada a Europa, segons el cas. Els grans corrents que identifiquen la història de la filosofia europea són a casa nostra. L'escolàstica a l'edat mitjana, però també l'antiescolasticisme d'un Arnau de Vilanova o la proposta alternativa original d'un Llull. Amb Llull el pensament català es projecta a l'exterior: els humanistes francesos, Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, Leibniz, i altres personatges erudits i curiosos de la cultura europea del Barroc, com el polígraf cabalista i egipciòleg Atanasius Kircher, van rebre la influència de l'*Ars magna* lul·liana. Els inicis de l'humanisme també arriben al segle XV, i un valencià com Vives aporta la seua obra al corrent nord-europeu d'aquest moviment i s'erigeix en referent per a filòsofs de la generació posterior. Però l'entrada en la modernitat és un moment crític: les condicions polítiques i socioeconòmiques no ajuden a de-

svolupar un pensament filosòfic ric a Catalunya. Les novetats s'hauran d'importar de fora durant la Il·lustració, i a petites dosis. Però el camí que fa la filosofia catalana no és només geogràfic: és també temporal. Es projecta tant en el temps com en l'espai, i per aquesta raó formes i temes del pensament dels clàssics (figures atemporals) poden configurar o, si més no, entrar en diàleg amb la filosofia contemporània. Només cal fer una ullada cap enrere per veure que molts dels plantejaments del passat continuen presents. La lectura de l'obra de Llull ha pogut, així, sorprendre més d'un lògic i matemàtic actual. Què no passaria si es fes el mateix amb la resta de noms?

Per a això cal una cosa tan òbvia que, de vegades, s'oblida: disposar dels textos. L'obra de Llull no està editada. Només alguns títols. Algun de tan fonamental com la primera versió de l'*Ars* encara no és disponible a les biblioteques en una edició crítica fiable. El mateix passa amb *Lo Crestià* d'Eiximenis: està en procés d'edició. Les obres completes de Vives editades per Maians són, en cert sentit, incompletes: manquen en el projecte els comentaris a la *Ciutat de Déu*, text importantíssim en la producció vivesiana. El cinquè centenari semblava que solucionaria el problema de l'edició completa de Vives.

Sense la filologia, la filosofia dels clàssics no pot dialogar amb la contemporaneïtat. La línia històrica del progrés del saber, de les reassumpcions d'idees sempre novament treballades, es trenca. I hom té la sensació de moure's en el buit. □



# Una tradició insuficient i interrompuda

## La filosofia catalana contemporània

Xavier Sierra

L'escolàstica, en les seues diverses variants, doctrinals i de to, ha estat la filosofia predominant a l'àrea cultural catalana tot al llarg del segle XIX i fins ben entrat el segle XX. De Balmes a l'atrabiliari canonge de la seu de València Elies Olmos, o del bisbe Torras i Bages al capellà integrista Sardà i Salvany, la nòmina d'eclesiàstics que han conreat una forma o altra d'escolasticisme seria interminable. I una densitat de noms semblant trobaríem entre els seglars, arreu del territori: Quadrado, a les Illes; Polo Peylorón o Rafael Rodríguez de Cepeda, al País Valencià; Arana de la Hidalga i Daurella i Rull, entre d'altres, al Principat. Alguns d'aquests personatges van ocupar càtedres de filosofia als instituts de batxillerat i a les universitats. A la Universitat de València va ser preponderant l'escolasticisme, de manera gairebé ininterrompuda, fins que es jubilà el catedràtic Pere Maria López, ja en l'any 1931. Al Principat, l'antiga Univer-

sitat de Cervera, vigent fins a 1842, fou, no cal dir, monolíticament escolàstica i, pel que fa a la restaurada Universitat de Barcelona, es pot dir que, fins i tot en l'època en què Llorens i Barba hi professava, els escolàstics eren majoria en el claustre. Només a partir del 1912, amb el nomenament de Tomàs Carreras Artau i de Jaume Serra Hunter com a catedràtics de la nova Secció de Filosofia, l'orientació començaria a ser diferent en aquella universitat. Durant tot aquest llarg període la producció escolàstica autòctona es va veure reforçada, a més, per un gavadal de traduccions, generalment d'apologistes francesos, i amb edicions de textos llatins, d'ús en els seminaris. I, tanmateix, una bona part de les síntesis que s'han escrit sobre la filosofia catalana del segle XIX s'entesten a fer-ho girar tot al voltant de l'anomenada «escola catalana del sentit comú».

La monotonia del predomini escolàstic i la seua mateixa obvietat han pogut, és clar, impulsar els «historiadors» a « cercar la novetat », a subratllar la importància de les discrepàncies. A més, les originalitats doctrinals que podien introduir en les seues elucubracions els filòsofs catòlics –inclosos els més «imaginatius», com ara Torras i Bages o Balmes, únics que no són tractats a benefici d'inventari– eren escasses. *El protestantisme*, de Balmes, o *La tradició catalana*, del bisbe de Vic, encara contenen

Xavier Sierra Labrado (Sueca, 1967) ha publicat, entre altres articles i ponències de congressos, «Història social de la filosofia catalana: les traduccions (1900-1960)» (*Quaderns de filosofia i ciència*) i «Francesc Alcayde Vilar, valentinicultor» (*Afers*). Així mateix, ha estat curador, juntament amb Jesús Alcolea, de l'edició del volum pòstum d'escrits de Josep Lluís Blasco *La nau del coneixement* (*Afers*, 2004).

una engruna d'amenitat. Els tractats de Rodríguez de Cepeda i de Daurella i Rull, o els discursos i pamflets de Polo Peyrolón, cauen literalment de les mans.

El pensament de Ramon Martí d'Eixalà i de Xavier Llorens i Barba, en canvi, té almenys l'al·licient de provenir d'altres fonts. A més, cal reconèixer que han actuat altres factors ben eficaços: de vegades, la «filosofia del sentit comú» ha estat presentada com la «filosofia nacional catalana», o l'han volguda associar al moviment cultural de la Renaixença.

Les lliçons de Ramon Martí d'Eixalà en la càtedra d'Ideologia de l'Acadèmia de Ciències i Arts de Barcelona, però, van durar només uns quants anys. La seua pruija especulativa s'estroncà aviat i quedà reflectida tan sols en dos llibres: el *Curso de filosofía elemental* (1841) i la traducció del *Manual de historia de la filosofía* d'Amice Dupontgan (1842), en l'edició de la qual afegí comentaris i un apèndix sobre l'estat de la filosofia a l'Estat espanyol. El seu deixeble, Xavier Llorens i Barba, encara fou més parc en l'escriptura: l'únic treball que publicà en vida fou la famosa *Oración inaugural* (del curs 1854-1855, a la Universitat de Barcelona). Aquest discurs ha atret l'atenció dels historiadors perquè conté un esbós de la teoria de l'«esperit nacional», del *Volksgeist*, de Herder. Naturalment, ni que fos la primera vegada que la teoria de l'esperit nacional apareixia en un escrit peninsular, això és molt poc. Poquíssim. La justificació del lloc preeminent que es vol concedir a Llorens en la història de la filosofia catalana s'ha hagut de basar, per tant, en la influència del seu magisteri. Influència difusa, boirosa, inconcretable, d'altra banda, perquè tothom reconeix que Llorens no tingué deixebles que fossen alhora «fidels» i

«eficaços». Deixebles «fidels» de Llorens van ser el seu ajudant Joaquim Sabater Casals i el catedràtic d'institut Francesc d'Assís Masferrer Arquimbau. El deixeble «eficaç» va ser el bisbe Torras i Bages. Però Torras i Bages prescindií de la filosofia de Llorens i s'adherí al tomisme. Letamendi, Menéndez Pelayo i Giner de los Ríos elogiaren la figura de Llorens. Cap d'ells, però, no s'entretingué en l'explicació de la doctrina.

Ramon Martí d'Eixalà assimilà l'empirisme de Locke i de Hume. Seguí en algun punt Reid i Dugald Stewart —que conegué a través de les traduccions franceses—, però no adoptà en bloc la filosofia del sentit comú escocesa. L'introductor en sentit estricte d'aquesta filosofia fou Xavier Llorens. Llorens llegí, a més de Reid i Stewart, Hamilton i Mansel. Els pogué llegir en la llengua original. Ni ell ni Martí d'Eixalà es preocuparen, tanmateix, de traduir-los. Sense aquestes traduccions, quina continuïtat havia de tenir la «filosofia escocesa» a Catalunya? D'altra banda, la professora Misericòrdia Anglès, en el seu llibre recent sobre Llorens, ha tirat per terra el mite de la «secretaria afinitat» entre la «filosofia escocesa» i el seny català ancestral: la filosofia del sentit comú aconseguí a França o a Alemanya un ressò superior al que tingué a Catalunya. Fou un fenomen internacional i no una singularitat catalana.

Per una altra banda, quina relació hi ha entre la «filosofia escocesa» importada per Llorens i el moviment de la Renaixença? Les relacions que s'han pogut establir són purament anecdòtiques: l'amistat que uní Llorens amb Manuel Milà i Fontanals, amb Marià Aguiló i amb Torras i Bages. Milà i Fontanals, però, a l'igual que el bisbe de Vic, preferí el tomisme sobre la «filosofia escocesa». La teoria de l'esperit nacional, a

més a més, s'aplicava en l'*Oració inaugural* a Espanya, no a Catalunya.

I, amb tot, la referència a la filosofia del sentit comú és ineludible. D'un costat, perquè Martí d'Eixalà, Llorens i, en certa mesura, Balmes —també influït per aquesta filosofia, ja fos a través de la lectura d'algun dels escocesos o, com s'ha dit, de la del seu predecessor, el jesuïta Claude Buffier— representaren una alternativa, tan feble i inconsistent com es vulga, al predomini abassegador de l'escolasticisme immobilitista; de l'altre, per la repercussió retardada i per la manipulació a què aquesta filosofia fou sotmesa, ja iniciat el segle XX, per mossèn Clascar —en el discurs *En Xavier Llorens i Barba. Sa significació filosòfica* (1901)— i, posteriorment, pels catedràtics de la Universitat de Barcelona Cosme Parpal, Jaume Serra Hunter i Tomàs Carreras Artau, els quals, en recuperar-la des del punt de vista historiogràfic, la proposaren també com a base d'una *filosofia nacional*. En realitat, aquest fou l'origen de l'embolic.

Cosme Parpal reivindicà, el 1914, en l'escrit *Antecedents de la escuela filosòfica catalana*, la figura de Ramon Martí d'Eixalà, presentant-lo com el veritable continuador de la tradició autòctona. El 1925, Jaume Serra Hunter, en el discurs *Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX*, posava Jaume Balmes, Ramon Martí d'Eixalà i Xavier Llorens i Barba com a figures més representatives del pensament vuitcentista català. Referint-se sobretot a la filosofia de Llorens, deia: «un coneixement i una assimilació racional d'aquestes doctrines hauria portat el nostre pensament a la plenitud d'una filosofia nacional i moderna ensems, i ens hauria lliurat del diletantisme i de l'exotisme». També Tomàs Carreras Artau es declarà partidari de la «filosofia del

seny». Aquests catedràtics de la Secció de Filosofia de Barcelona editaren finalment, el 1920, en tres volums, els apunts taquígrafiats per Balari i Jovany de les lliçons de Llorens i Barba.

En el segle XIX, però, hi van ser introduïts altres corrents de pensament, que tingueren una difusió més àmplia que la de la filosofia del sentit comú: l'enciclopedisme i el sensualisme en el primer terç de segle; la frenologia, en el segon; el positivisme i l'evolucionisme, en el tercer... Els metges foren sensibles a aquestes novetats: Francesc Vendrell i Pere Felip Monlau, Pompeu Gener i Ramon Turró —que produïren tota o part de la seua obra filosòfica ja entrat el segle XX—, Peregrí Casanovas... Era natural. Hi havia involucrades qüestions metodològiques, a banda de les relacionades amb el posicionament religiós o polític.

De més a més, Pi i Margall introduí el hegelianisme d'esquerra com a base filosòfica de la doctrina federal i va traduir a l'espanyol algunes obres de Proudhon. Cap a finals de segle proliferà la literatura anarquista. A València, Francesc Sempere començà a editar, per al mercat ibèric i sud-americà, traduccions castellanques d'obres de Stirner, Nietzsche, Spencer, Haeckel, Kropotkin... El 1904, *L'Avenç* publicà en català *El positivisme*, de Littré.

Aquestes novetats interessaren més aviat poc als catedràtics de filosofia que es formaren entre la darrera dècada del segle XIX i les primeres dècades del XX: Serra, Carreras, Parpal i el valencià Alcayde Vilar. Ara bé: malgrat que fossen, tots ells, conservadors consolidats i catòlics fins al moll de l'os, no adoptaren l'actitud de refús violent dels integristes. Parpal es mantingué encara en bona mesura addicta a la neoescolàstica de Lovaina. Els altres, però, volgueren despren-

dre's del tomisme. Havien anat adquirint una reticència davant el que ells anomenaven «esperit dogmàtic» o «dogmatisme d'escola». L'exacerbació a què s'havia arribat en les disputes entre neoescolàstics i positivistes els disgustava profundament —per totes dues bandes. Volien una solució intermèdia, neutral, que no fos ni massa «avançada» ni tampoc reaccionària: una solució conservadora dins del joc liberal (Serra, que milità en l'Esquerra Republicana de Catalunya, no fou menys conservador, pel que fa a la filosofia, que els altres). En la filosofia acadèmica del moment aquells catedràtics es trobaren el psicologisme, que complementaren amb una metafísica espiritualista difusa —suficient per a sostenir el seu catolicisme. Trobaren també la moda de la psicologia col·lectiva, que Carreras —a Catalunya— i Alcaide —al País Valencià— miraren d'aprofitar en un sentit regionalista. Es cregueren capaços d'escorcollar l'«ànima», l'«esperit», l'«essència» de les respectives regions. El regionalisme (o nacionalisme, en el cas de Serra) els decantà també cap a la recerca historiogràfica. Alcaide, potser, no féu altra cosa que llegir el llibre sobre Joan Lluís Vives que havia escrit el professor de Madrid Adolfo Bonilla Sanmartín. El seu vivisme fou més fictici que real, vull dir. Però això, ara, no fa al cas. Parpal, Carreras i Serra es trobaren els apunts inèdits de les lliçons de Llorens, dipositats des de feia molts anys a la Universitat, i pensaren que tot allò era aprofitable: al capdavant, era la mateixa mitja tinta acadèmica, aplicada a mitjan segle XIX, que ells havien cercat a la primeria del XX. Utilitzaré el text de Serra de nou, perquè és el que expressa el sentit de la troballa més sintèticament: «La posició d'en Llorens —escriví— era encertada: ni idealisme absolut ni materialisme groller;

ni retorn literal, ni menyspreu de les grans tradicions filosòfiques». Naturalment, Parpal, Serra, Carreras, situaren aquesta «filosofia del seny» en el centre de les seues reconstruccions històriques.

Ara bé: l'activitat docent i literària d'aquells catedràtics representa només una part del desfici elucubratiu català de les primeres dècades del segle XX: Pompeu Gener encara cuejava; Turró publicà, el 1912, *L'origen del coneixement: la fam*, que aconseguí un cert ressò; Pere Coromines i Joaquim Ruyra també conrearen ocasionalment l'assaig filosòfic en aquells anys —els papers filosòfics de Ruyra són molt poc coneguts, tot i estar inclosos en l'*Obra completa* (Selecta, 1949); *El concepte general de la ciència catalana*, de Francesc Pujols, aparegué, editat pel llibreter Antoni López, el 1918... Fins al 1920, però, la patum filosòfica fou, indiscutiblement, Eugeni d'Ors, al voltant del qual s'aplegaren Estelrich, Capdevila, Crexells...

La Universitat, en aquella època, havia caigut en un descrèdit absolut. La crítica per part dels intel·lectuals catalanistes era constant. Ara bé: en un moment donat, es plantejaren dues solucions: la dels catedràtics reformistes, que defensaven que la Universitat s'havia de canviar des de dins, renovant de mica en mica el professorat i els mètodes, i la dels qui pensaven que la Universitat oficial no tenia solució possible i s'havien de crear institucions paral·leles que la substituïssen. La posició de Carreras i Artau i Serra Hunter fou la primera. D'Ors, que havia estat nomenat per Prat de la Riba director d'Instrucció Pública de la Mancomunitat, fou el més conspicu representant de la segona.

Mentre D'Ors estigué al capdavant dels organismes culturals de la Mancomunitat,

el seu criteri sobre la qüestió universitària tingué molts partidaris. Si la seua posició hagués estat purament dialèctica, verbal, és segur que no n'hauria tingut tants. Però la Mancomunitat anava creant escoles, biblioteques, publicacions... D'altra banda, D'Ors introduí, com a escriptor i com a conferenciant, un estil desimbolt, lliure d'enfargaments academicistes, que tingué molts admiradors. L'antiacademicisme de Xènius era, naturalment, equívoc. La seua posició, en aquest punt, no pogué ser mai clara, perquè les circumstàncies ho impedien. En el seu sistema de contraposicions –Cultura contra Naturalesa, Classicisme contra Romanticisme, Civilitat contra Ruralisme, etcètera–, la Universitat s'oposava al Carrer. Així, unes vegades, defensava la necessitat de crear una Universitat de debò, la «Universitat Nova» o «ideal», per fer front a l'existència de la Universitat «real» –o «Universitat Vella», com ell l'anomenava. I, de fet, el seu càrrec l'obligava a això: a crear una estructura acadèmica eficient. D'altres vegades, però, podia semblar que el seu antiacademicisme no es dirigia contra cap forma acadèmica concreta, sinó que les rebutjava totes –com quan digué que un Sòcrates actual es decantaria per fer-se periodista, i no professor.

En l'escrit titulat «La Escuela de Barcelona», Eduard Nicol atribuí a la influència de Xènius la «desviació vocacional» d'Estelrich, de Capdevila, de Crexells... Tots ells acabaren enrolats en el periodisme i, segons Nicol, malaguanyats per a la filosofia. Ara bé: pogueren fer una altra cosa? La infraestructura acadèmica fou sempre insuficient. Dit d'una altra manera: no hi havia lloc per a tots. Quan fou creada, finalment, la Secció de Filosofia i accediren a la càtedra Carreras, Serra i Parpal, no se'n que-

daren fora D'Ors i Agustí Calvet? Calvet (Gaziel) també féu cap al periodisme per influència orsiana? Crexells o Capdevila, que eren d'una generació posterior, ni tan sols tingueren la possibilitat de presentar-se a les oposicions. Quan ells arribaren, ja estava tot dat i beneït. És clar que podien haver intentat guanyar les oposicions a qualsevol altra universitat de l'estat, haver entrat en la roda del centralisme universitari, com féu Joaquim Xirau, que fou company de curs de Crexells. Si no haguessen tingut altres oportunitats, probablement ho haurien fet. Però hi havia, al marge de la Universitat, les institucions que Xènius anava creant. Ni Crexells ni Capdevila triaren el periodisme en primera instància. Pensaren que podien ser professors, de la Mancomunitat. Durant uns pocs anys donaren un rendiment. Però al final tot s'ensorrà i s'hagueren de guanyar la vida en el periodisme. La «filosofia» de Xènius –en la seua època catalana– i la de Crexells es troba disseminada en els articles que escrigueren per a diaris i revistes. Estelrich i Capdevila en produïren menys.

Quan Xènius fou destituït, els catedràtics de la Secció de Filosofia tingueren la seua oportunitat. Especialment, Serra Hunter, que començà a fer conferències a tort i a dret i a publicar llibres. La Secció es renovà, en part, amb l'arribada, el 1923, de Pere Font i Puig, que havia estat abans catedràtic a Múrcia, i de Joaquim Xirau, que tenia el nomenament a la Universitat de Saragossa, el 1928, per a substituir els difunts Parpal i Daurella, respectivament. Però els canvis més importants es produïren arran de la proclamació de la Segona República i l'inici del procés que havia de conduir a l'autonomia de la Universitat de Barcelona.

L'autonomia fou concedida, en un primer moment (1931), només «experimentalment» i només a la Facultat de Filosofia i Lletres. Serra Hunter en fou nomenat degà, però hagué de deixar el càrrec, al cap d'un mes, en ser elegit rector. Els canvis introduïts van ser considerables: es pogueren reformar els plans d'estudi, hi hagué llibertat per a contractar professorat... Per iniciativa de Xirau, es creà la Secció de Pedagogia. De manera que la facultat fou, a partir d'aleshores, Facultat de Filosofia, Lletres i Pedagogia. Finalment, el 1933, després d'aprovar l'Estatut d'Autonomia de Catalunya, s'aprovà l'estatut de la Universitat Autònoma de Barcelona i Serra Hunter, que havia estat rector durant tot el procés, dimití per passar a ser vicepresident del Parlament de Catalunya. Carreras Artau començà a actuar aleshores com un boicotejador sistemàtic, perquè la política s'hi interferí —no hi ha cap més explicació.

En els anys de la Segona República els catedràtics de filosofia de Barcelona van ser molt aprofitats en la política. I el mateix passà amb el catedràtic de la Universitat de València, Alcayde Vilar, que féu d'ideòleg del valencianisme conservador. Xirau va ser regidor de l'Ajuntament de Barcelona per la Unió Socialista. Carreras fou diputat de la Lliga Regionalista en el Parlament de Catalunya. Serra Hunter, que també va ser regidor de Barcelona, ja hem dit que fou vicepresident del Parlament. En resum: Xirau i Serra estigueren, per les aliances polítiques dels seus partits, en la banda esquerra; mentre que Carreras milità en la dreta.

La Universitat Autònoma estigué, per les circumstàncies polítiques, contínuament sotmesa a tota mena de contingències. Amb tot, l'engrescament reformista no pogué ser aturat. Fins al 1939, és clar. En les Seccions

de Filosofia i Pedagogia van ser contractats una colla de nous professors ajudants: Jordi Maragall, Josep Maria Calsamiglia, Jordi Udina, Domènec Casanovas, Eduard Nicol... Fou creada expressament una càtedra de Filosofia de la Ciència per al claretià David García Bacca i es programà un cicle de lliçons d'història de les idees religioses a Catalunya, que fou encomanat al capellà Carles Cardó. García Bacca introduí la lògica matemàtica, a partir dels llibres que havia adquirit a Alemanya. Cardó conreà l'assaig i el periodisme i féu traduccions de Sèneca al català, per a la Fundació Bernat Metge. No foren un cas aïllat, cal dir. Una part del clergat s'havia anat il·lustrant. El caputxí Miquel d'Esplugues havia fundat, el 1907, la *Revista de Estudios Franciscanos* (que a partir del 1923 passà a anomenar-se *Estudis Franciscans*), i el 1925, fundà *Critèrion*, que fou una revista trimestral de filosofia —la primera en català. Aquestes publicacions, i d'altres, com ara *Analecta Sacra Tarraconensis*, imitaven el to civilitzat i culte de la neoescolàstica de Lovaina.

La guerra i la dictadura van posar fi a aquell modest bellugueig. Serra, Xirau, García, Nicol, Capdevila i Ferrater Mora s'exiliaren a Amèrica del Sud. Cardó restà a Suïssa i no volgué tornar fins passats molts anys. Totes les novetats introduïdes durant l'autonomia universitària van ser revocades. A la Secció de Filosofia de Barcelona només quedaren els catedràtics Carreras i Font. Serrano Sunyer féu a Carreras regidor de Barcelona. A València, Francesc Alcayde Vilar inaugurà el curs universitari 1939-1940 amb el discurs *El concepto de nación según José Antonio*. Naturalment, Alcayde i Carreras hagueren de reorientar el seu regionalisme fins que pogué ser admès com un «regionalismo bien entendido». Però



no necessitaren modificar gens el fons de les seues conviccions filosòfiques, perquè la metafísica espiritualista i la psicologia col·lectiva van constituir, de fet, el fonament de la gasòfia filosòfica del franquisme —més que no l'escolàstica. Les especulacions entorn de la «raza» o de l'«Espanya eterna», tan abundants, tingueren aquesta base. De tota manera, és cert que des del final de la guerra l'accés d'escolàstics a les càtedres de filosofia de la Universitat de Barcelona fou constant: Joaquim Carreras Artau, el 1939, Jaume Bofill i Bofill i el capellà basc José Ignacio Alcorta, el 1951, Francesc Canals, el 1966.

El 1955, la Secció de Filosofia de Múrcia, que tenia com a únic catedràtic Adolfo Muñoz Alonso, va ser traslladada a València. Muñoz dirigí a Madrid la Secretaria General del Ministeri d'Informació i Turisme i només passava per València al començament de mes per tal de cobrar la mesada. Les classes requeien sobre el dominic navarrès José Todolí, que fou nomenat catedràtic d'Ètica i Sociologia el mateix any del trasllat de la Secció, i sobre Alcaide Villar i el seu ajudant, l'asturià Sabino Alonso Fueyo, que havia fet carrera treballant en els diaris franquistes.

En la Secció de Filosofia de la Universitat Autònoma encara fou possible d'aprendre alguna cosa. En les universitats dels primers vint anys del franquisme va ser absolutament impossible aprendre res. Ni un borrall. D'altra banda, la barrera de la censura fou molt difícil de rompre. Fou impossible reeditar o editar els exiliats. L'edició catalana, a més, patí restriccions suplementàries. Els catàlegs editorials de les dues dècades posteriors a la guerra civil de 1936-1939 presenten, en conjunt, un panorama desolador.

Quan, finalment, cap a 1962, foren obertes les rescloses, l'obsessió de la generació que pujava fou absorbir tot el que en aquell moment bategués a fora: el marxisme, en les seues diferents versions, la literatura existencialista francesa o el personalisme, fins i tot. El context polític del moment, amb la perspectiva de l'acabament del franquisme, a l'interior, i les revolucions cubana i xinesa i el maig del 68, a l'exterior, propicià l'auge del marxisme. L'auge entre els grupuscles universitaris polititzats, s'entén. L'ídol indiscutible i intocable d'aquella efervescència marxista fou Manuel Sacristán, sobretot després que fou expulsat de la universitat.

A les facultats de filosofia el tomisme, el suarisme i l'agustinisme s'anaren desinflar, ensopint i entraren en franc descens. Hi quedaren, és clar, els catedràtics recalitrants, però els estudiants fugien de les assignatures que professaven aquests com el dimoni fuig de la creu. La fraseologia marxistoide hi era dominant. D'altra banda, començà a haver-hi algú o altre que explicava una mica de Hegel o una mica de Kant... S'inicià l'interès real per Heidegger o per Husserl —perquè abans només hi havia hagut entorn d'aquests autors una divagació boirosa i deformada. Wittgenstein suscità moltes curiositats, però no hi havia encara ningú que en sabés un borrall. En definitiva: estava tot per fer. Les possibilitats eren immenses, inescotables.

En els articles que escriví Joan Fuster per a la premsa, o en els seus llibres d'atorismes i assaigs, hi ha indicacions aclaridores i comentaris perspicaços sobre totes aquestes novetats que s'anaven introduint. D'alguna manera, Fuster exercí la mateixa funció de guiatge cultural que havia exercit Xènius, en les primeres dècades del segle XX, amb el

*Glosari*. Féu un esforç de propaganda persistent a favor de la raó, de l'escepticisme, de la ciència... i en contra de la intoxicació metafísica. No crec que pague la pena de discutir si Fuster entra o no en la categoria dels «filòsofs», sobretot en el context d'una tradició literariofilosòfica com la nostra, en què de «filòsofs d'acadèmia» n'hi ha hagut pocs i han donat un resultat tan magre. I no dic que fos culpa d'aquests. Almenys no ho fou en alguns casos: la bona voluntat de Serra Hunter o de García Bacca –i cite aquests dos per no sortir-me'n dels noms esmentats– era inqüestionable. El que fallà definitivament foren les condicions, com he tractat de fer veure en aquest apressat recorregut. I fallaren sempre, a més a més: fins i tot en l'època de la vella Universitat Autònoma de Barcelona –i lamente contradir els qui l'han idealitzada. Però, deixant això a banda, els llibres de Serra Hunter són d'una ingenuïtat que fa plorar i els que escrigué David García per a divulgar la filosofia de les matemàtiques, setanta anys després, no més conserven un interès «arqueològic». I la valoració, pense, és generalitzable –amb ben poques excepcions– a tota la producció acadèmica anterior al 1965, any amunt any avall. En canvi, els comentaris filosòfics de Fuster i el seu programa escèptic conserven un interès viu –i no només literari, com en el cas d'*El concepte*, de Pujols, o d'història cultural, com en el cas de *La tradició catalana*, de Torras i Bages.

La filosofia «acadèmica» posterior a 1965, afortunadament, presenta un aspecte més discret. De nyaps i d'abusos, per descomptat, n'hi ha innombrables. Però no crec que siga higiènic dir noms. O potser sí? En qualsevol cas, cal confiar. I el lector de llibres de filosofia ja se n'anirà adonant. La clientela és ara més escassa que

en l'època de l'eufòria marxista. El «gènere», a més, sembla haver quedat reservat per als professionals. Són els efectes de la «normalització». Un Pompeu Gener o un Balmes, fins i tot un Fuster, semblen ara inconcebibles. □

## BIBLIOGRAFIA

- ANGLÈS, Misericòrdia (1998): *El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- BERRIO, Jordi (1966): *El pensament filosòfic català*, Barcelona, Bruguera.
- BILBENY, Norbert (1985): *Filosofia contemporània a Catalunya*, Barcelona, Edhasa.
- FONT, Pere Lluís (2001): «Un segle de filosofia a Catalunya», dins *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva* (a cura de Pompeu Casanovas), Sabadell, Fundació Caixa Sabadell, pp. 39-57.
- MARAGALL, Jordi (1978): *El pensament filosòfic. Segles XVIII i XIX*, Barcelona, Dopesa.
- PARPAL, Cosme (1914): *Antecedents de la escuela filosòfica catalana del siglo XIX*, Barcelona, Imprenta Comas y Portavella.
- SERRA, Jaume (1925): «Les tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX», dins *Discursos llegits en la «Real Academia de Buenas Letras» de Barcelona en la solemne recepció pública del Dr. D. Jaume Serra y Hunter el dia 27 de desembre de 1925*, Barcelona, Tipografia Atlas.

# Historiografia catalana: d'un segle a un altre

*Enric Pujol*

## UNA HISTORIOGRAFIA PUIXANT, MALGRAT TOT

El pas del segle XX al XXI ha marcat un salt qualitatiu important per a la historiografia catalana. La renovació experimentada en aquest curt lapse de temps, a nivell metodològic i temàtic, ha estat espectacular. Una de les mutacions més importants, per la seva transcendència, ha estat un significatiu canvi de perspectiva en el que en podríem dir la seva autoconsideració. Avui és una historiografia més conscient d'ella mateixa (en tant que historiografia catalana) i també més conscient de les limitacions i potencialitats de la pròpia disciplina (una característica compartida per les historiografies més desenvolupades d'arreu). Pel que fa al primer extrem, cal dir que, entre els professionals, s'ha aconseguit prendre consciència de la importància i la riquesa de la tradició historiogràfica autòctona, menystinguda fins fa relativament poc. Una prova d'això és l'interès que ha suscitat la història de la historiografia pròpia en els darrers temps. Així mateix, s'ha començat a assumir, de

manera més sistemàtica i generalitzada, el conjunt dels territoris de parla catalana com a marc de referència bàsic, més enllà de les divisions administratives actuals (per bé que encara calgui avançar molt en aquest sentit).<sup>1</sup> Hi ha hagut també molts progressos en la consideració de la història pròpia com a nucli d'anàlisi principal i com a punt de partida per analitzar altres realitats històriques. La valoració de la importància d'estar atents al desenvolupament de la disciplina a nivell internacional i de ser més permeables a les noves influències ha estat una altra de les consecucions d'aquests darrers temps, cosa que ha permès la participació en alguns dels grans debats internacionals, significativament el referit a la memòria històrica col·lectiva. Finalment, i en bona part gràcies a l'assumpció de les tres fites apuntades anteriorment, i a l'esforç dels mateixos historiadors i historiadores, s'ha superat la sensació de crisi irresoluble que va presidir el debat historiogràfic durant la dècada dels vuitanta i primers noranta.<sup>2</sup> Una polèmica intensa que, tot i revelar un malestar viscut intensament i ser l'expressió d'una greu crisi d'identitat (la d'una historiografia i una cultura no prou conscients de ser plenament sobiranes, amb tots els ets i uts), contribuï tanmateix al procés d'autocomprensió dels problemes i reptes que tenia plantejada la disciplina.

Enric Pujol (Figueres, 1960) és historiador. Ha publicat, entre altres obres, *Història i reconstrucció nacional. La historiografia catalana a l'època de Ferran Soldevila (1894-1971)*, Catarroja-Barcelona, Afers, 2003.

La majoria dels canvis esmentats ja es deixaren sentir durant la dècada dels noranta.<sup>3</sup> En aquells moments, emergiren noves actituds entre els professionals i s'experimentà, per exemple, una notable desideologització (entesa com una minva de les explicacions purament doctrinàries i no pas com una renúncia a la defensa d'una opció ideològica concreta, legítima i indefugible), existí un major aprofundiment metodològic (com evidència l'interès que començà a despertar l'estatus científic de la història i la historiografia) i es produí una evident diversificació temàtica, per bé que es mantingué l'interès creixent per unes línies d'especialització esdevingudes ja tradicionals com el conreu de la història contemporània, la història de les dones (la consideració sobre el «gènere», segons la terminologia actual) o la història local i comarcal.

No fou, però, fins a l'entrada del nou segle que emergí un indicador inqüestionable dels grans canvis de fons: el *Diccionari d'historiografia catalana* (Enciclopèdia Catalana, 2003). En un altre escrit vaig arribar a parlar d'aquesta obra com a reflex d'un canvi de paradigma.<sup>4</sup> Penso que l'afirmació no és exagerada. Es tracta d'un volum de 1.222 pàgines de lletra comprimida i 2.000 entrades, corresponents a historiadors i historiadores autòctons i estrangers (que s'han interessat per la realitat històrica catalana) de tots els temps, revistes i publicacions històriques, institucions i centres documentals, especialitats temàtiques, períodes històrics significatius i tendències historiogràfiques. Sota la direcció d'Antoni Simon i la codirecció de Jordi Casassas i Enric Pujol, es reuniren 250 col·laboradors, d'un nivell molt i molt notable. L'aparició del volum evidencià, d'una banda, que la historiografia catalana era una historiografia sòlida,

capaç d'un esforç científic i intel·lectual que ben poques historiografies nacionals poden fer. De l'altra, revelà també que la reflexió metodològica, la història de la historiografia, l'impacte de les influències exteriors, el paper de les revistes en el debat historiogràfic general o la localització dels principals centres arxivístics i documentals no eren temes que interessessin només a quatre especialistes, sinó que es tractava d'unes matèries d'interès general entre el col·lectiu de professionals.

En resum, gràcies a iniciatives com la d'aquest diccionari i als canvis profunds anteriorment apuntats, cada cop s'ha vist més necessària la reflexió, feta des dels mateixos criteris d'historicitat, sobre l'ofici d'historiador, sobre els fonaments de la disciplina i sobre la significació de què vol dir una historiografia desacomplexada. I això és un fet ben nou. A nivell individual, ara comença, doncs, a ser ben clar que (parafraçant una famosa frase que va dir el director cinematogràfic Claude Chabrol sobre els cineastes) un historiador només mereix aquest nom quan sap el que fa.<sup>5</sup> A nivell col·lectiu, és també cada cop més clar que la historiografia catalana compta amb una rica i complexa tradició que és periòdicament renovada, oberta al món i perfectament equiparable a les més desenvolupades del seu entorn. Autoconsciència vol dir això.

L'actitud d'interès que han adoptat altres historiografies, pròximes i llunyanes, amb relació als canvis experimentats per la catalana durant el període considerat és prou reveladora de l'avenç que s'ha produït. Així, dos historiadors francesos, C. Guiu i S. Péquignot, en haver de tractar el diccionari suara esmentat i altres obres de temàtica historiogràfica aparegudes simultàniament,

titularen el seu article «Historiographie catalane, histoire vive». <sup>6</sup>També els editors del volum *A Global Encyclopaedia of historical Writing* van voler que hi constés, en el seu llibre, la veu «catalan historiography», que redactà Ignacio Olábarri. <sup>7</sup>Fins i tot la historiografia espanyola, sovint molt reticent a considerar la catalana com a alguna cosa més que una historiografia «regional» o «perifèrica», ha fet un seguiment minuciós de l'evolució seguida i ha volgut incorporar els historiadors catalans en un lloc molt preeminent en les seves visions del conjunt hispànic. Així, contra una tradició secularment marginadora dels grans noms de la historiografia catalana, Ignacio Peiró i Gonzalo Pasamar en el diccionari d'historiadors que prepararen, van fer-hi una atenció especial i se'n van deixar ben pocs. <sup>8</sup>I en la introducció a la seva obra van remarcar el paper que els historiadors van tenir, ja en les primeres dècades del segle XX, a l'hora de socialitzar la imatge de Catalunya com a realitat històrica i com a conjunt nacional. <sup>9</sup>

Si a nivell metodològic l'equiparació amb altres historiografies avançades és indubtable, no es pot dir el mateix del que podria ser una equiparació quantitativa. Certament, al llarg de l'etapa considerada han aparegut noves eines i s'han creat noves institucions dedicades a la història, però el dèficit infraestructural encara és molt agut. La gran excepció la constitueix la divulgació, on sí que hi ha hagut un canvi espectacular. El balanç és, doncs, positiu. Ens trobem en un bon moment, malgrat les rèmores i limitacions encara existents. Vegem-ho, tot plegat, amb més detall.

## CONTINUÏTATS I NOVES INFLUÈNCIES

La renovació temàtica i metodològica de la historiografia catalana d'aquest tombant de segle ha estat possible gràcies a l'existència d'una sòlida tradició que s'ha pogut renovar periòdicament amb aportacions pròpies i foranes. En aquest sentit, no és gens sobrer parlar de l'existència d'unes constants específiques d'aquesta tradició renovada. La més bàsica ha estat la continuïtat i renovació dels mateixos professionals, que no ha patit grans talls i ha pogut assegurar el fil d'un relleu generacional. <sup>10</sup>Una altra, també de fonamental, ha estat el combat pel rigor científic de la disciplina. Una característica que trobem ja formulada al principi d'una tradició moderna que arrenca del segle XVIII i que prengué concreció al XIX i sobretot al primer terç del segle XX, veritable moment fundacional de la nostra contemporaneïtat historiogràfica, cultural i política. <sup>11</sup>Molt lligada a la que acabem d'esmentar se n'ha produït una tercera: l'obertura als corrents renovadors internacionals. Tampoc és cosa de fa quatre dies i per això els grans corrents europeus i mundials, des de la Il·lustració fins al Romanticisme, passant per la multiplicitat d'escoles i tendències aparegudes al segle XX, han deixat una empremta profunda. <sup>12</sup>Ha passat, doncs, el mateix amb els grans canvis experimentats per la disciplina d'ençà dels anys vuitanta. Així, s'ha pogut participar de tot el cicle que ha anat des de la proclamació de la fi de la història feta per Francis Fukuyama, el 1989, fins a l'espectacular represa de la història, en forma de «memòria històrica col·lectiva», experimentada amb l'entrada al nou segle; passant, naturalment, per la gran fragmentació analítica i temàtica pro-

piada per les tendències postmodernes i per l'enfonsament dels grans paradigmes interpretatius, especialment del marxisme historiogràfic.

Si bé en un primer moment la majoria de la pluralitat de corrents sorgits en el període considerat (narrativisme, deconstrucció, nova història cultural, microhistòria, antropologisme, nova història social...) foren vistos sota un prisma molt crític, ràpidament aparegueren visions més ponderades. Així, Josep Fontana fou dels primers a obrir el foc amb *La història després de la fi de la història*, del 1992.<sup>13</sup> No tardà gaire a aparèixer el recull d'Agustí Colomines i Vicent Olmos *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, on s'oferia una selecció d'escrius dels principals autors dels corrents esmentats i es defensava que l'emergència d'aquestes noves tendències constituïa un enriquiment de la disciplina.<sup>14</sup> A partir d'aquí proliferaren diferents escrius sobre la qüestió, d'entre els quals destaca la síntesi panoràmica de Jaume Aurell, *La escritura de la memoria*, publicat el 2005 per la Universitat de València, entitat que s'ha convertit, en l'àmbit de l'edició, en un veritable fogar de producció historiogràfica catalana i internacional de primera línia.<sup>15</sup> L'impacte d'aquests nous corrents ha estat difús, però ben perceptible en el cas de l'emergència de nous autors que han esdevingut referents d'autoritat i també en l'aparició o revaloració de determinades especialitats i gèneres històrics. Pel que fa al primer extrem, s'han fet habituals els noms de Dominick La Capra, Clifford Geertz, Carlo Ginzburg, Paul Ricoeur, Hayden V. White, Simon Schama, Lawrence Stone o Robert Darnton. La irrupció de nous referents revela també un cert canvi en la influència de les historiografies foranes

sobre la catalana. Així, hi ha una perceptible davallada de la influència francesa (per bé que autors com Pierre Nora, Roger Chartier, François Dosse o Emmanuel Le Roy Ladurie mantenen un gran prestigi) i s'ha produït una evident emergència d'altres tradicions que fins fa poc a penes s'havien deixat sentir. És el cas de la influència nord-americana, que és la més beneficiada amb l'assumpció dels nous corrents i que ha tingut una seriosa repercussió en el conjunt de ciències humanes.<sup>16</sup> Però també el de la historiografia alemanya (amb grans noms com Reinhart Koselleck o Jürgen Kocka) o la italiana, amb propostes com la «microhistòria», apareguda ja als setanta però que ha evidenciat la seva vitalitat fins a principi del nou segle.

Pel que fa a les noves especialitzacions aparegudes durant el tombant de segle (o a la revaloració d'alguns gèneres fins fa poc menystinguts com ara les biografies, la història de la cultura o la història de la historiografia) es fa difícil, en un breu article com aquest, fer-ne un balanç detallat.<sup>17</sup> Tanmateix, cal dir que, com a trets generals, la historiografia catalana ha seguit la tendència general segons la qual la disciplina, sense renunciar a una aspiració de científicitat, s'ha tornat més conscient dels seus límits. Això ha fet que fos més reflexiva, més interessada pel pensament i la reflexió historiogràfica, cosa que ha comportat un nou interès, no ja per la història dels mateixos historiadors, sinó també per la dels intel·lectuals, la de la cultura, la de les idees i la del pensament polític.<sup>18</sup> I que hagi manifestat un interès especial pel gran debat global sobre les identitats i el fet nacional (desfermat arran de l'emergència de nous estats com a conseqüència del final de la guerra freda), per



tal de reivindicar-ne la importància i fer les corresponents aplicacions al cas català. En aquest sentit, destaca la col·lecció «El món de les nacions» de l'editorial Afers (que s'ha encarregat de publicar obres cabdals d'Ernest Gellner, Anthony D. Smith, Benedict Anderson o Michael Billig, esdevinguts els grans referents sobre la qüestió) i l'obra feta des del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, vinculat a la Generalitat de Catalunya, editor de dues col·leccions de llibres i una revista, *Idees*, molt atentes a aquestes temàtiques. Precisament ara, aquest darrer centre té en premsa la síntesi *Pensament polític als Països Catalans: història i prospectiva 1714-2014*, que pot contribuir a omplir el buit existent fins avui sobre aquesta especialitat.<sup>19</sup> Així mateix, l'impacte del maridatge amb altres disciplines, significativament amb l'antropologia, també ha estat molt notable. I aquesta perspectiva antropologista ha afectat no tan sols els períodes més reculats, sinó també els més recents. Un esment especial mereix la continuïtat de la puixança que manté la història local i comarcal, que no ha parat de créixer d'ençà dels anys vuitanta i que ha tingut concrecions institucionals molt destacades com ara la creació de la Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana (1991) o l'Institut Ramon Muntaner.<sup>20</sup>

Pel que fa al tractament dels diferents períodes històrics, només es poden fer unes pinzellades molt i molt gruixudes.<sup>21</sup> D'entrada cal assenyalar que es manté la preeminència del conreu de la història contemporània, per bé que la història més recent (guerra civil i franquisme) a nivell acadèmic és més poc treballada al País Valencià, per raons de caràcter polític<sup>22</sup> que no al Principat de Catalunya, on aquestes qüestions han despertat una veritable interès general,

com analitzarem en el pròxim apartat. El conreu del període modern, sense arribar a rivalitzar amb el contemporani, viu un dels seus millors moments. Mai com ara no hi havia hagut un replantejament conceptual tan important. A títol d'exemple, pensem només en el que significa parlar, com fa Antoni Simon, de «revolució catalana de 1640» en comptes de «guerra dels Segadors» o abandonar definitivament un terme com «decadència» per referir-se al període, com s'havia fet fins fa ben poc.<sup>23</sup> Així mateix, els grans episodis polítics del període, sobretot la Guerra de Successió, mai no havien suscitat tant d'interès ciutadà com ara.

En canvi, el medievalisme català viu una situació paradoxal. A nivell acadèmic ha experimentat un aprofundiment científic en connexió amb els canvis internacionals esdevinguts, on l'aportació dels medievalistes ha estat molt important.<sup>24</sup> Compta amb una solidíssima tradició antiga i moderna (que inclou nombrosos heterodoxos, com ara Miquel Barceló) i ha experimentat un relleu generacional ben notable, amb excel·lents professionals força joves com ara Antoni Furió, Pau Viciano, Ferran Garcia Oliver o els germans Martí i Jaume Aurell. També suscita l'interès de nombrosos professionals forans, que han fet aportacions substantives a l'anàlisi del període, com Pierre Bonnassie, Thomas N. Bisson, Paul Freedman o Robert I. Burns. Arriba a sobtar que l'alt nivell assolit i l'interès internacional que desperta no hagi servit perquè es convertís en l'especialitat d'exportació per excel·lència de la historiografia catalana. De fet, de portes endins, no desperta gaire interès entre els mateixos historiadors d'altres especialitats (que encara es queixen del predomini del medievalisme en èpoques anteriors), ni té el tractament mediàtic que

mereixeria. La cosa encara resulta més paradoxal si tenim present l'innegable interès que suscita entre el conjunt de la població. Un clar exemple d'això el tenim en un recent programa televisiu en el qual calia escollir, per votació popular, el personatge històric català predilecte de l'audiència i l'elegit fou Jaume I (força per damunt dels personatges emblemàtics del segle XX). Potser la imminent commemoració del 800 aniversari d'aquest rei del segle XIII pot contribuir a redreçar aquesta situació. No debades la política commemorativa s'ha revelat com un dels grans mitjans de divulgació pública de la història, en un marc internacional presidit pel gran debat sobre la memòria històrica col·lectiva.

### MEMÒRIA COL·LECTIVA I DIFUSIÓ HISTÒRICA

En els darrers temps, la temàtica de la memòria històrica col·lectiva ha originat, a nivell internacional, un ampli debat que ha transcendit, amb escreix, l'estricta àmbit dels historiadors, fins al punt que Enzo Traverso ha assenyalat que «tendeix a esdevenir el vector d'una religió civil en el món occidental». <sup>25</sup> Cal precisar, d'entrada, que memòria i història no són exactament sinònims, per bé que tampoc no són tan antagonics com en determinades èpoques s'havia dit. La dimensió social tant de l'una com de l'altra és evident, ja que fonamenten la identitat col·lectiva i, per això mateix, llur relació amb la política és inevitable. Atesa aquesta repercussió políticocial del debat, no ha de sobtar que hi hagin participat professionals de diferents especialitats de les ciències socials i de les humanitats: des de filòsofs fins a sociòlegs, passant per

antropòlegs, polítics i periodistes. Així, el tema ha arribat al carrer i ha estat objecte de discussió mediàtica preferent. <sup>26</sup> Les raons de fons de l'amplitud d'aquest debat cal cercar-les, d'una banda, en la necessitat que té tota societat de posseir una identitat pròpia i de cercar elements que la cohesionin socialment. En aquest sentit, no és pas un fet banal que una majoria social disposi d'una història compartida. A tot això cal sumar-hi, d'altra banda, la indefugible necessitat de donar explicacions de caràcter històric a l'hora d'analitzar el propi present. Una exigència que s'ha revelat com a imprescindible si no es volen repetir els errors comesos en el passat.

En el cas català, la discussió s'ha centrat molt en la història més recent; cosa que en cert sentit era inevitable, ja que fins fa poc no s'havien pogut tractar bé unes temàtiques que havien esdevingut «tabú» en el debat públic i que havien quedat recloses a l'àmbit acadèmic, com ara la guerra civil i el franquisme. Tanmateix es tracta d'unes qüestions ben vives en l'àmbit social i que encara avui influeixen en el comportament electoral, com ha demostrat un estudi recent del Centre d'Estudis d'Opinió. <sup>27</sup> També ha estat una especificitat catalana la gran intensitat del debat ciutadà per damunt de la reflexió teòrica sobre la qüestió, per bé que aquesta darrera no ha pas estat desatesa del tot, com ho demostra l'aparició del monogràfic de la revista *Idees*: «Història, memòria i identitat». <sup>28</sup> La iniciativa, per part de la Generalitat de Catalunya, de crear un Memorial Democràtic que vetllés per la memòria antifranquista provocà una àmplia i apassionada discussió pública (àdhuc parlamentària) i va permetre l'emergència d'una història recent que havia quedat exclosa del debat públic d'ençà del procés de

derogació franquista i d'institucionalització autonomista. La implicació dels *media* ha estat cabdal a l'hora d'explicar la magnitud del debat. El paper de la TV catalana ha estat decisiu. Programes de divulgació fets amb un estil dinàmic i modern, com els de M. Dolors Genovès o les sèries televisives dirigides per Felip Solé (com *Zona Roja* o *Exilis*) han estat unes eines poderosíssimes d'explicació massiva de la nostra història contemporània. L'interès general que tot plegat ha suscitat també s'ha deixat sentir en l'àmbit editorial, on han proliferat els llibres dedicats a aquests períodes i on s'ha arribat a editar luxoses col·leccions de venda a crèdit (de gran acceptació popular) com *La guerra civil a Catalunya* i *El franquisme a Catalunya*.<sup>29</sup> I naturalment també ha tingut repercussions en la mateixa recerca històrica. Així, han aparegut estudis d'aspectes força desconeguts del període republicà i de la guerra civil, i també del franquisme.<sup>30</sup> Aquest darrer període compta amb nombrosos grups de recerca, ja sigui de caire universitari, com ara el Centre d'Estudis de l'Època Franquista i Democràtica, vinculat a la Universitat Autònoma de Barcelona (i responsable, entre altres realitzacions, del diccionari *Catalunya durant el franquisme*, publicat per l'editorial Eumo, de Vic, el 2006) o de caire local, com el grup de Sant Feliu de Guíxols o el de Banyoles, que han evidenciat un rigor i un dinamisme molt considerables.<sup>31</sup> Així mateix, l'exili provocat per la guerra civil del 1936-39 i les seves conseqüències ha aparegut a la palestra pública recentment. Si bé hi havia alguns aspectes força treballats, sobretot pel que fa a la seva transcendència en el manteniment de la literatura catalana, ara s'ha pogut començar a oferir panoràmiques globals sobre la seva faceta política i la transcendència

que tingué per a la història contemporània de Catalunya i per a la de molts dels països que acolliren els refugiats.<sup>32</sup> Hi ha ajudat l'emissió de la sèrie televisiva *Exilis*, ja esmentada, que ha propiciat l'aparició, aquest 2007, de diferents iniciatives editorials, com ara el llibre sobre la mateixa sèrie, editat per Angle editorial, o el darrer volum, el sisè, de la ja citada col·lecció *La guerra civil a Catalunya*.

Malgrat que en la resta de territoris catalans la iniciativa no ha partit d'instàncies governamentals (tret del període de l'anterior govern progressista de les Illes) no per això ha estat menor l'impacte social, ja que han aparegut nombroses associacions i entitats (com el Fòrum de la Memòria del País Valencià o la Comissió de la Veritat, constituïda el febrer del 2007 a València amb nombroses personalitats internacionals), així com intel·lectuals i historiadors que han volgut recuperar la memòria del traumàtic segle XX.

El debat sobre la memòria col·lectiva, però, no afecta només els temps recents, sinó tota la història de Catalunya i els Països Catalans. Anteriorment ja s'ha esmentat la situació paradoxal que viu el medievalisme i això fa que la divulgació històrica sobre el període tingui poca incidència social, malgrat l'interès generalitzat del públic d'arreu dels territoris catalans. L'altra cara de la moneda la constitueix l'època moderna, els principals esdeveniments polítics de la qual, sobretot la Guerra de Successió, compten amb una important atenció mediàtica i han estat objecte de nombrosos estudis i diferents iniciatives públiques. Hi ha ajudat molt la constitució, al Principat de Catalunya, de la Comissió 2014, vinculada a la Generalitat, compromesa a dur a terme un seguit de commemoracions continuades

fins que es compleixi el tres-cents aniversari de la caiguda de Barcelona.<sup>33</sup> Però aquest mateix interès s'ha deixat sentir, i molt, també al País Valencià, on la iniciativa ha hagut d'anar a càrrec de la societat civil, d'entitats com Acció Cultural del País Valencià o de les mateixes universitats, especialment la de València.<sup>34</sup> Així, aprofitant el 300 aniversari de la batalla d'Almansa, hi ha hagut actes, congressos i publicacions de tota mena.<sup>35</sup> També a la Catalunya del Nord el fets del període modern ocupen un lloc preeminent del debat públic, però en aquest cas són, sobretot, els referits a la Revolució catalana del 1640 i al resultat del Tractat dels Pirineus.<sup>36</sup> Val a dir, però, que en els territoris nord-catalans, el medievalisme hi ocupa encara un lloc molt destacat. No debades, tota l'etapa anterior al període contemporani constitueix l'argumentari bàsic per a la defensa de la identitat pròpia.<sup>37</sup>

El fonament de la gran amplitud que ha tingut aquest gran debat sobre la memòria col·lectiva cal cercar-lo en una tradició continuada d'interès popular envers la història pròpia, que, per exemple, ja va sorprendre a Pierre Vilar quan va venir per primer cop a Catalunya, el 1927, per tal de preparar el que finalment fou la seva famosa tesi doctoral *Catalunya dins l'Espanya moderna*.<sup>38</sup> Un interès que ha pres concrecions més recents com ara el gran èxit obtingut per la revista de divulgació històrica *Sàpiens*, escrita en català i que arriba a fer edicions de més de 30.000 exemplars. L'indubtable èxit de la divulgació històrica implica molts avantatges per al desenvolupament de la disciplina, sobretot a l'hora d'assegurar un públic consumidor que progressivament s'hauria de tornar més format i més exigent, però també pot comportar més d'un perill.

Així ho ha vist Agustí Colomines, que defensa que «la divulgació s'ha convertit en el cànon en comptes de servir de drecera per arribar a estudis més aprofundits».<sup>39</sup> Penso que, ara per ara, es tracta més d'un risc (ben possible) que no d'una realitat. I que, en aquest punt, l'actitud que prenguin els mateixos professionals pot ser decisiva. Caldria, doncs, que una bona part s'impliqués en la divulgació, com ja van fer els grans noms de la historiografia del segle passat: Ferran Soldevila, Jaume Vicens Vives, Pierre Vilar... Cal ser conscients que l'actual èxit de la divulgació constitueix una gran oportunitat per a tenir una bona base de públic interessat, sense la qual difícilment la historiografia catalana es podrà plantejar objectius ambiciosos.

#### RÈMORES I LIMITACIONS PERSISTENTS

El panorama força optimista que s'acaba de dibuixar no pot amagar, però, els problemes (alguns de ben greus) que encara pateix la nostra historiografia. Un dels més importants es deriva de les dificultats que ha patit la institucionalització política i cultural arreu dels territoris catalans, que ha comportat que, pel que fa a la història, ens trobem amb un tramut institucional que presenta moltes deficiències. Si bé amb la derogació del franquisme s'inicià un procés autònom que afectà (per primer cop d'ençà del segle XVIII) tots els territoris dependents de l'Estat espanyol, el grau d'atribucions de cada govern i el nivell de sensibilitat envers la recuperació de la història pròpia ha estat molt diferent i ha estat molt condicionat per l'adscripció política dels que governaven. En aquest sentit, la societat civil, en

bona part del territori, ha exercit una funció de suplència molt digna. El Principat ha tingut (i té) una certa funció capdavantera, però sovint això no s'ha traduït en una funció pròpiament de motor, plenament conscient, que tingués sempre present el conjunt de l'àmbit nacional (malgrat, com ja hem dit, que hi ha hagut avanços notables en aquest sentit). Cal reconèixer també que l'experiència autonòmica general ha servit (independentment del color polític de cada govern) per a multiplicar espectacularment la creació d'organismes cabdals per a la disciplina, com ara arxius, museus, centres d'estudi i, sobretot, universitats. Això ha comportat un reforçament de la mateixa societat civil (com ha passat, per exemple, al País Valencià, on el paper de les universitats ha estat cabdal en el procés de conscienciació vers el coneixement i el desenvolupament de la història pròpia) i ha possibilitat que alguns territoris, com la Catalunya del Nord, que no disposen d'institucions públiques similars a un govern autònom hagin pogut establir lligams amb el conjunt nacional.

A desgrat dels avanços fets, a hores d'ara encara no podem disposar de potents centres de recerca ben dotats econòmicament, com els que hi ha en altres realitats pròximes, i la història i el conjunt de les humanitats no fan part de les línies fortes dels programes de recerca. Així mateix, la professionalització dels historiadors i historiadores, més enllà de l'ensenyament universitari, és gairebé anecdòtica. Ni tan sols els grans noms que ja han culminat una obra pròpia molt sòlida (posem un Albert Balcells, un Josep Fontana, un Josep Termes o una Eva Serra) no s'han pogut dedicar plenament i de manera continuada a la recerca pura. Certament (i això és una altra

novetat) ara hi ha compromisos de canvi, però que encara no s'han consumat plenament. També en relació amb la projecció internacional s'han engegat algunes iniciatives, a partir de l'Institut Ramon Llull, com pot ser l'edició de la revista, en llengua anglesa, *Transfer*.<sup>40</sup> I caldrà veure què dóna de si, en l'àmbit de la difusió de la nostra historiografia, la participació catalana en la Fira del Llibre de Frankfurt de 2007. Però no hi ha cap mitjà de participació directa i col·lectiva dels mateixos professionals en els fòrums internacionals. Una funció que podrien fer, en col·laboració amb els organismes públics, institucions de llarga tradició com l'Institut d'Estudis Catalans (que enguany celebra el seu centenari i que en aquest moments prepara una revista d'historiografia pensada expressament per a la difusió internacional) o altres de més recents com l'Institut Joan Lluís Vives, que coordina el conjunt d'universitats dels territoris catalans.

La gran diversitat institucional existent arreu dels Països Catalans encara augmenta més en el si de cadascun dels territoris que els integren, on els diferents organismes públics (diputacions, consells comarcals, ajuntaments), universitats, entitats i centres d'estudi menen una considerable activitat editorial i de recerca. Això fa força difícil que els mateixos professionals coneguin amb precisió tot el que es fa a cada lloc i que puguin recollir i integrar en els seus treballs les aportacions més destacades que es realitzen. Malgrat els esforços de coordinació (com la creació de la ja esmentada Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana) no es donen eines per a conèixer i valorar ni tan sols la totalitat de la producció editorial. Aquesta gran parcel·lació afecta fins i tot cadascun dels territoris. Així, al

Principat de Catalunya, els grans mitjans de comunicació de Barcelona ignoren massa sovint la majoria de les iniciatives sorgides enllà del *hinterland* barceloní, també pel que fa a la producció històrica. Hom troba a faltar una publicació amb la vocació d'exhaustivitat i d'orientació qualitativa, referida al conjunt dels Països Catalans, que faci una relació periòdica de tota la producció historiogràfica catalana. També és una mancança important l'absència d'un òrgan periòdic centrat específicament en la reflexió metodològica i historiogràfica, cosa que hauria de facilitar una connexió més directa amb els corrents més innovadors a nivell internacional. Mesures com aquestes contribuïren decisivament a resoldre les irregularitats i buidors (pel que fa a les èpoques, als temes i a les especialitats) ja esmentades anteriorment.

Pel que fa a la difusió, encara que s'hagi avançat moltíssim, com ja s'ha dit, tot just ara, en l'àmbit de les institucions públiques es comencen a posar les bases d'una política de memòria sistemàtica i programada en el mitjà i llarg terminis (com és el cas de la Comissió 2014 o del Memorial Democràtic impulsats per la Generalitat de Catalunya). Cal aprofundir aquesta via i cal assegurar que aquesta mena de polítiques de memòria afectin el conjunt del territori gràcies a la col·laboració mútua d'entitats de tota mena implantades arreu dels Països Catalans. L'ensenyament (incloent-hi el cicle mitjà i el superior) és encara el gran repte, ja que els nivells de difusió i de coneixement de la història pròpia continuen essent molts baixos i sotmesos sovint a la mera voluntat del professorat i/o de l'alumnat. També seria necessari incidir encara més en el món dels *media* i caldria començar a fer-ho en la gran diversitat de productes relacionats

amb el món virtual, com ara els jocs d'ordinador i d'estratègia, i, no cal ni dir-ho, en la producció cinematogràfica i televisiva. En aquest darrer sentit, per bé que la televisió ha fet un gran paper desvetllador, han estat insuficients les iniciatives encaminades a donar una visió de conjunt, rigorosa i sistemàtica, de la totalitat de la nostra història.

Una consideració especial mereix, en aquesta avaluació de dèficits existents, la qüestió dels usos lingüístics. Com ha estat denunciat darrerament per historiadors com Josep Fontana, Agustí Colomines i altres, l'ús de la llengua pròpia, sobretot en els productes editorials, és relegat només per a les temàtiques referides a la història de Catalunya (amb glorioses excepcions, com les assenyalades anteriorment).<sup>41</sup> Cal, com diu Fontana en l'entrevista esmentada, poder fer història universal en català i cal, afegim-ho nosaltres, disposar dels clàssics de la historiografia universal (antics i moderns) en català. Així mateix, pel que fa a les llengües vehiculars, cal ampliar-ne el ventall. No pot ser que pràcticament l'única llengua vehicular sigui l'espanyol (tret de la Catalunya del Nord). Cal tendir a llegir els historiadors en la seva llengua original o bé recórrer a altres llengües pròximes que es caracteritzin per la seva força de traducció i per la seva capacitat d'atenció als elements més innovadors. No cal ni parlar de l'anglès, per obvi. Però sí que val la pena insistir en el fet que desaprofitem algunes llengües llatines molt pròximes i accessibles com ara el francès (que és la llengua d'expressió d'una de les historiografies més fortes d'Europa i un vehicle de comunicació amb tradicions molt allunyades com les orientals i les africanes) o l'italià (una altra potència historiogràfica que, a més a més, és molt atenta al



desenvolupament i a la traducció puntual de la puixant historiografia alemanya).

Els canvis que han de modificar l'actual situació en un sentit cada cop més positiu no seran possibles sense la implicació decidida dels mateixos professionals. Encara avui un cert grau de militantisme en favor d'una disciplina desacomplexada i d'alta qualitat és imprescindible si volem desenvolupar el nostre potencial i arribar a un ple reconeixement intern i extern de la nostra historiografia. □

1. Recentment, fins i tot el mateix concepte de «Països Catalans» ha estat analitzat des d'una perspectiva històrica per part d'un clar exponent de les noves generacions d'historiadors (en aquest cas, la dels nascuts ja en la dècada dels vuitanta): Arnau González, *La nació imaginada. Els fonaments dels Països Catalans (1931-1939)*, Catarroja-Barcelona, Afers, 2006.
2. Vaig fer-ne una interpretació personal en *El descrèdit de la història* (Girona, Llibres del Segle, 1993). Un altre balanç sobre la qüestió és el d'Albert Balcells, *La història de Catalunya a debat. Els textos d'una polèmica*, Barcelona, Curial, 1994.
3. Un panoràmica d'aquells anys, la vaig realitzar en l'escrit «La reflexió historiogràfica dels anys noranta», *Cercles. Revista d'història cultural*, 4, gener 2001, pp. 47-56.
4. «La història de la historiografia: Una disciplina emergent (1980-2005)», dins *Afers*, 50, Catarroja, 2005, pp. 13-28
5. La frase de Chabrol és: «un cineasta només mereix aquest nom quan sap el que fa», i es pot trobar a l'inici de la introducció del llibre de Jacques Aumont *Les théories des cinéastes*, París, Éditions Nathan-Université de París, 2002 (versió espanyola: Paidós, Barcelona, 2006).
6. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 36-I (2006), pp. 285-306.
7. D. R. Woolf (ed.), Nova York-Londres, Garland Publishing, 1988.
8. *Historiadores españolas contemporáneas*, Madrid, Akal, 2002.
9. *Op. cit.* p. 37.

10. Una mostra de renovació generacional recent és la publicació de *Sense memòria no hi ha futur. Actes de les III Jornades de Joves Historiadors i Historiadores* (Afers, 2003), on trobem noms que ja han començat a despuntar en la producció historiogràfica actual.
11. Aquesta és una de les tesis de fons que defenso en *Història i reconstrucció nacional. La historiografia catalana a l'època de Ferran Soldevila (1894-1971)*, Catarroja-Barcelona, Afers, 2003.
12. He desenvolupat aquesta qüestió en «Historiografia: influències europees», dins *Els països de parla catalana i Europa durant la darrera centúria*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans (en premsa).
13. Vic, Ed. Eumo.
14. Catarroja-Barcelona, Afers, 1998. Aquests dos historiadors i editors han fet una feina molt meritòria de difusió de les noves tendències des de l'Editorial Afers, la revista que duu aquest mateix nom, *Afers* (fundada el 1985), i encara un altra publicació, *El contemporani* (fundada el 1993). Darrerament han publicat en l'esmentada editorial *Pensar la contemporaneïtat* (2005), on recullen divuit entrevistes d'historiadors entre els quals hi ha alguns dels grans noms dels corrents renovadors internacionals.
15. En els darrers temps ha publicat, en versió catalana, veritables clàssics contemporanis com el llibre de Robert Darnton, *La gran matança de gats*; Carlo Ginzburg, *El formatge i els cucs* o Natalie Zemon Davis, *El retorn de Martin Guèrra*.
16. Així, han aparegut noms que han tingut un ressò mediàtic espectacular com els de Harold Bloom o George Steiner.
17. Vegeu Albert Balcells, *Reports de la recerca a Catalunya. Història 1996-2002*, Barcelona, IEC, 2005 i Antoni Simon, «Algunes consideracions sobre la trajectòria de la historiografia catalana recent», *Idees*, 28-29, gener-juny 2006, pp. 97-107.
18. Un indicador clar d'aquesta tendència ha estat l'aparició de grups de recerca dedicats especialment a aquestes temàtiques, com és el cas del Grup d'Estudi d'Història de la Cultura i dels Intel·lectuals (GEHCI), dirigit per Jordi Casassas, que, entre altres iniciatives, edita des del 1998 la publicació *Cercles. Revista d'història cultural*.
19. En un sentit contrari a aquesta orientació, vegeu Josep M. Fradera i Enric Ucelay-Da Cal, *Notícia nova de Catalunya. Consideracions crítiques sobre la historiografia catalana als cinquanta anys de Notícia de Catalunya de Jaume Vicens Vives*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 2005.

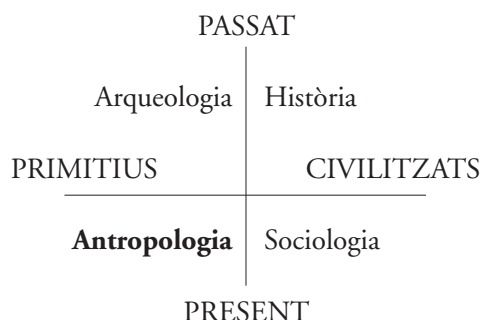


20. Xavier Garcia, *Història i cultura local a Catalunya al segle XX*, Tarragona, El Médol, 2002.
21. Un balanç detallat sobre els diferents períodes es pot trobar en el monogràfic «Vint anys d'història als Països Catalans», *Afers*, 50, ja citat.
22. Així ho constata Ferran Archilés (en «Escriure la història contemporània», *Afers*, 50, p. 104) i ho explica Gustau Muñoz (en «La política de la memòria al País Valencià. Episodis contemporanis», *Idees*, 28/29, pp. 153-159).
23. Vegeu els llibres d'A. Simon *Els orígens ideològics de la revolució catalana de 1640* (Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999) i *Construccions polítiques i identitats nacionals. Catalunya i els orígens de l'estat modern espanyol* (Barcelona, PAM, 2005). Una substantiva revisió del terme *decadència* es fa en l'article d'Albert Rossich «És vàlid avui el concepte de decadència de la cultura catalana a l'època moderna? Es pot identificar decadència amb castellanització?», *Manuscripts*, 15, 1997, pp. 127-134.
24. Els grans noms de la medievalística internacional del segle XX es poden trobar en Jaume Aurell i Francisco Crosas, *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, Turnhouy, Belgium, Brepols, 2005.
25. *Els usos del passat. Història, memòria, política* (traducció de Gustau Muñoz), Universitat de València, València, 2006, p. 13.
26. Una simple recerca a Internet dels mots *memòria* i *història* junts, circumscrita a documents escrits només en català, dóna un resultat superior a les 500.000 pàgines, cosa que és un clar indicatiu de l'impacte social que ha tingut l'associació d'aquests dos conceptes.
27. O. A. Erxearte, «El pes de la història», *El Punt*, 30-VI-2007, p. 23.
28. Núm 28-29, gener-juny 2006.
29. Ambdues col·leccions dirigides per Josep M. Solé i Sabatè han estat editades per Edicions 62, La primera, en sis volums, durant el període 2004-2007 i la segona, en quatre, en 2005-2006.
30. Pel que fa a l'etapa republicana i bel·lica, són de recent aparició Francesc Bonamusa (dir.), *Generalitat de Catalunya. Obra de govern 1931-1939*, Generalitat de Catalunya, 2006 (un segon volum és ara en premsa) i DD.AA., *La revolució del bon gust. Jaume Miravittles i el Comissariat de propaganda de la Generalitat de Catalunya*, Barcelona, Ed. Viena, 2006.
31. Del primer vegeu *Franquisme i repressió a Sant Feliu de Guíxols, durant la postguerra* (Diputació de Girona, 2006) i, del segon, Jordi Font (dir.) *Història i memòria: el franquisme i els seus efectes als Països Catalans*, València, PUV, 2007.
32. Una bibliografia força completa sobre el tema és la de Daniel Díaz Esculies «Aproximació bibliogràfica als exilis catalans de la guerra civil (1936-1939)», dins *L'exili català del 1936-1939. Un balanç*, Girona, Cercle d'Estudis Històrics i Socials, 2003.
33. Enguany hi ha programada una gran exposició al Museu d'Història de Catalunya i ja s'han dut a terme diferents iniciatives editorials (com la publicació de la *Cronologia de la Guerra de Successió 1705-1714*, a càrrec de Maria Antònia Martí Escayol) i de suport a ambiciosos projectes com la col·lecció de tres volums *Catalunya durant la guerra de successió* (dirigida per Agustí Alcobero i editada, el 2006, per Ara llibres) que es lliurà conjuntament amb el diari *Avui*.
34. Ja el 2005, arran de l'aniversari de l'aixecament del País Valencià i del Principat de Catalunya a favor de l'arxiduc Carles d'Àustria, aparegué a la revista *Afers*, 52 un monogràfic sobre la guerra de Successió dirigit per Manuel Ardit.
35. Destaquem el dossier «Almansa 1707-2007» (*El Temps*, 24-IV-2007), l'estudi de Carme Pérez Aparicio, *De l'alçament maulet al triomf botifler* (Ed. 3i4, València, 2007) i el luxós llibre de Joan F. Mira, *Almansa 1707, després de la batalla* (Bromera, 2007).
36. Vegeu, sobretot, l'innovador estudi d'Òscar Jané, *Catalunya i França. Identitats, contraidentitats i ideologies a l'època moderna (1640-1700)*, Ed. Afers, Catarroja-Barcelona, 2006.
37. Joan Peytaví, «Algunes reflexions sobre història i memòria a la Catalunya del Nord», *Idees*, 28-29, pp. 138-152.
38. «La consciència de grup: una constatació sociològica», vol. I, *Introducció. El medi natural*, Ed. 62, Barcelona, 1965, 2a ed., pp. 49 i ss.
39. A. Colomines, «La història: una mala salut de ferro», *Caràcters*, 32, juny 2005, pp. 31-32.
40. Dirigida per Carles Torner i editada pel mateix Institut Ramon Llull i les Publicacions de la Universitat de València, aquest any 2007 ha tret el seu segon número.
41. Vegeu l'entrevista que A. Vives féu a Josep Fontana: «Un país normalitzat hauria de llegir llibres d'història general en català» (*El Punt*, 9-VII-2007, p. 45) i el ja citat article d'Agustí Colomines, «La història: una mala salut...».

# L'antropologia als països de llengua catalana

Josepa Cucó

L'antropologia va aparèixer com a disciplina autònoma cap a la meitat del XIX, fruit d'una divisió del treball científic que es produeix esperonada per l'acumulació d'interrogants sobre els éssers humans i la visió evolucionista de la humanitat. Un senzill diagrama ens ajudarà a copsar el caràcter i conseqüències de l'esmentada partició:



En un context marcat pel colonialisme naix una nova branca del saber que té com a objecte d'estudi els «primitius del present». Pensades com a relictos d'altres

èpoques, aquestes societats són considerades com una mena d'espill en el qual els civilitzats poden escodrinyar les variades imatges d'un passat més o menys llunyà. Primitius, diferents, altres. D'aleshores ençà l'antropologia esdevé la ciència de la diferència, de l'alteritat. Privilegia l'estudi de les diferències entre els Altres i Nosaltres (alteritat-identitat); converteix les fronteres i els contrastos en el seu territori particular (nosaltres/els altres; civilitzats/primitius; home/animal); i inscriu la diferència en l'evolució de les cultures i les societats. La diferència no és, per tant, pensada com a essència, sinó com a producte d'una història. Per això, des dels orígens de la disciplina, l'Altre va canviant de nom: primitius, tribus, ètnies, camperols, indígenes, minories, urbanites, immigrants, etc. Tots són conceptes ideològics i conjunturals, i doncs no tenen un caràcter fundant en la disciplina. Tanmateix, són reveladors d'un dels elements més constitutius d'aquesta: l'interès per les diverses formes d'alteritat cultural i la seua dimensió identitària.

La galeria de subjectes suara esmentada ens permet apropar-nos a l'evolució de l'observador (missioner, explorador, erudit, antropòleg) i als canvis operats en la percepció de l'observat. A mesura que avança el segle XX, l'alteritat, abans pensada invariablement com llunyana (països exòtics,

Josepa Cucó i Giner (València, 1950) és catedràtica d'Antropologia Social de la Universitat de València. És autora, entre altres, d'*El quotidià ignorat* (1991) i *La amistat, perspectiva antropològica* (1995). Va coordinar, juntament amb J. J. Pujadas, el llibre *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la península ibérica* (1990).

comunitats remotes i aïllades), es descobriex pròxima i fortament arrelada dins de casa. La disciplina que nasqué per a estudiar els indis de les praderies, els aborígens d' Austràlia o els camperols de Noruega i Bretanya, s'interessa de manera creixent pels habitants de Manhattan, del Cabanyal o Cuernavaca. Acompanyar els seus objectes d'estudi tradicionals –indígenes i rurals– al llarg de més de cent cinquanta anys, tot donant testimoni de les seues vicissituds i mudances, ha plantejat a l'antropologia nombrosos reptes, entre els quals en destaque dos dels més recents i rellevants: el que suposa d'una banda repensar la diversitat sociocultural a la llum d'un món creixentment interconnectat; el que representa, per l'altra, aplicar a espais de forta densitat urbana uns conceptes i unes tècniques concebuts originàriament per a estudiar petites comunitats, ja foren camperoles o tribals.

Aquest trànsit no sols ha coadjuvat a reestructurar el projecte antropològic, sinó que ha permès mostrar alhora la fecunditat dels seus instruments metodològics i conceptuals per a abordar alguns dels aspectes clau del món contemporani, en el qual la força de la diversitat no cessa de créixer o manifestar-se. La diversitat sociocultural, que ha estat un factor d'interrogació permanent de l'antropologia, és un dels temes que més desafiaments suscita en l'actualitat. Necessitem desvelar –com destaca Néstor García Canclini– les noves formes d'identitat que s'organitzen a través de les xarxes de comunicació de masses. Necessitem explicar de quina manera el progrés aparent de la comunicació i la racionalitat en la mundialització va engendrant noves formes de racisme i exclusió. Necessitem imaginar com poden coexistir

la utilització de la informació internacional i la necessitat simultània de pertinença i d'arrels locals.

Per a conèixer aquests i altres processos relacionats amb la transnacionalitat, la multiculturalitat i la globalització, l'antropologia aplica la seua particular forma de mirar, que, com explica en una genial metàfora Lévi-Strauss, consisteix en un gir constant entre el que és proper i el que és llunyà, el particular i l'universal. De prop, la mirada microscòpica i l'etnografia, els particularismes culturals i la diversitat de les cultures. De lluny, la mirada telescòpica i la comparació, els universals culturals i la unitat del gènere humà.

## LES TRADICIONS ANTROPOLÒGIQUES

L'antropologia no conforma una tradició científica homogènia sinó que està constituïda per diverses tradicions nacionals, al si de les quals es plantegen els problemes, demandes i èmfasis que articulen l'escenari social i acadèmic de la disciplina. Dues antinòmies estretament relacionades permeten explicar la coexistència d'aquest munt de tradicions. La primera oposició, antropologia central *versus* antropologia perifèrica, palesa les relacions asimètriques que han vinculat les antropologies dels països on originàriament es va desenvolupar el pensament antropològic (Gran Bretanya, Estats Units d'Amèrica i França) amb tots aquells altres en què l'arrelament de la disciplina va ser més tardà. És en les tradicions centrals on han sorgit les teories i les obres més conegudes i valorades; en contrast, les aportacions de les tradicions perifèriques (que inclouen la resta de països del món,

europèus o no) han estat massa sovint ignorades si no menyspreades.

La segona antinòmia fa referència a l'objecte considerat com a prioritari per cada tradició (cultures primitives/cultures tradicionals), una preferència que depèn del context històric i sociopolític en què la disciplina emergeix. En un costat es situen les antropologies dedicades a l'estudi de les societats primitives, que coincideixen generalment amb les potències colonials; en l'altre, les antropologies que apareixen sota la denominació de folklore, etnografia o etnologia. Com assenyalen Comelles i Prat, les primeres estarien més associades a un discurs que es proclama científic i universal, i les segones a les necessitats tàctiques de les lluites per l'autodeterminació política. Mentre que les tradicions centrals i anglosaxones es varen conformar històricament al voltant de la reflexió sobre l'alteritat llunyana, les tradicions perifèriques i de l'Europa continental —com és el cas per exemple de l'est d'Europa, dels països escandinaus i d'algunes nacions situades dins de l'Estat espanyol—, tingueren sovint com a eix generador la reflexió sobre la identitat.

És en aquest doble marc de referència on cal situar el desenvolupament de l'antropologia espanyola. Allotjada des de la segona meitat del XIX en la perifèria d'occident, hi conviuran fins a la guerra civil dues tradicions distintes: una practicarà una antropologia pròxima a la dels països centrals, sense la sustentació, però, d'una base colonial; l'altra estarà profundament marcada pels moviments regionalistes i nacionalistes que s'estenen per la perifèria de l'Estat. La primera és deutora de la Il·lustració i del positivisme i l'evolucionisme del segle XIX; la segona, del Romanticisme. Cadascuna practica un tipus de dis-

curc teòric sobre l'ésser humà: de discurs antropològic i discurs folklòric els bateja respectivament Joan Prat. El primer pretén l'estudi integral de l'home i es proposa donar a conèixer la història física i social de l'espècie humana. El centre d'interès del segon és, per contra, l'home particular, ètnic o tribal. La primera tradició arrela sobretot a Madrid, Andalusia i Canàries; la segona a Catalunya, País Basc i Galícia.

Les associacions que sorgiren arreu de l'Estat sota l'impuls del discurs antropològic estaven animades per uns objectius molt semblants: fomentar, entendre i conrear la història natural de l'home, i les ciències que s'hi relacionen. En aquest context, el folklore és considerat una disciplina científica auxiliar de l'antropologia, per a la qual es plantejaven unes tècniques rigorosament empíriques i positivistes. Naixen, així, institucions com el Museo de Antropología de Madrid, fundat en 1875 pel Dr. González de Velasco, o La Sociedad del Folklore Español en 1881, impulsada per Antonio Machado y Álvarez des de Sevilla. La tasca d'aquests i altres precursors, que s'inscriu en el context del moviment regeneracionista espanyol, va comportar l'inici de l'elaboració de teories científiques sobre la variabilitat cultural espanyola, i la recopilació i sistematització d'alguns dels seus materials. La inexistència d'una política colonial i la decrepitud de les estructures científiques expliquen la manca de consolidació acadèmica d'aquests esforços primerencs.

En la tradició folklòrica, la sensibilitat romàntica va afavorir el desenvolupament d'interessos centrats en el culte al passat i a la natura, i l'exaltació dels valors tradicionals i populars. A Catalunya, Euskadi i Galícia, però també a les Illes i al País Valencià, el romanticisme cristal·litzà

en uns moviments culturals i polítics de recuperació de la identitat col·lectiva que assolixen diferents graus d'empenta i profunditat, anomenats Renaixença, Fuerisme basc i Rexurdimento.

Ambdues tradicions utilitzen la paraula folklore, però mentre que el folklore que interessava a Machado tenia com a objectiu la reconstrucció científica de la «història pàtria», el que absorbia l'atenció dels folkloristes catalans, gallecs i bascs era la reflexió sobre la pròpia identitat, una reflexió que emfasitzava precisament les diferències que la distingien d'aqueixa pàtria que tant atreïa al primer. Com han destacat reiteradament els estudiosos de la història de l'antropologia espanyola, els trets ideològics dels conreadors d'un discurs i l'altre també eren força diferents: ideologia liberal i progressista, i un cert anticlericalisme –fins i tot agnosticisme– en la tradició antropològica; ideologia política conservadora, nacionalisme essencialista i cristianisme catòlic en la folklorica. Cal destacar també que, amb el canvi de segle, aquestes correlacions tendeixen a alterar-se o perdre nitidesa.

## ANTROPOLOGIA I SOCIETAT

D'aleshores ençà ha passat prou més d'un segle i s'han esdevingut grans canvis en la societat i en la disciplina, dins de l'Estat espanyol i fora. Si haguera de destacar-ne algun, triaria un parell dels que transcorren en la segona meitat del XX i que afecten d'una manera especial l'antropologia. Un té a veure amb la descolonització; l'altre, amb els variats i complexíssims processos que han fet que Castells parlara de l'adveniment de l'era de la informació. En el lap-

se de temps que transcorre entre tots dos, en l'antropologia es consoliden els estudis urbans i allò que s'anomena antropologia *at home*, s'experimenten noves tècniques i estratègies d'investigació, s'obren camps d'estudi inèdits alhora que se'n renoven altres de més arrelament. Aquest és el cas, per exemple, del parentiu i el ritual. Concreats amb la màxima cura des dels orígens de la disciplina, han experimentat en els últims temps una mudança pregona que transcorre en sintonia amb el que passa en el conjunt social: mentre els antropòlegs especialitzats en temes de parentiu s'interessen per les tècniques de reproducció assistida, les maternitats lèsbiques o la invenció de nous vincles, els especialistes en rituals treballen ara sobre futbol, els concerts de rock o les manifestacions –reivindicatives o no– que periòdicament omplen places i carrers arreu del món. Com a resultats d'aquestes i altres transformacions, l'antropologia, a l'igual que el conjunt de les ciències humanes i socials, es veu travessada per processos contradictoris: uns tenen un caràcter centrípet i tendeixen a consolidar els eixos centrals de la disciplina; altres, però, són de tendència centrífuga, i actuen desdibuixant les seues fronteres per acostar-la a altres ciències afins.

Paral·lelament, mentre s'esdevenien aquestes mudances i altres encara, i després de travessar una llarga nit de foscor, l'antropologia espanyola es va incorporar a poc a poc als corrents internacionals. El camí, però, va ser llarg i feixuc. Haurien de passar vora quaranta anys perquè la disciplina recuperara l'alè perdut. Fins ben avançada la dècada dels seixanta, solament dues figures aïllades, les de Julio Caro Baroja i Julian Pitt-Rivers, ressalten en un panorama gairebé erm. Deixeble d'Aranzadi,

historiador i etnògraf incansable, Caro Baroja cal situar-lo en l'anomenat exili interior; va desenvolupar el seu mestratge fora de l'àmbit acadèmic i fou durant decennis l'única veu de l'antropologia espanyola més enllà dels Pirineus. Per la seua banda, Pitt-Rivers és un clar exponent d'aquella primera generació d'antropòlegs britànics que canvià els primitius africans pels camperols de l'Europa del sud; a principi dels cinquanta, va fer una recerca etnogràfica en una petita localitat de la serra de Cadis, de la qual eixirà una obra considerada la primera monografia antropològica sobre Espanya: *The People of the Sierra* (1954), que és també un dels màxims exponents de la tan criticada «antropologia del Mediterrani».

A les acaballes dels seixanta, de la mà de tres personatges singulars, l'antropologia social i cultural d'Espanya enceta una nova etapa en la qual la disciplina ix de la tutela de l'arqueologia i la prehistòria per obrir-se un camí propi. Claudio Esteva Fabregat i José Alcina Franch, formats tots dos a Mèxic, retornen a la península per instal·lar-se respectivament a Barcelona i Sevilla. Un altre jove antropòleg, Carmelo Lisón Tolosana, que havia estudiat a Oxford, s'estableix mentrestant a Madrid. Tots tres semblen, en les universitats d'aquestes ciutats, una llavor que amb el restabliment de la democràcia germinarà amb rapidesa. A Madrid enceten una línia de recerca que treballa prioritàriament sobre les minories ètniques de l'Estat espanyol, els nostres «altres» exòtics: xuetes, agots, *maragatos*, *pasiegos*, *vaqueiros*, gitanos i poca cosa més. Des de Barcelona, Sevilla i Euskadi, i en menor mesura a Galícia i Canàries, s'interessen més per tots els aspectes que connecten amb la identitat: de l'etnicitat

al nacionalisme a través de l'explotació de les bases històriques i culturals de les comunitats, pobles i nacions d'Espanya.

Els anys vuitanta obren la darrera etapa en l'evolució de l'antropologia de l'Estat, marcada pel desenrotllament de tres processos paral·lels: la institucionalització acadèmica de la disciplina, que s'acompanya d'una plena inserció en la comunitat antropològica internacional; la irrupció de nous objectes d'estudi, que conviuen a partir d'ara amb altres de més tradicionals o vells; la precària professionalització de l'antropologia, que planteja reptes encara no resolta a les noves generacions de llicenciats.

## CATALUNYA, LES ILLES I EL PAÍS VALENCIÀ

Necessàriament cal situar el desenvolupament de l'antropologia als països de llengua i cultura catalana dins dels contextos i processos suara esmentats. Malgrat la influència de corrents de pensament semblants i de les relacions que mantenen alguns estudiosos, més freqüents a mesura que passen els anys, cal destacar des de l'inici que no es pot parlar amb rigor, ni ara ni abans, d'una antropologia dels Països Catalans. A l'igual que passa a altres nivells i àmbits de la societat, la disciplina evoluciona de manera separada i autònoma a Catalunya, les Illes i el País Valencià, on presenta intensitats, freqüències i trets molt desiguals. Tres factors interconnectats expliquen, al meu parer, un desenvolupament tan divers: la força d'un sentiment d'identitat propi i diferent al que genera l'Estat central; el paper de les elits i dels grups detentors del poder; l'ascendent i

l'impuls d'alguns personatges singulars. En els tres territoris el punt de partida és el mateix: la Renaixença, potent en el cas de Catalunya, més feble i aigualida en el del País Valencià.

Des d'un punt de vista cultural, la Renaixença catalana significà la recerca de les essències ètniques a través de la cultura popular, representada bàsicament per la vida agrícola i preindustrial. En aquest marc, i sota l'impuls d'erudits, estudiosos i *amateurs* i de les puixants associacions excursionistes –a l'interior de les qual es crearen seccions específiques dedicades a la recuperació del folklore–, s'arreplegaren contes, llegendes i cançons, costums i creences populars, que es varen difondre en forma d'articles, obres soltes o col·leccions. El Noucentisme tanca una etapa en què els investigadors treballaven –com va dir amb crítica aguda Tomàs Carreras i Artau– més amb l'esperit dels poetes enamorats de la terra que amb la disciplina de l'investigador, i n'obre una altra de caràcter més científic en la qual es practiquen formes més analítiques i sistemàtiques de treball, apareixen els primers folkloristes professionals, dins i fora de la universitat, i s'intensifiquen els lligams intel·lectuals amb els centres mundials de l'estudi del folklore. Alguns dels seus temes de recerca, com és el cas de les peculiaritats de la família catalana i del règim de propietat, treballats pels juristes, esdevindran veritables signes d'identitat ètnica que els polítics s'encarregaran d'escampar i mitificar. Protagonitzen la referida etapa tot un seguit de personatges i organitzacions privades que promouen la creació dels primers grans bancs de dades sobre la vida tradicional catalana: l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, projecte del ja esmentat catedràtic d'Ètica

Tomàs Carreras i Artau; l'Arxiu de Tradicions Populars promogut per Valeri Serra i Boldú; i els projectes elaborats sota el patronat de la Fundació Concepció Rabell i Cibils (el *Cançoner Popular de Catalunya*, el *Llegendari popular català* i la *Masia catalana*). Creuant la línia divisòria de la guerra civil, l'obra dels tres últims grans folkloristes catalans –Aureli Capmany, Joan Amades i Ramon Violant i Simorra– ateny un caràcter gairebé enciclopèdic i permet aprofundir alguns dels temes clàssics dels estudis folklòrics (el món simbòlic, les llegendes, la música i les dances) a la qual s'afegeix una vessant museística, exemplificada pel Museu d'Indústries i Arts Populars on coincideixen Amades i Violant.

En contrast amb el que passa a Catalunya i altres territoris de l'Estat, al País Valencià no disposem de cap estudi seriós sobre els folkloristes i etnògrafs valencians del llarg període de preguerra. Aquest desconeixement no és, però, producte de l'atzar i al meu parer està relacionat amb la síndrome de la levitat o lleugeresa de ser valencià. Resultat d'un llarg procés històric, aquesta síndrome orienta esbiaixadament les inquietuds i interessos dels investigadors, i incideix negativament perquè s'interroguen en profunditat i de manera sistemàtica sobre els assumptes del poble, sobre temes tan quotidians i cabdals com són què fa la gent, com i de què viu, què pensa, en què creu, etc. Tanmateix, tot i saber poca cosa d'aquest llarg període, em permet assenyalar que entre els valencians tant el discurs folklòric com l'antropològic varen ser conreats deficientment. El primer va tenir un recorregut més llarg: apareix amb la Renaixença per a reviscolar esclerosat durant el franquisme; el segon segueix de lluny la trajectòria de Catalu-



nya, i s'estén amb timidesa durant el primer terç del segle XX per a morir abruptament en la postguerra.

En termes generals es pot afirmar que la tradició folklòrica valenciana és pobra, en quantitat i qualitat, i està, a més escindida, en dues tendències diferenciades. La tendència majoritària va poc més enllà del que és anecdòtic i superficial, i alimenta i difon una imatge epidèrmica del país feta a colps de marxés mores i gesmilers en flor, de barraques i d'horta, de dones bledanes, de llum i de sol. És la imatge que conreen «els gloriosos aimadors de les lletres valencianes» de la Renaixença de Teodor Llorente. És la imatge a la qual s'adherirà amb entusiasme la burgesia de la ciutat de València, i que estendrà més tard el franquisme i els seus representants. L'altra tendència, minoritària, connecta amb la tradició antropològica i es distingeix pel seu tarannà científic, i també per cultivar una mirada amatent i preocupada sobre el País Valencià.

Quatre estudiosos representen el folklorisme científic suara esmentat. El primer és Francisco Figueras, autor del volum dedicat a la província d'Alacant dins de la monumental *Geografía General del Reino de Valencia* (1918-1922) dirigida per Carreras Candi, que destaca del conjunt per la gran profusió de dades sobre la cultura. El segon és Rafael Altamira, il·lustre jurista estretament vinculat al regeneracionisme i a la Escuela Libre de Enseñanza, el qual, interessat pel dret comú, a l'igual que alguns dels seus col·legues catalans, escriu el *Derecho consuetudinario y economía popular en la provincia de Alicante* (1903). El tercer autor és Francesc Martínez i Martínez, sense dubte el folklorista més prolífic de tots, col·laborador habitual de l'Arxiu d'Etno-

grafia i Folklore de Catalunya, publica entre altres llibres un interessant *Folklore valencià* (1927), en el qual estableix un pont entre les tradicions folklòrica i antropològica. L'últim és Maximilià Thous Orts, que, orientat pels tècnics de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya, va organitzar en els anys trenta un museu etnogràfic al cap i casal que mai no va arribar a obrir les portes al públic: el Museu d'Etnografia i Folklore de València, suprimit poc després de l'entrada de les tropes franquistes a la ciutat.

A les Illes, la Renaixença gira al voltant de la figura de l'arxiduc Lluís Salvador, que a partir de 1869 en fa la seua base logística per a la investigació de la cultura popular. La seua tasca es concentra a les Illes en tres camps particulars: les rondalles i cançons, el costumisme etnogràfic i el testimoni gràfic de la cultura material. L'altra figura senyera del folklorisme balear fou mossèn Antoni Alcover Sureda, que compaginà el seu treball com a filòleg de la llengua catalana amb la recollida de literatura oral: rondalles, contarelles i tradicions populars. Els seus reculls, encara que marcats per l'empremta comparativa i científica, han estat molt criticats a causa d'alguns dels criteris seguits en la tasca de recopilació, com són ara la censura moral i els retocs en la redacció definitiva. La influència d'Alcover es fa de notar en l'obra del filòleg valencià Manuel Sanchis Guarner, la qual mostra també una vessant folklorista molt interessant.

Sanchis Guarner fou un lingüista culturalista i un qualificat representant d'aquella generació del 32 de la Universitat de València que no admetia desvincular la cultura culta de la cultura nacional i popular. Per això va integrar en la seua ciència tots els elements que conformen la cultura del poble que comparteix una mateixa

llengua. Entenia el folklore com a forma de coneixement sistemàtic dels costums, les pràctiques i els prejudicis que permet singularitzar un poble particular, i utilitzava el folklore geogràfic per a copsar-ne la diversitat interior. La seua mirada científica depassava la neutralitat asèptica; més aviat, és l'estima pel seu país, el País Valencià, la que el va espentar a desenvolupar un treball rigorós, metòdic i minucios sobre l'etnologia i el folklore valencians. Des d'aquesta perspectiva elabora diversos estudis, i a mi m'agradaria destacar-ne quatre per la seua especial vàlua etnogràfica: *Les barraques valencianes* (1957), els tres volums d'*Els pobles valencians parlen els uns dels altres*, *La processó valenciana del Corpus* (1978) i, és clar, la seua contribució al *Diccionari Català-Valencià-Balear*, molt ric en entrades sobre la cultura material.

La referència a Guarnier ens permet traspasar el llinar d'una nova etapa de l'evolució de l'antropologia als països de llengua catalana. Ens situem ara al principi dels anys setanta. En aquells moments, a Catalunya comença a formar-se al voltant de Claudio Esteva –acabat d'arribar de Mèxic– un petit nucli de deixebles, que amb el temps i amb l'ajuda de noves incorporacions acaba fent-se un espai propi a les universitats catalanes. A poc a poc, de manera creixent, van creant-se càtedres i departaments. Mentrestant, els antropòlegs prenen el relleu dels folkloristes i rescaten i estudien els seus treballs amb la consideració que formen part indescindible de la història de la disciplina. A hores d'ara, i des de fa ja prou temps, a les universitats catalanes es poden cursar tota mena d'estudis d'antropologia, de llicenciatura, màster i doctorat. Amb normalitat i solidesa, amb una producció investigadora que

compta amb la col·laboració i el suport –no exempta de polèmiques i tensions– de les institucions públiques catalanes, des de la Generalitat fins als ajuntaments i museus. *Amateurs* i especialistes, de l'acadèmia i de fora, es retroben de vegades en recerques concretes. Sovint, les institucions i els serveis creats per la Generalitat de Catalunya actuen com a incentiu o serveixen de punt de trobada. L'existència d'un ampli i diversificat servei de Patrimoni Etnològic evidencia l'interès del govern autonòmic pels temes d'etnologia: un Observatori per a la Recerca Etnològica a Catalunya, una borsa d'investigadors –que facilita el contacte i l'intercanvi entre les entitats del territori i els investigadors que es dediquen a la recerca etnològica–, un centre de documentació i un altre de publicacions; a més a més, el servei desenvolupa anualment programes de recerca sobre el patrimoni etnològic. Un somni inabastable per als antropòlegs valencians!

M'explicaré. Per una banda, quant a la introducció de l'antropologia a les universitats valencianes, més aviat caldria començar a l'inrevés, destacant que varen ser uns quants universitaris valencians els qui es varen introduir en –o contaminar de– l'antropologia. I ho varen fer pel seu compte, completant els seus estudis anteriors amb una formació antropològica, de manera autodidacta o per mitjà de l'ensenyament reglat a l'estranger. L'iniciador d'aquest procés és Joan Francesc Mira, que el 1974 publica la primera monografia antropològica sobre el País Valencià: *Vallalta i Miralcamp. Un estudi d'antropologia social*. Uns anys més tard i orientats pel seu mestratge, dos aprenents d'antropòleg llegiran les seues tesis, som Ricard Sanmartín i la que escriu aquestes ratlles. Encara que se-

parats en el temps, aquests treballs marquen l'inici real de la recerca antropològica al País Valencià. Tots tres, a l'igual que va passar en aquella mateixa època en altres punts de l'Estat espanyol, s'interessaren pel canviant món rural.

Mentrestant, les universitats valencianes continuen d'esquena a l'antropologia. A risc de simplificar les coses diré que, en la consolidació d'aquesta situació, tingueren un cert paper dos professors relacionats amb l'arqueologia i la història antiga: l'un a causa de la seua absència; l'altre, justament pel contrari. El primer és José Alcina Franch, de qui ja vaig destacar la qualitat de fundador de l'escola d'antropologia sevillana. Doncs bé, cal remarcar que José Alcina va nàixer a València i va estudiar en la universitat d'aquesta ciutat, de la qual fou professor un parell d'anys. En 1948 marxa definitivament per desenvolupar el seu mestratge i la seua carrera acadèmica arreu del món. Tanmateix, mai no va retornar a la seua antiga universitat. Una ocasió única perduda, almenys per nosaltres. Les circumstàncies de la vida i possiblement també les qüestions d'identitat així ho varen propiciar. De la influència del segon personatge parlaré ben poc. Sols mencionaré el seu estatus acadèmic i el seu nom, afegint que es pensava l'introduïdor –ni més ni menys que des de 1950– de l'antropologia cultural *en tierras valencianas*, un títol del qual sincerament no crec que siga mereixedor. Es tracta de Julián San Valero, catedràtic durant molts anys d'Història Antiga de la meua universitat. Per resumir aquest estat de coses diré que l'antropologia arriba tard i malament a les universitats valencianes. Tard, perquè haurem d'esperar a finals dels anys noranta perquè es pose en marxa la primera llicenciatura d'Antropologia al País Valencià. Mal,

perquè la institucionalització de la disciplina en l'àmbit acadèmic fou un procés que es va gestar aquí des de fora i des de dalt, des del govern de la Generalitat Valenciana i a partir d'interessos aliens a l'antropologia i a la ciència. En l'aire queda, però, una qüestió interessant: a què es deguda aquesta escassa inclinació de les universitats i dels universitaris valencians per la ciència de la cultura i la diversitat?

En contrast, l'antropologia arrela més prompte fora de l'espai acadèmic. El *motor* n'és de bell nou Joan Francesc Mira, que a principi dels vuitanta dirigeix dues institucions novelles: l'Institut de Sociologia i Antropologia Social de la IVEI (Institució Valenciana d'Estudis i Investigació), i el Museu d'Etnologia de la Diputació de València. Rescatar de l'oblit i la marginació la cultura popular valenciana per mostrar-la a la societat en forma d'obres escrites o col·leccions museístiques són els objectius que mouen Mira i els seus col·laboradors i col·laboradores. Tres trets caracteritzen aquesta antropologia extraacadèmica: el predomini de la investigació i la documentació per sobre de la formació; l'interès per l'estudi sistemàtic de la societat i la cultura valenciana; i l'abordatge de nous objectes d'estudi. A mitjan anys noranta, amb l'arribada del PP al govern autonòmic, el desenvolupament extrauniversitari de l'antropologia entra en una fase agònica. Les universitats agafen llavors el testimoni, tant en el camp de la recerca com en el de la formació.

He parlat poc de les Illes. La veritat és que en conec de manera molt superficial l'evolució. Però, pel que he pogut llegir, em fa la impressió que es donen bastants paral·lelismes entre els mons valencià i balear dels estudis folklòrics, molt vius en l'actualitat tots dos. En aquest camp, es

continua reomplint llacunes sobre un univers tradicional que es pensa des del passat i a partir de temes recurrents: les rondalles, els balls i les cançons, les tradicions, els usos i costums, i un etcètera no massa més llarg. Aquesta correspondència es trenca un poc a mesura que ens acostem a la recerca antropològica, més pobra a les Illes que al País Valencià tant pel que fa a la diversitat de camps d'estudi com a la quantitat d'investigadors i de treballs realitzats. □

PER A SABER-NE MÉS...  
OBRES D'HISTÒRIA  
DEL PENSAMENT CATALÀ

- JOAN RUIZ I CALONJA, *Panorama del pensament català contemporani*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1963.
- NORBERT BILBENY, *Filosofia contemporània a Catalunya*, Barcelona, Edhasa, 1985.
- XAVIER RUBERT DE VENTÓS (ed.), *Pensadors catalans*, Barcelona, Edicions 62, 1987.
- ALBERT BALCELLS (ed.), *El pensament polític català del segle XVIII a mitjan segle XX*, Barcelona, Edicions 62, 1988.
- FRANCESC ROCA, *El pensament econòmic català 1900-1970*, 2 vols., Barcelona, Universitat de Barcelona, vol. 1: 1994; vol. 2: 1996.
- POMPEU CASANOVAS (ed.), *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Sabadell, Fundació Caixa Sabadell, 2001.
- PERE LLUÍS FONT (ed.), *Les idees i els dies. Un segle de filosofia i ciències socials als Països Catalans*, Barcelona, IEC-Proa, 2002.
- JOSEP MONSERRAT MOLAS i POMPEU CASANOVAS (eds.), *Pensament i filosofia a Catalunya*, 2 vols [vol. I: 1990-1923; vol. II: 1924-1939], Barcelona, INEHCA–Societat Catalana de Filosofia, 2003.
- ANTONI SIMON I TARRÉS (dir.), *Diccionari d'historiografia catalana*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2003.
- ALBERT BALCELLS (ed.), *Història de la historiografia catalana*, Barcelona, IEC, 2004.
- JOAN VERNET i RAMON PARÉS (dirs.), *La Ciència en la història dels Països Catalans*, 3 vols., València, IEC-Universitat de València, vol. 1: 2004; vol. 2: 2007; vol. 3: en preparació [2008].

# Pensament econòmic: moltes eines, molta feina, poques lliçons

*Francesc Roca*

Des d'aquells primers «estats de la qüestió» –titulats, a l'anglesa, «Literatura econòmica 1962» i «Literatura econòmica 1963»– que escrigué Ernest Lluch i Martín vers 1963-64 en els dos *Llibre de l'any* publicats per l'Editorial Alcides, el pensament econòmic que s'expressa a través de l'*economic literature* ha crescut espectacularment. Vers el 1962-63, només hi havia la minsa producció d'unes desenes de llicenciats en Ciències Econòmiques sortits, quasi tots, de l'única Facultat d'Economia existent, la de la Universitat de Barcelona (per bé que els economistes més grans havien estudiat a Deusto i a Kiel, com ara Romà Perpiñà Grau; a Londres i a Munic, com ara Joan Sardà Dexeus; a Chicago, com Ramon Trias; a Estocolm, com Simó Cano Dénia; a París i Dublín com Joan N. Garcia-Nieto, o bé havien estudiat Dret a la Universitat de Barcelona i a Ginebra, com Joaquim Maluquer i Sostres).

## FACULTATS I ESCOLES

Al 2007, les facultats d'economia, públiques i privades, localitzades entre Perpinyà-Prada i Alacant-Elx, s'han multiplicat per vint, o més. Els ensenyaments es fan en aules amb guix i pissarra, però també amb *power point*, o a casa, o a qualsevol lloc, per correu electrònic.

D'altra banda, per bé que els ensenyaments en la llengua del país s'han generalitzat, els cursos en francès i en castellà continuen, i han aparegut els cursos, i els *packs*, parcialment en anglès, o només en anglès.

L'economia, ara, s'ensenyava en altres facultats: a Dret (com sempre, i d'on prové), a les escoles superiors d'enginyeria i arquitectura, a les facultats humanístiques, a les escoles universitàries, etc. I a les escoles de negocis d'alguns ordes religiosos. En el benentès que, mentre la Universitat de Chicago ha tingut una sucursal a la dreta de l'Eixample de Barcelona, l'escola de negocis IESE obria una altra escola a la ciutat de Xangai.

## DINS I FORA

Alhora, són cada cop més freqüents les estades (iniciades ja als anys 1960) de llarga durada, amb beca, o sense, a les universitats nord-americanes, i a les europees. En alguns

Francesc Roca Rossell (Barcelona, 1945) és professor de Política Econòmica a la Universitat de Barcelona. És autor, entre altres, d'*El pensament econòmic català (1900-1970)*, 2 vols.

casos, aquesta llarga estada ha esdevingut quasi permanent. Pensem, per exemple, en Lourdes Beneria, que té als Estats Units on viu i treballa, una producció de literatura econòmica prou important sobre la funció del treball femení a les àrees pobres del Sud.

En altres casos, una llarga absència com la de l'economista Eduard Punset (amb feina a les economies del Carib, per encàrrec del FMI) s'ha transformat en una ja llarga presència a totes les llars de l'Estat espanyol, per mitjà de la petita pantalla, en un programa d'una cadena de televisió pública. Un programa, però, segons em diuen, malauradament, amb ben poca economia.

## ENCÀRRECS

La demanda, procedent de tot arreu, de literatura econòmica s'ha disparat. I les idees econòmiques i les anàlisis econòmiques han trobat múltiples canals de difusió corporativa i/o mediàtica. Els bancs i les caixes, els ajuntaments, les diputacions, les generalitats, els consells econòmics i socials, els centres de recerca, les universitats, algunes grans empreses, algunes ONG, alguns bisbats, algunes fundacions, alguns gremis, algunes ràdios i televisions, algunes patronals, alguns sindicats, etc., promouen i, sovint, difonen pensament econòmic, perquè editen literatura econòmica (en suport paper, o no: en CD, o en edició només digital).

La demanda és tan gran que, sovint, el producte se'n ressent, ja que ha estat elaborat de forma relativament apressada, i hi ha moltes formes de maquillar-lo. A més a més, l'embolcall, la presentació del producte, poden ésser molt bons, per tal com els dissenyadors gràfics poden fer meravelles.

## RECULLS, ANTOLOGIES, FACSIMILS

Molts dels llibres importants dels clàssics del pensament econòmic han estat editats. Íntegrament, o antològicament. Molt sovint, gràcies a l'alta capacitat de trobar editors que tenia Ernest Lluch.

Així doncs, actualment tenim més a l'abast edicions, noves edicions, edicions digitals o edicions antològiques d'un seguit d'obres cabdals, com ara: *Llibre dels secrets d'agricultura*, de Miquel Agustí; *Fénix de Catalunya*, de Narcís Feliu de la Penya; *Causas de la grandeza y de la decadencia de la monarquía española*, de Joan Sempere i Guarinos; *Señales de la felicidad de España*, de Francesc Romà i Rosell; *Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia*, d'Antoni Josep Cavanilles; *Economía política*, d'Eudald Jaumeandreu; *Estadística de Barcelona*, de Laureà Figuerola; *La Ciudad de Palma: su industria, sus fortificaciones, sus condiciones sanitarias y su ensanche*, d'Eusebi Estada. I, també, dels llibres que ja se'n poden dir «clàssics del segle XX»: *Cataluña. Estudio acerca de las condiciones de su engrandecimiento y riqueza*, de Pere Estasen; *Industria de forasteros*, de Bartomeu Amengual; *De economía hispana*, de Romà Perpiñà Grau; *L'aptitud econòmica de Catalunya*, de Carles Pi Sunyer; *Diccionario económico de nuestro tiempo*, de Manuel Serra i Moret (en edició facsímil digital); *Facts about Catalonia: the Iberian nations*, de Josep Carner-Ribalta; *Spain and the world* i *Solution for the Iberian puzzle: notes for a further study*, de Josep A. Gibernau; *Les multinacionals a Catalunya*, de Francesc Cabana; *La via valenciana*, d'Ernest Lluch. A més, disposem de diverses edicions, i de

traduccions en diferents idiomes dels llibres, els tractats, i els manifestos d'Alfred Sauvy.

Tenim els «escrits saintsimonians» de Josep Andreu Fontcuberta (*Joseph Andrew Covert-Spring*), les cartes de Joan Navarro Reverter a Ciril Amorós, llibres-homenatge a German Bernacer, Cebrià Montoliu, Francesc Cambó, Carles Pi Sunyer, Ramon Trias Fargas, Ernest Lluch. El cas d'un dels llibres dedicats a Ernest Lluch és espaterant: la idea i la realització correspon a la Secretaria de Cultura d'un sindicat, la UGT del País Valencià.

També disposem de reculls antològics de textos, de procedència molt variada, d'economistes del segle XX tan destacats com ara Romà Perpiñà Grau, Pasqual Carrion, Francesc Cambó, Carles Pi Sunyer, o Joan Sardà Dexeus.

El cas de les acurades edicions de les obres completes de Joan Crexells i de Pere Coromines és excepcional, ja que, ambdós, a més d'ésser uns economistes de primera fila, foren uns intel·lectuals (assagistes, traductors, etc.) de gran volada.

També, alguns empresaris amb vocació política i amb idees econòmiques han estat estudiats, com ara Ignasi Villalonga o Pere Duran Farell, o han escrit ells mateixos apunts autobiogràfics (per exemple: Manuel Ortínez).

## ENTREVISTES I MEMÒRIES

Alguns periodistes econòmics, o economistes, com per exemple Vicent Ventura, Fabià Estapé o Ernest Lluch han originat llibres-entrevista. Alguns economistes han escrit les seves memòries, o fragments d'unes

memòries, que s'han publicat de seguida, o amb un cert retard: Carles Pi i Sunyer, Dídac A. Santillan, Alfred Sauvy, Armand Caraben, Pere Pi-Sunyer i Bayo, Joaquim Maluquer i Sostres, Francesc Cabana, Fabià Estapé, Antoni Serra Ramoneda. Altres economistes han estat biografiats: German Bernacer, Manuel Serra i Moret, Ernest Lluch... o Francis Y. Edgeworth.

## DINS UNA HISTÒRIA

A la impremta Printer de Sant Vicenç dels Horts (Baix Llobregat), la seu a Barcelona de l'editorial alemanya Galaxia Gutenberg, s'han editat, entre 1999 i 2005, els 9 volums d'una monumental història del pensament econòmic a l'Estat espanyol, per encàrrec de la Fundació de les Caixes d'Estalvi Confederades. El director de l'obra ha estat Enrique Fuentes Quintana, que no era ni un historiador del pensament econòmic ni un bon coneixedor de la realitat econòmica de les Espanyes, atesa la seva dedicació professional a la política madrilenya. Sortosament, entre els nou membres de l'equip directiu, hi havia Ernest Lluch, Salvador Almenar Palau, Vicent Llombart, i un antic alumne de la Facultat d'Economia de la UB: José M. Serrano. A ells devem, de segur, les petites esclertes que deixen passar l'aire dins la massa pètria de l'obra.

Si el finançament és de les caixes, no s'entén el pes desmesurat assignat als economistes que han girat a l'entorn de la Universitat Complutense, ja que a la regió autònoma de Madrid només una sola caixa hi té la seu. En altres punts, com ara Andalusia, el País Valencià o Catalunya, la situació és ben diferent.



## EINES SENSE IDEES

Tenim a l'abast, doncs, no únicament una munió de llibres d'economia traduïts, i una llista constantment renovada de cursos i conferències d'economia de tota mena, sinó també bona part del llegat històric dels que ens han precedit, de la Il·lustració ençà. Tenim les eines.

Però, en canvi, no tenim explicacions econòmiques convincents que ens permetin comprendre el present. El present, als territoris de l'EURAM i a l'Europa occidental és, per descomptat, summament complex (i, en bona part, imprevisit: ningú no s'esperava la nova i massiva –i creixent– onada immigratòria de 1986 ençà).

Tenim eines, moltes eines analítiques, però no ens són útils per a entendre l'economia dels temps presents. Una empresa que seria més fàcil, si disposéssim de:

- Una teoria de les noves necessitats, adequada als temps de la tercera Revolució industrial.

- Una teoria de l'empresa, que, al costat de l'empresa clàssica, inclogués l'empresa multinacional en xarxa, l'empresa col·lectiva (caixa, mútua, cooperativa) i el nou model d'empresa familiar informatitzada.

- Una teoria de la localització econòmica, mes enllà dels (d'altra banda molt interessants) districtes industrials mars-hallians. Molt abans de l'actual segona globalització, les xarxes transatlàntiques ja són molt potents.

- Una nova teoria del comerç internacional i de les capacitats per a dinamitzar les exportacions.

- Una nova versió de les relacions entre ètica i economia, cent anys després de Max Weber.

Amb els esquemes teòrics de què disposem, tant els heretats de la teoria walrasiana de l'equilibri general, com els sraffians-keynesians que surten dels anys de la *High theory*, sembla molt difícil entendre les noves realitats econòmiques.

## SALARIS I RENDES

Per exemple, el salari (i això començà a dir-ho Paolo Sylos-Labini) ha anat incorporant part de l'excedent (que, des de Ricardo fins a Keynes, és apropiat per a l'empresari-capitalista). Aleshores, sorgeix un gran problema nou: els assalariats es plantegen, per primer cop a la història, què fer amb els diners que perceben que són més que els que permeten la simple reproducció.

Naturalment, d'opcions, n'hi ha moltes, fins i tot sense sortir del joc consum-estalvi-inversió.

Un segon exemple: en la teoria econòmica convencional, la família (o l'individu, que seria família unipersonal) és una unitat de consum. Els augments salarials, la microdemocràcia domèstica i les noves tecnologies han transformat la família també en una unitat de producció. Això no obstant, no sabem gran cosa de les noves funcions de producció familiars.

Un tercer exemple: les rendes de la terra (del territori, del sòl, del subsòl, de la costa) no han esdevingut marginals en un món que semblava que seria dirigit per la lògica del benefici industrial. Al contrari: el sòl urbà i suburbà, el petroli, el gas i l'aigua del subsòl, els espais de les xarxes físiques, el control dels passadissos aeris, etc., són cada cop més rendibles, i la producció industrial pot, perfectament, abaixar preus. Les rendes

ricardianes (fins i tot les genuïnes, les rendes agràries) no han desaparegut, sinó que són el fonament d'alguns dels sectors empresarials més rendibles: energia, comunicacions, transport, construcció, turisme.

El sobtat interès mundial per l'obra teoricopràctica d'Ildefons Cerdà, exposada i traduïda, i editada en molts països, pot tenir aquest rerefons: el model de Cerdà és un model urbà que facilita l'accessibilitat i la mobilitat, sense que les rendes del sòl es disparin. I pot mantenir, per tant, els beneficis industrials.

## PENSAMENT ECONÒMIC I PENSAMENT POLÍTIC

Totes les activitats socials pràctiques tenen una vessant econòmica. L'economia va treure el cap a les escoles d'Arquitectura, car és difícil fer urbanisme al marge dels processos de producció i distribució; es va començar a ensenyar a les facultats de Geografia i Història, a les escoles d'enginyers, ja que els enginyers actuen, sovint, com a directors d'empresa, etc. Hi ha economistes treballant als hospitals, a les universitats, als bisbats. L'economia regional i urbana s'ha avançat, com a disciplina acadèmica, a l'economia de la salut, o a l'economia de la cultura, etc.

Ara, no hi ha cap activitat humana que sigui només econòmica. Fins i tot el treball a la borsa té aspectes extradisciplinars, extracientífics, i per això, es diu: «jugar a la borsa». L'economia *pura* és una ficció. El pensament econòmic no és, únicament, econòmic. Aleshores, l'economia s'acosta a altres disciplines academicocientífiques: tota sola no té claus explicatives potents. El problema apareix, però, quan es descobreix

que la disciplina més propera a l'economia és una disciplina que encara té més problemes: la ciència política. L'economia, que va néixer com a *Économie Politique*, o *Political Economy*, o *Economia Politica*, només pot explicar-se si s'expliquen, alhora, els processos polítics: els processos de la formació i la distribució del poder, en societats cada cop més complexes.

Bé, doncs, el pensament polític actual, en concret a l'àrea de l'Euram, que és la que estem analitzant específicament, oscil·la entre la glossa de les cosmovisions (liberalisme, socialisme, ecologisme, xoc de civilitzacions, etc.) i la ràpida elaboració de programes electorals destinats a convocatòries tan diverses com les eleccions municipals, les sindicals o les europees. Lluny, doncs, tant les glosses com els programes, de les sol·licitacions d'un coneixement seriós dels grans mecanismes de funcionament de l'economia actual.

El pensament econòmic ha de ser pensament polític, però el pensament polític més elaborat, més formal, escapa a les demandes de l'economia, o hi passa molt per sobre (com ara quan es planteja la lluita entre el Bé i el Mal), o mira de convèncer un determinat electorat per a unes eleccions concretes.

El pensament polític actual, *ara i ací*, d'altra banda, fuig dels (necessaris) contactes amb el pensament econòmic, i es centra en qüestions identitàries, o proposa nous codis de conducta.

Les identitats sexuals, religioses, ètniques, lingüístiques, nacionals, locals, estatals, civilitzadores, per franja d'edat, per opció familiar, per opció alimentària, omplen les agendes polítiques i, doncs, les demandes de reflexió política. El culte al cos i la forma de vestir (i de calçar-se), o

de no-vestir (i descalçar-se), per exemple, ocupa un cert espai en el dia a dia de la política.


La conducta amb relació als usos de l'espai i del temps dels diferents col·lectius socials, amb relació al medi ambient i al patrimoni històric, són objecte polític. Els costums amb relació a la despesa d'energia i el consum de recursos, començant per la terra, el sòl, el sol i l'aire que es respira, i que transmet sons, són temes polítics. La biologia i la història marquen prioritats polítiques. Els economistes, que han estat, segons Alain Minc, «les prophètes du bonheur», la gent que deia què calia fer per a sortir dels atzucacs de la història, ja no són la punta de llança del progrés, entre altres coses perquè la societat de l'abundància ha convertit en obsoleta la idea d'avenç social col·lectiu. Ara com ara ... □

## SUBSCRIU-T'HI !



Fes ara la teva comanda per:

Telèfon   
93 245 79 21

Fax   
93 265 44 16

Internet @  
[www.lavenc.cat](http://www.lavenc.cat)

# L'AVENÇ

LA REVISTA QUE CAL LLEGIR

L'ESPILL

# La ciència política després de vint anys de normalització

*Joan Subirats*

En aquestes pàgines, mirarem d'explicar les grans línies d'evolució de la ciència política a Catalunya i al País Valencià, que són les dues àrees del domini lingüístic del català on en trobem estudis. I acabarem veient la situació en què es troba actualment i els seus principals reptes i perspectives de futur. Ho farem barrejant elements objectius, amb les inevitables dosis de subjectivitat que tot exercici com aquest planteja a qui vol analitzar un procés quan n'ha estat directament partícip.

Si deixem al marge el que podríem considerar la «prehistòria» de la ciència política, caldria situar-nos en ara fa poc més de vint-i-cinc anys. A la primavera dels anys vuitanta, les autoritats ministerials de l'època, crearen les anomenades «àrees de coneixement». Una de les que es va crear de nova planta va ser Ciència Política, que no existia com a tal, tot i que sí que hi havia una Facultat de Ciencias Políticas y Sociología a la Universitat Complutense de Madrid

establerta durant el franquisme. Aquest fet va motivar que molts dels acadèmics que fins aleshores s'havien «refugiat» en els rètols i càtedres de Dret Polític o de Teoria de l'Estat (que eren matèries obligatòries en els primers cursos de Dret o Ciències Econòmiques), haguessin de triar entre adscriure's a les noves àrees de coneixement de Dret Constitucional o Ciència Política i de l'Administració. L'opció majoritària i la que va aplegar els professors més arrelats i coneguts que exercien com a tals (Jordi Solé Tura, Isidre Molas, José Antonio González Casanova...), va ser inscriure's en Dret Constitucional. Així, a la primavera dels anys vuitanta la ciència política iniciava la seva existència formal a Catalunya sense una facultat o àmbit d'estudis propi i sense catedràtics propis. A la resta d'Espanya la creació de l'àrea de coneixement de Ciència Política i de l'Administració va implicar, també, que s'hi incorporessin a la nova adscripció professors procedents de Ciència de l'Administració i d'Història de les Idees Polítiques.

L'any 1985 es va donar llum verd a la creació de la que seria la primera Facultat de Ciències Polítiques en època democràtica. Va ser la Universitat Autònoma de Barcelona la que va iniciar els estudis de Ciència Política com a estudis de segon cicle, sota la direcció de Josep Maria Vallès, que fou el

Joan Subirats és doctor en Ciències Econòmiques per la Universitat de Barcelona i catedràtic de Ciència Política a la Universitat Autònoma de Barcelona. En aquesta mateixa universitat dirigeix actualment l'Institut Universitari de Govern i Polítiques Públiques. És autor, entre altres, de *Redes, territorio y gobierno* (2002), *Elementos de nueva política* (2003), *Més enllà de l'escola* (2003) i *Pobresa i exclusió social* (2004).

primer degà de la nova facultat. Aquest va ser el punt de partida de l'aparició formal i institucional de la ciència política a Catalunya com a disciplina autònoma. Aquella facultat va anar expandint-se, i dels seus llicenciats es van anar nodrint altres iniciatives acadèmiques sorgides posteriorment en diverses universitats catalanes.

En els darrers vint anys la ciència política s'ha anat consolidant al país com una disciplina relativament potent en l'àrea de ciències socials, i ha ampliat la seva presència en diverses universitats, ha diversificat els seus estudis, ha generat algunes àrees de recerca remarcables i ha mantingut una presència significativa en l'escenari acadèmic i investigador europeu i mundial. Tot i així, podríem dir que, com passa amb la resta de ciències socials, no som encara en un nivell de desenvolupament de la disciplina que ens permeti considerar-la plenament consolidada i arrelada en el panorama científic. Les pàgines següents aniran destinades a posar en relleu els principals nuclis de formació, estudi i recerca que hi ha al territori considerat, i les qüestions de futur que tenim plantejades els que ens dediquem a treballar en aquesta àrea científica.

#### CENTRES DE FORMACIÓ I DEPARTAMENTS UNIVERSITARIS. ELS ESTUDIS EN CIÈNCIA POLÍTICA

En aquests moments a Catalunya es concentra un nombre de professors en ciència política molt significatiu si tenim en compte el conjunt total existent a Espanya. De fet, és el segon nucli més potent, després del gran gruix de professors de ciència política presents a la Comunitat de Madrid. Trobem estudis de grau i postgrau específics

de ciència política a la Universitat de Barcelona, a la Universitat Autònoma de Barcelona, a la Universitat Pompeu Fabra, i en la modalitat «virtual» a la Universitat Oberta de Catalunya. I a més, hi ha un nucli de professors específicament de ciència política a la Universitat Rovira i Virgili. A poc a poc, a les universitats de Barcelona, s'ha anat passant d'inicis en què només s'hi oferien estudis de pregrau de segon cycle, a estudis complets de grau, i a una significativa oferta de postgraus, màsters i programes de doctorat. En aquests moments s'ofereix la llicenciatura de Ciència Política completa a la UB, la UAB i la UPF, i només com a segon cycle a la UOC. I a més a més, s'ofereix la diplomatura de Gestió i Administració Pública a la UB i també a la universitat privada, Universitat Internacional de Catalunya. A l'escola de negocis ESADE hi ha des de fa temps un nucli molt actiu de professors que investiguen i treballen en el camp de la gestió i administració pública, des d'una perspectiva managerial, aplegat en el que s'anomena Institut de Direcció i Gestió Pública, des d'on impulsen activitats formatives de postgrau en el marc de la Universitat Ramon Llull. A la Universitat de Lleida o a la Universitat de Girona, no hi trobem presència específica de titulacions o professors de ciència política, tot i que a Girona, s'hi han ofert cursos de forma esporàdica, emparats per l'àrea de Dret Constitucional. Tampoc a la Universitat de Vic trobem presència de ciència política.

Només hi ha una facultat específicament de Ciències Polítiques i Sociologia a la UAB, mentre que a la resta els estudis s'ofereixen en centres amb perfils més amplis de socials (UPF) o dins de les facultats o estudis de dret i economia (UB, UOC).

Per una altra banda, no es disposa encara avui d'un departament universitari que estigui format exclusivament per professors i investigadors en ciència política. En la majoria de casos (UB, UAB, URV, UOC), els especialistes en ciència política comparteixen departament amb altres professors de diverses àrees jurídiques del camp del dret públic, i mantenen especialment els lligams amb l'àrea de Dret Constitucional que, com recordarem, formava part del mateix tronc comú del Dret Polític. En el cas de la UPF els professors de ciència política estan adscrits al Departament de Ciències Socials. Aquesta manca de perfil propi obeeix a diverses raons. Algunes, de caràcter simplement d'organització universitària (algunes universitats prefereixen departaments grans, per afavorir economies d'escala des del punt de vista administratiu); altres, derivades de la manca de tradició de la ciència política que fa que la força numèrica sigui encara relativament minsa; i altres, simplement derivades del fet que el mateix funcionament dels departaments amplis i multiàrees no genera massa problemes a l'hora que cada àrea actuï *de facto* com a unitat autònoma, i per tant no hi ha molts incentius per a esdevenir «departament propi».

Temàticament no es donen grans diferències quant al format dels estudis en ciència política i de l'administració que s'ofereixen a les universitats catalanes. El format inicial de la UAB (que sí que va resultar en el seu moment innovador amb relació al que fins aleshores s'oferia únicament a la Universitat Complutense), va influenciar significativament la resta de titulacions que s'han anat oferint a Catalunya. En general, després d'un parell d'anys inicials de caràcter introductor i amb forta presència d'altres disciplines com ara sociologia, dret,

història i economia, es passa a un segon cycle més especialitzat on l'estudiant pot definir alguns itineraris més personalitzats en temàtiques com la ciència política en el seu sentit més tradicional (teoria política, partits, comportament polític, eleccions), l'administració i gestió de polítiques públiques, o el camp de la política comparada, les institucions europees i les relacions internacionals.

Al País Valencià (oficialment, Comunitat Valenciana) la situació de la ciència política és més feble que a Catalunya, tant pel reduït nombre de professors que s'hi apleguen, com per la novetat de la seva presència com a titulació autònoma. Així, han sorgit, fa relativament poc, dues llicenciatures de Ciència Política. Una a la Universitat de València i l'altra a la Universitat Miguel Hernández d'Elx. En el cas de la Universitat de València, els professors que assumeixen el protagonisme més important en la titulació (Vicent Franch i Pablo Oñate) han aplegat un conjunt de professors, molts d'ells associats i vinculats a l'administració autonòmica, que asseguren la connexió entre els estudis de ciència política i de l'administració i la pràctica professional. També s'hi ofereix la titulació conjunta de Ciència Política-Sociologia, que és l'única experiència d'aquest tipus en l'àmbit territorial que estem analitzant. Els professors de Ciència Política són al Departament de Dret Constitucional i Ciència Política, i el pes jurídic en la titulació i en els estudis de doctorat i postgrau que s'hi ofereixen és significatiu. A Elx trobem també una llicenciatura de Ciència Política en el marc de la Universitat Miguel Hernández. El nucli de professors que ofereixen la part més específicament politològica és molt reduït, i es basa en un professor doctor contrac-

tat, un col·laborador, un ajudant i alguns professors associats. Tots ells dins d'un departament molt heterogeni que porta el títol de Departament d'Art, Humanitats i Ciències Socials i Jurídiques.

En l'actualitat, s'està en plena fase de transició a l'Espai Europeu d'Ensenyament Superior, més conegut com a «procés Bolonya», amb referència a la ciutat on es va signar el document dels dirigents polítics i universitaris que donà origen al procés que vol facilitar la mobilitat d'estudiants i professors i l'homologació d'estudis a la Unió Europea. Això vol dir que totes les universitats han començat a alterar els seus plans d'estudi, incorporant-hi màsters que substitueixin els cursos de doctorat tradicionals, i establint noves modalitats de programes de doctorat. Hi ha certs incentius per postgraus interuniversitaris i s'avança en processos d'acreditació d'aquests programes de postgrau com a mecanisme de qualitat i d'homologació. En l'àmbit de ciència política, la UB, la UAB i la UPF ofereixen màsters i programes de doctorat directament vinculats a les àrees de ciència política. Alguns són màsters oficials, i alguns tenen també l'acreditació de programes de qualitat atorgats pel Ministeri d'Educació. La UOC està en procés de creació d'un màster també dins l'àrea de ciència política. Hi ha un màster interuniversitari, de llarga tradició, en gestió pública, que ara protagonitzen la UAB, la UPF i la UB, i que vincula professors de ciència política de les tres universitats. Les característiques dels programes de postgrau i doctorat reflecteixen en bona part els punts forts i febles de cada nucli de professors presents a les respectives universitats. Uns són més «forts» en teoria política, altres en anàlisi de polítiques públiques o en partits polítics, i altres responen a perfils

més variats i tradicionals de ciència política. I aquestes diferències es fan sentir, per a bé i per a mal, en cada universitat i en cada iniciativa formativa.

## LA RECERCA EN CIÈNCIA POLÍTICA

La recerca en ciència política a Catalunya té una trajectòria més llarga que no pas la seva existència formalitzada en termes d'àrea de coneixement, facultats o llicenciatures. De fet, molts dels professors més «veterans» que van escollir la Ciència Política com a àrea d'adscripció a inicis dels vuitanta, ja feien recerca en àmbits propis de la disciplina encara que ho fessin en departaments de Dret Polític o de Teoria de l'Estat. Així, els estudis de teoria política, història de les idees i política comparada eren ja presents als anys finals de la dictadura, i al llarg de la transició política van anar apareixent nombroses publicacions sobre partits polítics, sistemes electorals, institucions polítiques, etc., responent a la tasca de politòlegs i constitucionalistes. En aquest sentit, cal destacar la tasca de suport que va realitzar la Fundació Jaume Bofill en aquests primers anys, i que, com veurem més endavant, continua fent, en prestar suport a la recerca en ciències socials en relació a la realitat del país.

A partir de mitjan anys vuitanta, la progressiva institucionalització de la disciplina n'ha facilitat la normalització també en matèria de recerca. Des del començament, la presència de la ciència política catalana es va notar en l'escenari internacional, sobretot a l'European Consortium of Political Research (ECPR), que va celebrar unes Joint Sessions a Barcelona l'any 1985, i també a la



International Political Science Association (IPSA). A poc a poc, els acadèmics catalans han anat fent-se presents i publicant en les revistes internacionals més acreditades, i han format part destacada dels consells editors de revistes com ara la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, o la *Revista Española de Ciencia Política*. Aquesta darrera revista (nascuda l'any 2000) és la publicació oficial de l'Asociación Española de Ciencia Política (creada l'any 1993), que fa poc temps va celebrar un dels seus congressos a Barcelona.

Les línies de recerca més significatives es concentren en els eixos clàssics de la ciència política (comportament polític, institucions, partits,...), en el camp de l'anàlisi i gestió de les polítiques i de les administracions públiques, i en el camp de la política comparada, les relacions internacionals i les institucions europees.<sup>1</sup> És notable la tradició catalana en els estudis de les dinàmiques electorals. Ja en la transició política és va crear l'Equip de Sociologia Electoral, que sota la direcció del professor Vallès i el patrocini de la Fundació Bofill, va iniciar de manera sòlida els primers estudis electorals de la democràcia recuperada. Des d'aleshores la tradició d'estudis electorals a Catalunya ha estat significativa i continua constituint un punt de referència en el conjunt de l'Estat i a escala europea. També ha estat molt significativa la seqüència seguida en els estudis sobre partits polítics. En el nucli fundacional de dret polític de la UAB, el professor Isidre Molas va propiciar un seguit de tesis doctorals sobre partits polítics de la Catalunya contemporània, i aquesta tradició ha seguit a hores d'ara amb els estudis sobre partits que continuen fent-se des de les universitats catalanes i des de l'Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS)

que el professor Molas va propiciar amb el suport de la Diputació de Barcelona. A la Universitat de Barcelona, la tradició de recerca iniciada per Jordi Solé Tura i José Antonio González Casanova, ha seguit en diversos estudis i recerques sobre dinàmiques institucionals, estudis parlamentaris, anàlisis de partits, política comparada i darrerament en temes de govern local i impacte de les tecnologies d'informació i comunicació a la política. A la Universitat Pompeu Fabra, el grup impulsor de la ciència política venia de l'antiga càtedra de Teoria de l'Estat de la UB, i va continuar treballant en temes d'estudis electorals, dinàmiques institucionals i teoria de la democràcia, i hi destaquen també darrerament els estudis sobre federalisme i immigració. En aquest àmbit ampli de treball, que podríem considerar com el més propi, arrelat i específic de la ciència política, en els darrers temps s'observa una major presència dels estudis de tall més empíric i amb més presència de formalització quantitativa, seguint la tendència més hegemònica a escala internacional.

Un dels camps en els quals es pot considerar que més ha incidit la ciència política a Catalunya els darrers anys ha estat el de les polítiques públiques, la gestió i administració dels poders públics. La principal novetat ha estat l'entrada d'una nova mirada als temes administratius des de bases que no eren les pròpies del llenguatge jurídic i del camp d'especialització del dret administratiu. L'arribada tardana d'aquesta perspectiva d'anàlisi a Europa, a mitjan anys vuitanta, va coincidir plenament amb la nova agenda d'actuació de les institucions polítiques a Espanya i Catalunya. El significatiu creixement de la despesa pública al país, obligava a posar l'accent no sols en el compliment de la legalitat administrativa,

sinó també en els aspectes d'eficàcia i eficiència, i aquí les mancances conceptuals i d'anàlisi dels aparells d'implementació eren força significatives. L'entrada d'Espanya a la Unió Europea va accentuar encara aquesta necessitat de posar-se al dia. Sorgiren així programes de formació i recerques específiques sobre temes de gestió, anàlisi i avaluació de polítiques, camps en els quals els politòlegs han estat especialment actius aquests darrers vint anys. Destaca el nucli creat a la UAB que va ser referent a tot Espanya, i que ha tingut després expressions també significatives a la UPF i, en menor mesura, a la UB. En aquests moments podríem dir que no hi ha camp d'intervenció de les institucions públiques que no tingui una expressió en polítiques concretes i que no tingui algun investigador procedent del camp de la ciència política que no hi sigui present amb les seves aportacions.

Si bé la tradició dels estudis en política i relacions internacionals ja tenia un cert pes quan es va instaurar la democràcia al país, el cert és que l'eclosió més forta s'ha esdevingut a partir de la incorporació d'Espanya a les institucions europees. I també en aquest cas es destaca la creixent presència dels equips amb components procedents de la ciència política catalana en recerques i projectes europeus, àmbit que compta amb un institut d'estudis europeus de caràcter interdisciplinari i situat a la UAB. Menys potent, encara que certament significativa, és la presència d'investigadors catalans de ciència política en les dinàmiques d'estudi i investigació amb relació a Llatinoamèrica. Aquest espai de recerca s'ha vist notablement afavorit a partir del creixent paper aglutinador que ha tingut el CIDOB com a institució interuniversitària i de recerca en temes de

relacions internacionals i que darrerament ha impulsat un màster específic en estudis internacionals. A diverses universitats i en especial a la UOC, s'ha anat treballant darrerament en temes d'Internet i política, i aquest serà segurament un camp amb notable projecció en el futur.

La recerca en ciència política es fa, doncs, de manera important als departaments respectius de les universitats. I es fa de manera diguem-ne tradicional (un investigador individualment o amb un petit equip de suport), o, cada cop més, es treballa en grups de recerca que tendeixen a aglutinar-se a l'entorn d'alguns professors i amb una certa especialització temàtica. Aquesta tendència, que de fet en l'àmbit de les ciències experimentals té una llarga trajectòria fruit de la mateixa base material de la recerca en laboratoris, és relativament recent i encara poc afermada. No han estat menyspreables els incentius procedents de les institucions públiques responsables de la política científica (tant de l'Estat com de la Generalitat), que han tendit a «premiar» els grups de recerca plurals i amb tendència a consolidar-se. En aquests moments, podríem dir que els investigadors en ciència política de les universitats catalanes acostumen a estar integrats en grups de recerca, alguns dels quals reconeguts i emparats per ajudes de diferents tipus procedents de les administracions, i altres en procés de consolidació. En aquest escenari destaca l'existència de l'ICPS, ja esmentat, que impulsa línies de recerca pròpies i en col·laboració amb professors de la UAB i la UB essencialment, mantenint també una línia pròpia de postgraus. També la Fundació Bofill impulsa la recerca i ajuda la realització de tesis en ciències socials, sempre que la temàtica sigui d'abast territorial de parla catalana.

Finalment, cal destacar com a novetat la recent creació per part de la Generalitat (desembre 2006) de l'Institut de Govern i Polítiques Públiques de la UAB com a institut universitari propi d'aquesta universitat, amb una notable presència en recerca bàsica i aplicada en temes de polítiques públiques i innovació democràtica, des d'una perspectiva interdisciplinària, però amb forta presència dels especialistes en ciència política.<sup>2</sup> Tant a la Generalitat de Catalunya com a la Generalitat Valenciana, s'han anat consolidant gabinets d'estudis electorals i d'opinió, que han anat acumulant material molt significatiu per a la ciència política, i en els dos casos aquests centres o unitats els dirigeixen professors de ciència política (Gabriel Colomé a Barcelona, Josep Maria Felip a València).

## ELS INTERROGANTS DE FUTUR

Si mirem al passat, la ciència política ha fet en aquests vint anys un salt endavant realment significatiu. En aquest període ha passat de no existir com a espai de coneixement autònom i reconegut com a tal, a estructurar una disciplina científica, que compta ja amb diverses titulacions de grau, postgrau i doctorat a les universitats catalanes més importants, un bon grapat de llicenciats i doctors, i un grup de professors i investigadors apreciable, que manté un nivell notable de recerca i de presència internacional, sobretot a escala europea. Tot i així, la ciència política a Catalunya té problemes específics com a àrea de coneixement, i en té d'altres que són més comuns a les ciències socials en el seu conjunt.

L'any 1989, el professor Josep Maria Vallès va publicar el que seria el primer nú-

mero de la sèrie *Working Papers* que va crear l'ICPS aquell any i que ha s'ha anat mantenint fins ara amb la presència de molts dels especialistes més coneguts de ciència política del país i de fora. Aquell primer número es dedicava a la situació de la ciència política a Espanya.<sup>3</sup> Les reflexions finals apuntaven dues mancances principals de la ciència política a Espanya en aquell moment. La primera es referia a la falta d'un discurs intel·lectual que es pogués considerar específic de la política com a disciplina o saber científic. És a dir, una activitat intel·lectual o científica que no hagués de tenir una aplicació immediata de caràcter pràctic o aplicat, de la mateixa manera que la història o el dret ho varen aconseguir en el seu moment. En aquest sentit, Vallès esmentava la importància de tenir al país una figura de relleu i influència intel·lectual suficient per a consolidar aquesta posició. El segon element que apareixia tenia un component més aplicat, en el sentit que la significació de la ciència política es vinculava a la seva «utilitat», com a discurs científic, per la implementació de projectes concrets. Si ens mirem ara, a quasi vint anys de distància, aquestes observacions de Vallès, podríem dir que cada cop es reconeix més l'existència autònoma de la ciència política com a expressió d'un camp i d'un discurs intel·lectual específic, tot i que potser no podem encara parlar de personalitats de l'estil de Bobbio o Sartori a Itàlia, de Von Beyme a Alemanya, o de Duverger a França, per esmentar alguns «clàssics», en els seus respectius països, i que han ajudat a fer visible aquest camp del coneixement. Però, en canvi, entenc que s'ha anat donant un progressiu arrelament de la ciència política com a exercici analític útil per als operadors polítics més directes en l'escenari

considerat. La seva presència als mitjans de comunicació és notable, i també ho és l'ús de les tècniques analítiques que es deriven dels diferents camps d'especialització en què treballen els politòlegs.

Si fem cas dels treballs duts a terme per les diferents facultats i estudis que «fabriquen» politòlegs, sobre la seva recepció en el mercat de treball, o l'opinió expressada pel mateix Col·legi professional que els aplega a Catalunya, s'apunta a una bona inserció, sense espais laborals massa definits, i sembla destacar-se també la seva polivalència i flexibilitat, i es detecten també certes mancances en teoria política i en tècniques analítiques més aplicades.<sup>4</sup> Però els anys transcorreguts han anat ajudant a identificar els especialistes i llicenciats en ciències polítiques, més enllà del tòpic que els situava en escenaris estrictament de partit o d'institucions representatives.

D'altra banda, la ciència política té també mancances o problemes que comparteix amb altres ciències socials. Com ja hem esmentat, la recerca s'havia acostumat a entendre com una aventura bàsicament individual, de caire lateral a la feina universitària entesa essencialment com «fer classes». No hi havia la tradició de treball en equip i de canalitzar la recerca via els convenis i els àmbits universitaris, i era més important «fer un llibre» que escriure un article en una revista de referència internacional. En l'àmbit de les ciències «dures», la tradició ha estat la contrària. Hom s'ha acostumat a treballar en equip, hom necessita el suport i la infraestructura universitària per a poder fer recerca, i hom ha tendit a anar generant revistes i espais de referència que acreditessin el treball realitzat. La progressiva internacionalització de la recerca i el coneixement, i l'augment molt significatiu

dels fons destinats a la recerca competitiva (Unió Europea, CICYT, Generalitat...) ha situat molt millor certs camps científics que altres, simplement pel fet que els estàndards que es feien servir eren ja més propers en uns casos que en uns altres. Tot i així, la ciència política com a disciplina *latecomer*, es troba en millor situació que àmbits com el dret o les humanitats en general, que tenen encara més dificultats d'adaptació al nou escenari que Bolonya no fa sinó reforçar i institucionalitzar.

Finalment, hi ha temes més de fons que potser escapen a aquesta panoràmica fins ara força genèrica i descriptiva i que ha volgut accentuar els aspectes d'institucionalització més que no els aspectes crítics. Però és evident que el futur de tota disciplina científica depèn també del futur del seu objecte d'estudi. Un dels més coneguts politòlegs a escala mundial, Theodore J. Lowi, escrivia a l'inici d'aquest segle a la revista de l'IPSA, un article en què tractava de situar els reptes de la ciència política en aquest nou segle XXI.<sup>5</sup> Lowi assenyala el perill que els politòlegs quedin exclosos del debat contemporani, perquè els grans marcs on es prenen decisions i les grans qüestions o dilemes sobre els quals giren aquestes decisions, són lluny dels escenaris que coneix la ciència política (els escenaris del poder, les institucions, la confrontació d'idees polítiques...). I més aviat es situen en els àmbits propis de l'economia internacional i financera, seguint els dictats d'una «teoria econòmica de la democràcia» en la qual només funciona la lògica del lliure mercat. Lowi proposa una recuperació del paper de la ciència política en aquest nou escenari global, marcant tres eixos o problemes que no són fàcilment resolubles des

de les bases estrictament competitives del mercat: ciutadania, benestar i externalitats ambientals. Què vol dir ser ciutadà, tant des del punt de vista empresarial (ja que una empresa és una persona jurídica) com personal? Com evitar que el creixement econòmic no augmenti les desigualtats? Com aconseguir que la lògica empresarial internalitzi els costos ambientals actuals i futurs del seu funcionament?

Les tres simples (diguem-ho així...) qüestions que planteja Lowi, exigeixen, entenc, un replantejament profund dels termes en què està avui enfocat el discurs de la ciència política, en clau d'estudi d'unes institucions de poder que tenen moltes dificultats per a seguir mantenint les seves funcions. Una nova economia i una nova societat requereixen una nova política que de moment no tenim. Si això és així, tot plegat ens obliga a pensar en una nova ciència política. No veig els meus col·legues de la professió, en general, massa disposats a situar-se en aquesta mena de debats. Uns potser per una certa sensació de cansament després d'anys de migradeses i mancances. Altres, els més joves, massa preocupats per reforçar la seva precarietat laboral. Però al mateix temps, aquí i allà es veuen signes que les coses continuen movent-se i que hi ha gent que busca camins nous, nous reptes i interrogants. Segurament ni la ciència política sola, ni tampoc l'estricta ofici universitari exercit en el limitat i sovint mesquí espai d'un departament, ens farà trobar respostes. Cada cop més la recerca i les respostes es fan i avancen en espais i marcs on es barregen sabers, àrees de coneixement, especialistes i no especialistes, universitaris i *practitioners*. Caldrà potser continuar observant què passa en la ciència política a les universitats de parla catalana,

però haurem de fer-ho sense esperar que des d'aquest espai sorgeixin unes respostes que, com sempre, caldrà trobar-les de manera més col·lectiva, més interdisciplinària, menys acadèmica. □

1. Vegeu el resum que se'n fa per al període 1996-2002 en el report de la recerca patrocinat per l'Institut d'Estudis Catalans: T. Montagut i alt., *Reports de la recerca a Catalunya 1996-2002, Ciències Socials*, Barcelona, IEC, 2003, pp. 1335-1348.
2. Trobem també a Catalunya altres centres i instituts que fan recerca i donen suport a estudis en ciència política, com ara la Fundació Pi i Sunyer (estudis de govern local i territorial), l'Institut d'Estudis Autònoms de la Generalitat de Catalunya, o el Centre d'innovació local de la Diputació de Barcelona.
3. Josep Maria Vallès, *Political Science in Contemporary Spain. An overview*, ICPS, Working Papers, 1, Barcelona, 1989.
4. Vegeu Joan Botella, «Cinc tesis sobre l'estat de la ciència política a final de segle», en *Àmbits de política i sociologia*, 16-17, hivern 2001, pp.30-33.
5. T. J. Lowi, «Our Millenium: Political Science confronts the Global Corporate Economy», en *International Political Science Review*, 2, abril 2001, pp. 131-150.

# La ciència a Catalunya, País Valencià i Illes Balears

Una aproximació al sistema de ciència i tecnologia

*Ricard Guerrero*  
*Llorenç Arguimbau*  
*Aldara Cervera*

L'expressió *Recerca i Desenvolupament* (R+D) fa referència a dues activitats científiques i tecnològiques que impulsen la creació de nou coneixement, element clau per al progrés general de la societat. Els agents d'investigació mobilitzen recursos (*inputs*) financers, humans i materials amb la finalitat d'obtenir uns resultats (*outputs*): articles científics, tesis doctorals, patents, etc. A la vegada, aquests productes augmenten la quantitat i qualitat del coneixement sobre la realitat i faciliten l'avenç socioeconòmic. El cicle conclou amb l'ús pràctic dels progressos assolits a través de la *Innovació*, la tercera branca del sistema d'R+D+I que aplica industrialment les novetats, generant nous processos, serveis i productes.

El seguiment i l'examen de l'R+D han esdevingut necessaris per cada país per tal d'objectivar amb criteris rigorosos i homologables arreu els rendiments ob-

tinguts a partir dels recursos invertits en aquestes activitats. Mitjançant la descripció i l'anàlisi rigorosa, poden identificar-se els punts forts i els punts febles amb la finalitat de millorar l'estructura de recerca i situar-la estratègicament dins d'un context internacional marcadament competitiu. El coneixement precís, actualitzat i complet possibilita l'elaboració de polítiques i l'oportunitat en la presa de decisions.

A continuació es descriu i analitza de forma preliminar l'evolució global del sistema català de ciència i tecnologia en els darrers anys a partir d'indicadors essencials com són la despesa en activitats d'R+D, els recursos humans destinats a l'activitat investigadora i la producció científica resultant a Catalunya, País Valencià i Illes Balears. Aquest treball es basa en l'escrit d'introducció als *Reports de la recerca a Catalunya (1996-2002)*, elaborats per l'Institut d'Estudis Catalans (IEC). De tota manera, s'ha ampliat l'abast territorial i el període d'estudi en la mesura que ha estat possible obtenir dades més actualitzades i fiables.

Ricard Guerrero és Secretari Científic de l'Institut d'Estudis Catalans; Llorenç Arguimbau i Aldara Cervera formen part de l' Observatori de la Recerca Catalana. Institut d'Estudis Catalans.

## MARC INSTITUCIONAL

El nostre sistema de ciència i tecnologia es compon d'una gran diversitat d'agents, que poden agrupar-se en tres grans categories: *Centres públics de recerca*: centres d'investigació dependents de les diferents administracions estatals, autonòmiques i locals, que en són titulars; *Universitats*: el conjunt integrat per vint institucions universitàries públiques i privades, a més d'instituts i centres amb diversos graus de vinculació; *Sector privat*: aquesta categoria agrupa sobretot els departaments d'R+D d'empreses i les institucions privades sense finalitat de lucre (IPSEFL).

Cal esmentar així mateix els organismes i les institucions que actuen com a pont entre el sector públic i el privat amb la finalitat de transvasar els resultats de la recerca bàsica i aplicada i facilitar la implantació d'innovacions tecnològiques en les empreses: oficines de transferència de tecnologia de les universitats; centres de serveis tècnics, de formació i d'assessorament; empreses *d'spin off*; centres de referència, etc.

Des del punt de vista quantitatiu, s'observa un augment remarcable en el nombre d'agents. En l'àmbit universitari, s'ha produït l'enfortiment de les actuacions de recerca de les institucions deganes, la consolidació de les universitats públiques de recent creació i l'aparició de set universitats privades. També cal esmentar l'esforç de les administracions autonòmiques i de les universitats per consolidar una important massa crítica de grups de recerca competitius, així com la creació de diversos parcs científics i d'infraestructures singulars (sobretot, a l'àrea metropolitana de Barcelona):

- *Barcelona Supercomputing Center* – Centre Nacional de Supercomputació (BSC–CNS)
- Centre de Supercomputació de Catalunya (CESCA)
- Centre d'Investigació i Experimentació Marítima (CIEM)
- Laboratori de Llum Síncrotró (en construcció)
- Parc Científic Burjassot – Paterna de la Universitat de València (UV)
- Parc Científic de Barcelona (PCB)
- Parc de Recerca Biomèdica de Barcelona (PRBB)
- Sala Blanca del Centre Nacional de Microelectrònica – Institut de Microelectrònica de Barcelona (CNM–IMB, CSIC)

## RECURSOS ECONÒMICS

Certament, un dels *inputs* bàsics de qual-sevol sistema de ciència i tecnologia són els recursos destinats al finançament de les activitats d'R+D. A Catalunya, la despesa interna en activitats d'R+D ha pujat de 878 milions d'euros (M€) l'any 1997 a 2.302,3 M€ l'any 2005. Al País Valencià s'ha passat de 264,2 M€ l'any 1997 a 867,6 M€ l'any 2005, mentre que a les Illes Balears s'ha pujat de 25,7 M€ a 61,5 M€. En valors absoluts, el nostre territori executa el 31,7% dels *inputs* espanyols. En relació al tant per cent de despesa interna en R+D sobre el Producte Interior Brut (PIB), només Catalunya (1,36%) realitza un esforç superior a la mitjana estatal (1,12%), però encara resta llunyana la convergència amb la Unió Europea, UE-15 (1,91%). En efecte, l'esforç català és comparable a països de dimensions similars com Irlanda (1,25%)



o la República Txeca (1,42%), però marcadament distanciat de Finlàndia (3,48%). Per la seva banda, País Valencià (0,99%) i Illes Balears (0,27%) mostren indicadors força inferiors. Per tant, podríem concloure que cal augmentar de forma consolidada i sostinguda el finançament de l'R+D fins a convergir amb els països capdavanters del nostre entorn.

La Unió Europea elabora un quadre d'indicadors amb l'objectiu de facilitar la comparació entre els territoris federals, autonòmics i regionals. Pel que fa a la inversió pública i privada en Recerca i Desenvolupament en relació al Producte Interior Brut, el *Regional Innovation Performances 2003* (RIP, dades de l'any 2001) situa la mitjana europea, respectivament, en 0,68% i 1,3%, mentre que Catalunya només arriba a 0,36% i 0,73%; el País Valencià, a 0,51% i 0,19%; les Illes Balears, a 0,22% i 0,03%; i Espanya, a 0,46% i 0,50%. Per la seva banda, Flevoland (Holanda, 2,38% del PIB en despesa pública) i Västsverige (Suècia, 5,27% del PIB en despesa privada) encapçalen les dues categories.

Pel que fa a l'estructura del sistema de Recerca i Desenvolupament, la informació disponible permet l'anàlisi sectorial segons els àmbits on s'executa la recerca (vegeu taula 1). En aquest cas, resulta interessant confrontar les dades d'Espanya, la UE-15 i Finlàndia, un país de magnituds mitjanes però precursor en el capítol d'R+D. El marc català s'aproxima força a l'europeu, amb una actuació percentual molt elevada del sector privat. En el cas de País Valencià i Illes Balears s'observa que l'esforç científic recau clarament en l'ensenyament superior.

TAULA 1  
*Distribució de la despesa en R+D  
per sectors d'execució (2005)*

	Adm. Pública	Empreses i IPSFL	Ens. Superior
Catalunya	11,4%	63,5%	25,1%
País Valencià	13,2%	37,6%	49,2%
Illes Balears	21,7%	23,6%	54,7%
Espanya	17%	53,9%	29%
Finlàndia	9,6%	71,4%	19%
UE-15	12,8%	65,2%	22%

Font: Eurostat / INE.

## RECURSOS HUMANS

Segons dades de l'any 2004, el personal dedicat a activitats d'R+D (investigadors, auxiliars i tècnics) en Equivalència de Dedicació Plena (EDP) a Catalunya (36.634), País Valencià (14.976) i Illes Balears (1.073) representa gairebé el 32,5% del total espanyol (l'any 1997, només arribava al 27,8%). En relació a la població activa, la proporció de personal d'R+D a Catalunya és del 1,57%, superant la xifra de la UE-15 (1,46%) i d'Espanya (1,33%), però de nou clarament per sota de Finlàndia (2,96%). Per la seva banda, País Valencià i Illes Balears només arriben, respectivament, a 1,1% i 0,36%. La distribució del personal per grans sectors d'execució (vegeu taula 2) mostra la posició hegemònica de les empreses a Catalunya, UE-15 i Finlàndia. En canvi, al País Valencià i a les Illes Balears el personal es concentra en el sector de l'ensenyament superior.

TAULA 2

*Distribució del personal d'R+D i dels investigadors per sectors (2004)*

	Adm. Pública		Empreses i IPSFL		Ens. Superior	
	Personal	Invest.	Personal	Invest.	Personal	Invest.
Catalunya	10,8%	13,9%	56,5%	42,6%	32,7%	43,5%
País Valencià	10,3%	12,3%	37,5%	25,2%	52,2%	62,5%
Illes Balears	20,7%	21,5%	26,3%	12,8%	53%	65,7%
Espanya	16,8%	17%	44,1%	31,9%	39,1%	51,1%
Finlàndia	13,5%	11%	56%	57,4%	30,5%	31,5%
UE-15	13,2%	12%	57,3%	53,5%	29,5%	34,5%

Font: Eurostat / INE.

En relació al nombre global d'investigadors (EDP), Catalunya (20.747), País Valencià (9.091) i Illes Balears (735) han crescut de 13.603 a 30.573 en el període 1997-2004, assolint el 30,3% del global espanyol (l'any 1997, suposaven el 25,2%). Respecte a la població activa de 2004, la proporció d'investigadors catalans és del 0,89%, taxa lleugerament superior a la de la UE-15 (0,88%) i d'Espanya (0,84%), però molt inferior a la de Finlàndia (1,98%). País Valencià (0,67%) i Illes Balears (0,27%) tornen a obtenir taxes baixes. La distribució d'investigadors catalans per sectors (vegeu taula 2) demostra la concentració del personal més qualificat a les universitats, fenomen que encara és més acusat en el cas

espanyol, valencià i balear. Malauradament, el percentatge d'investigadors a les empreses resulta clarament inferior al de la UE-15 o Finlàndia, fet que pot dificultar el desenvolupament privat d'accions d'R+D+I.

Per la seva banda, els indicadors sobre recursos humans elaborats pel *Regional Innovation Performances 2003* (RIP, vegeu taula 3, dades de l'any 2002) permeten focalitzar més l'anàlisi. Així, Catalunya supera la mitjana europea i espanyola en població amb educació superior però resulta insuficient l'índex de la formació continuada. En el cas del País Valencià, els índexs s'apropen a la mitjana europea, mentre que les Illes Balears presenten valors més baixos.

TAULA 3

*Indicadors RIP per Recursos Humans*

	UE-15	Espanya	Catalunya	València	Balears
Població amb educació superior	21,78	24,36	24,96	20,73	18,94
Formació continuada	8,52	4,97	3,03	7	4,57

Font: *Regional Innovation Performances 2003*.

## RESULTATS

L'activitat científica dóna com a resultat una gran diversitat de materials (articles, tesis, patents, revisions, etc.) orientats a generar nou coneixement. L'àmbit dels resultats més aptes per a l'anàlisi i la mesura estadística són les publicacions en revistes científiques i les tesis doctorals en el camp de la recerca bàsica, i les sol·licituds de patents en el cas de la recerca aplicada.

La consulta de les bases de dades *Science Citation Index Expanded* (SCI-Expanded), *Social Sciences Citation Index* (SSCI) i *Arts & Humanities Citation Index* (A&HCI) d'*ISI Thomson Scientific* permet fixar la nostra posició en el panorama internacional de la producció d'articles i d'altres documents

científics (notes, revisions, etc.) Actualment la producció científica catalana, valenciana i balear suposa el 39,6% del global espanyol. En el període 1986-2006 (vegeu taula 4), l'anàlisi quantitativa dels resultats catalans mostra com s'ha passat de 1.906 publicacions en revistes indexades (0,21% de la producció mundial) a 10.469 (0,74%), superant fins i tot a Finlàndia. Per la seva banda, la producció científica de País Valencià i Illes Balears també ha experimentat augments importants. Aquests creixements resulten considerables comparats amb l'augment de publicacions a nivell mundial, però aquest fenomen és característic d'estructures d'R+D en fase d'expansió, les quals parteixen de nivells inferiors a la mitjana dels països més avançats.

TAULA 4  
*Producció científica*

	Indicador	1986	1996	2006
Catalunya	Documents	1.906	4.225	10.469
	% Mundial	0,21%	0,37%	0,74%
País Valencià	Documents	718	1.891	4.721
	% Mundial	0,08%	0,17%	0,33%
Illes Balears	Documents	80	247	608
	% Mundial	0,01%	0,02%	0,04%
Espanya	Documents	8.510	18.382	39.870
	% Mundial	0,92%	1,63%	2,82%
Finlàndia	Documents	4.625	7.103	10.115
	% Mundial	0,50%	0,63%	0,72%
Món	Documents	923.633	1.127.753	1.414.343

Font: SCI-Expanded, SSCI i A&HCI (*ISI Thomson Scientific*).

Respecte a la qualitat o excel·lència de la producció a Catalunya, un estudi dirigit pel Dr. Jordi Camí (vegeu taula 5) a partir de la base de dades *National Citation Report (ISI Thomson Scientific)* reflecteix l'augment gradual del nombre

de documents i de citacions rebudes, tret dels dos darrers anys perquè aquest estudi es basa en una finestra de citació de tres (només es tenen en compte les citacions fetes en l'any de publicació i els dos posteriors).

TAULA 5  
*Producció científica a Catalunya*

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003*	2004*
Documents**	4.084	4.547	4.832	5.144	5.297	5.499	5.823	6.168	6.925
Citacions	16.124	18.446	23.092	24.561	26.338	27.450	28.206	13.910	2.361
C/D	3,95	4,06	4,78	4,77	4,97	4,99	4,84	2,26	0,34

Font: J. Camí; E. Suñén; R. Méndez-Vásquez.

(\*) Finestra de citació inferior als anys anteriors.

(\*\*) Documents citables: Articles, notes, recopilacions d'articles de conferències i revisions.

En la doble vessant de formació de futurs investigadors i de generació de nou coneixement, les tesis doctorals són fonamentals per al funcionament de l'engranatge nacional d'R+D. En el període 1999-2006 (vegeu taula 6), Catalunya, País

Valencià i Illes Balears han aportat un 28% de la producció global de tesis a Espanya. En el curs 2005-2006 s'han llegit un total de 2.083 tesis doctorals, el qual suposa un increment del 15,7% respecte a les 1.800 del curs 1999-2000.

TAULA 6  
*Tesis doctorals*

	1999-00	2000-01	2001-02	2002-03	2003-04	2004-05	2005-06	Total
Catalunya	1.104	1.094	1.150	1.189	1.222	1.268	1.409	8.436
País Valencià	653	653	775	689	780	889	633	5.072
Illes Balears	43	43	50	34	35	36	41	282
Espanya	6.408	6.380	6.936	7.467	8.176	6.902	7.159	49.428

Font: Instituto Nacional de Estadística (INE).

Una de les característiques bàsiques de la investigació tecnològica és la producció de patents, en les quals queda registrada la protecció d'una invenció. En el camp de les sol·licituds de patents estatals, Catalunya ocupa una posició clarament capdavantera. Segons les estadístiques oficials de propietat industrial, l'any 2005 es varen presentar 747 sol·licituds, una xifra que suposa el 24,7% del total de les sol·licituds espanyoles, i només Madrid (501) i País Valencià (378) arribaren a superar la meitat de la xifra catalana. A més, Catalunya concentra el major coeficient d'innovació (nombre de patents sol·licitades per milió

d'habitants) amb una ràtio de 118, un 59% per sobre de la mitjana estatal (74). Per altra banda, el País Valencià, com s'ha esmentat abans, ocupa la tercera posició en sol·licitud de patents per via estatal, concentrant un 12,5% del total. El coeficient d'innovació valencià (91) es situa per sobre de la mitjana estatal. A les Illes Balears les dades no són tan positives, ja que l'any 2005 es varen sol·licitar un total de 41 patents, experimentant una davallada en relació als valors d'aquest indicador en els últims anys i la ràtio del coeficient d'innovació (49) no arriba a la mitjana estatal.

TAULA 7  
*Patents sol·licitades a l'EPO*

	Indicador	1996	2002
Catalunya	Patents	198,59	461,83
	Patents per milió població activa	–	150,69
	Patents per milió habitants	32,46	35,06
P. Valencià	Patents	59,2	143,4
	Patents per milió població activa	–	73,51
	Patents per milió habitants	15,11	34,44
I. Balears	Patents	6,73	3,94
	Patents per milió població activa	–	9,66
	Patents per milió habitants	9	4,5
Espanya	Patents	578,48	1.255,29
	Patents per milió població activa	36,61	67,03
	Patents per milió habitants	14,67	30,64
Finlàndia	Patents	1.061,5	1.605,69
	Patents per milió població activa	424,44	615,30
	Patents per milió habitants	207,45	309,09
UE-15	Patents	40.754,49	59.595,88
	Patents per milió població activa	243,43	337,51
	Patents per milió habitants	109,65	156,647

Font: Eurostat.

Segons la Comissió Europea, existeix una correlació clara entre l'augment de patents i el creixement del PIB. Eurostat elabora estadístiques periòdiques sobre les patents sol·licitades a l'*European Patent Office* (EPO). Segons les xifres dels anys 1996-2002 (vegeu taula 7), és evident el creixement de Catalunya en nombre de patents, però els índexs en relació a la població activa o al nombre d'habitants estan per sota del 50% de la mitjana de la UE-15 i molt lluny de les xifres de Finlàndia. L'any 2002 l'aportació catalana suposà el 0,78% de les sol·licituds de patents a l'EPO. Al País Valencià la xifra de sol·licituds via EPO és inferior a la catalana, però tot i així supera lleugerament la mitjana nacional tant en relació a la població activa com en relació al nombre d'habitants. Les dades de patents sol·licitades a les Illes Balears es situen molt per sota de la mitjana espanyola.

### L'INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS (IEC) EN EL SISTEMA DE CIÈNCIA I TECNOLOGIA

L'IEC és l'acadèmia de ciències i humanitats del nostre país. L'alta investigació científica constitueix l'objectiu fonamental de l'acadèmia, la qual duu a terme diverses activitats en els àmbits d'assessorament, coordinació, promoció, realització i difusió de la recerca. El desenvolupament d'aquestes funcions requereix una institució acadèmica de reconegut prestigi que tingui independència de criteri i autoritat científica en cadascun dels àmbits on la recerca es realitza. En aquest sentit, cal reivindicar la sòlida tasca exercida per l'IEC des de fa cent anys i la seva ferma voluntat de futur.

L'IEC pot contribuir a exercir un paper clau en el sistema de ciència i tecnologia. De fet, el Decret 195/1991, del 16 de setembre, de la Generalitat de Catalunya, relatiu a la coordinació de la recerca i a la reorganització de la Comissió Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica (CIRIT), va donar un primer pas en aquesta direcció en reconèixer a l'IEC un paper d'assessorament regular d'aquest organisme. Segons l'article 3.b dels Estatuts de l'IEC, la institució ha de «contribuir a la planificació, la coordinació, la realització i la difusió de la recerca, en les diferents àrees de la ciència i la tecnologia.» Per tant, una de les funcions bàsiques és actuar com a centre promotor i difusor de la recerca en terres de llengua i cultura catalana, assessorant els poders públics i les institucions. D'altra banda, l'IEC té una llarga tradició en l'emissió d'informes i dictàmens i en l'elaboració d'estudis prospectius.

Durant la tardor del 1995 el Consell Permanent de l'Institut acordà posar en funcionament el projecte d'elaboració d'un estudi sobre l'estat de la recerca a Catalunya, en relació a criteris homologats internacionalment. Per encàrrec de l'antic Comissionat per a Universitats i Recerca (CUR), l'estudi es basava en una sèrie d'informes periòdics sobre cada una de les àrees en què es pot dividir l'activitat científica. El projecte es denominà *Reports de la recerca a Catalunya*, fou coordinat per la Secretaria Científica de l'IEC i s'inicià el desembre de 1995. Els informes havien de ser redactats per un equip de prestigiosos investigadors de cada àmbit. La primera edició dels *Reports* va organitzar-se en vint-i-quatre àrees temàtiques que cobrien el període 1990-1995 i van comptar amb el suport de la CIRIT. Al llarg del bienni 2003-2004 i per encàrrec del DURSI, la Secretaria Científica de l'IEC

coordinà la segona edició dels d'aquests informes, que cobreix l'etapa 1996-2002 i les àrees temàtiques s'han ampliat a vint-i-sis.

Al mateix temps de l'elaboració de la segona edició dels *Reports*, l'IEC ha posat en funcionament l'Observatori de la Recerca Catalana (ORC, <<http://www.iec.cat/orc>>), un projecte de referència per a la descripció, l'anàlisi, la planificació, la coordinació i la difusió d'informació sobre les activitats d'R+D+I en l'àmbit dels territoris de llengua i cultura catalanes. El resultat final de l'ORC pretén estructurar i explotar la informació recopilada de forma permanent i actualitzada mitjançant una base de dades, la qual serà accessible ben aviat a través d'Internet.

## CONCLUSIONS

Al llarg dels darrers anys, el nostre sistema de ciència i tecnologia ha registrat un creixement sostingut en quasi tots els indicadors bàsics utilitzats per avaluar els recursos invertits en R+D i la producció científica i tecnològica que se'n deriva. De tota manera, el finançament, el personal o els resultats continuen sent insuficients en comparació amb els països capdavaners de l'entorn europeu.

El marc institucional d'R+D ha experimentat un augment remarcable en el nombre d'agents però és imprescindible garantir-ne l'estabilitat i el creixement futurs. També resulta clau l'impuls de centres de recerca, d'infraestructures i de xarxes nacionals i internacionals, a més d'una major col·laboració entre els diferents agents per promoure estudis interdisciplinaris i un enfortiment de les relacions entre els actors públics i privats del sistema.

En relació als recursos econòmics, el finançament de la recerca ha evolucionat d'una manera moderadament positiva, ja que en els darrers deu anys la despesa gairebé s'ha triplicat, fins a representar el 32% de l'esforç estatal. Malgrat això, la despesa interna en R+D sobre el PIB resta lluny de la convergència amb la mitjana de la UE-15, sobretot en el cas de País Valencià i Illes Balears. Pel que fa a l'estructura per sectors d'execució, només Catalunya s'acosta al model europeu, caracteritzat per un predomini de l'àmbit privat. Per tant, cal seguir augmentant conjuntament la inversió pública i privada. Pel que fa als recursos humans, des de l'any 1997 el nombre global d'investigadors, auxiliars i tècnics s'ha duplicat, representant actualment un terç del personal estatal dedicat a activitats d'R+D. En relació a la població activa, Catalunya és l'únic territori que supera la mitjana europea. Des del punt de vista de la distribució per sectors, el personal més qualificat es concentra a les universitats, mentre que a Europa predominen els investigadors ocupats pel sector privat.

Respecte als resultats, el ressò internacional de la producció científica ha experimentat una tendència positiva en el nombre de documents, passant del 0,56% mundial (l'any 1996) al 1,1% (l'any 2006). Malgrat tot, cal corregir problemes com la irregularitat en la qualitat (sobretot en les citacions rebudes per les diferents àrees científiques) o l'escassa contribució privada. Pel que fa a la formació de nous investigadors, les dades de tesis doctorals semblen mostrar un augment moderat, fins assolir el 28% estatal. En relació a la sol·licitud de patents espanyoles, en general la posició catalana és capdavanera a Espanya tant en nombres absoluts com en coeficient



d'innovació, mentre que el País Valencià ocupa la tercera posició estatal. Respecte a les patents europees, la situació és semblant però, tot i així, Catalunya es troba lluny de la mitjana.

Finalment, l'IEC pot exercir un paper clau en el sistema d'R+D dels territoris de llengua i cultura catalanes com a acadèmia de ciències i humanitats que ocupa una situació central, independent i de reconeguda solvència científica. En aquest sentit, el projecte de l'ORC planteja l'establiment d'un sòlid sistema d'informació especialitzada en R+D+I que ha de donar un suport decisiu per a les millores futures que cal emprendre si s'aposta per impulsar la nostra activitat científica i tecnològica. □

## BIBLIOGRAFIA

- CAMÍ, Jordi; Eduard SUÑÉN; Raül MÉNDEZ-VÁSQUEZ, *Estudi bibliomètric de la producció científica a Catalunya* [en línia]: *distribució per àrees temàtiques, centres i sectors institucionals (Catalunya, 1996-2004)*. Barcelona: Agència d'Avaluació de Tecnologia i Recerca Mèdica; Parc de Recerca Biomèdica de Barcelona; Universitat Pompeu Fabra, 2006. <<http://84.88.71.251/NCRCAT04/>>. [Consulta: 02.09.2007].
- EUROPEAN COMMISSION, *Key Figures 2005: towards a European Research Area: Science, Technology and Innovation*. [Brussel·les]: European Commission. Directorate-General for Research, 2005.
- European Innovation Scoreboard 2003 [en línia]: *Technical Paper 3: Regional Innovation Performances*. [Brussel·les]: European Commission. Enterprise Directorate-General, 2003. <<http://trendchart.cordis.lu/scoreboards/scoreboard2003/index.cfm>>. [Consulta: 02.09.2007].
- EUROSTAT [en línia]. Luxembourg: Statistical Office of the European Communities. <<http://epp.eurostat.ec.europa.eu>>. [Consulta: 02.09.2007].
- INEbase [en línia]. Madrid: Instituto Nacional de Estadística. <<http://www.ine.es/inebase/index.html>>. [Consulta: 02.09.2007].
- INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS, IEC. *Reports de la recerca a Catalunya, 1996-2002* [en línia]. Barcelona: IEC, 2006. <<http://www.iec.cat/reports>>. [Consulta: 02.09.2007].
- MALUQUER DE MOTES I BERNET, Jordi, *La recerca i innovació a Catalunya l'any 2002*. Barcelona: Consell Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica, 2007.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA, MEC. *Indicadores del sistema español de ciencia y tecnología 2005* [en línia]. Madrid: MEC, 2005. <[http://www.mec.es/mecd/estadisticas/ciencia/indicadores/Indicadores\\_2005.pdf](http://www.mec.es/mecd/estadisticas/ciencia/indicadores/Indicadores_2005.pdf)>. [Consulta: 02.09.2007].
- OFICINA ESPAÑOLA DE PATENTES Y MARCAS. *Avance de estadísticas de propiedad industrial, 2005*. Madrid: OEPM, 2006.
- ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, *Main Science and Technology (MSTI). Volume 2006/2*. París: OECD Publications Service, 2006.

# La filosofia en català avui

*Silvia Gómez Soler*

El 1900, l'única universitat de l'Estat on podien fer-se estudis de filosofia era la de Madrid. Aquesta situació durà fins a 1912, en què fou creada la Secció de Filosofia a la Facultat de Filosofia i Lletres de Barcelona. A València, la Secció de Filosofia no fou creada fins a 1955, per trasllat de l'existent anteriorment a Múrcia. Més endavant, cap a 1968, es va crear a Barcelona una nova universitat, la Universitat Autònoma, on també hi havia estudis de filosofia. Ja deixat enrere el franquisme, en els anys setanta i vuitanta, van implantar-se estudis de filosofia a Mallorca (1978) i a Girona (1988), on no s'aconseguí establir la llicenciatura completa fins que el Col·legi Universitari (Estudi General de Girona), que depenia de la Universitat Autònoma de Barcelona, esdevingué Universitat de Girona (1991). Finalment, la Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya, creada el 1988, s'integrà en la Universitat Ramon Llull (1991).

En són sis, per tant, les universitats de l'àrea cultural catalana—quatre a Catalunya, una al País Valencià i una altra a les Illes—on poden, actualment, cursar-se complets els estudis de filosofia. Amb aquesta nova situació podem dir que, després de molts

anys sense tenir la possibilitat d'accedir-hi, avui gaudim de les infraestructures que ens permeten fer-ho. Aquest primer pas era necessari per a la normalització de la filosofia a casa nostra, com també ha estat imprescindible, en aquest sentit, la creació de les tres societats de filosofia—Catalana, del País Valencià i de les Illes Balears—, des de les quals s'han posat en contacte els diferents àmbits on la filosofia és present.

La Societat Catalana de Filosofia (SCF) va nàixer l'any 1923, dins de l'Institut d'Estudis Catalans, però de seguida es va dissoldre: la dictadura de Primo de Rivera i, dos anys més tard, la mort d'un dels seus membres fundadors, Ramon Turró, van ser determinants per a aquesta dissolució. L'any 1980 es reconstitueix, de nou dins l'Institut d'Estudis Catalans. La primera junta, després de la reconstitució de la Societat, va tenir Eusebi Colomer com a president fins a 1982, en què aquest en fou nomenat president d'honor. Va ser elegit aleshores com a nou president Josep Maria Calsamiglia. Després de la mort d'aquest ha estat presidida, successivament, per Ramon Valls, Francesc Gomà, Jordi Sales, Dídac Ruiz i, actualment, per Ignasi Roviró. La intenció, després de la reaparició en 1980, ha estat la d'integrar les diferents tendències del pensament filosòfic català i dels diversos sectors: les Universitats, el Col·legi de Fi-

Silvia Gómez Soler (Alacant, 1966) és professora de Filosofia de Batxillerat.

losòfia i el professorat dels instituts d'educació secundària. Des de l'inici, la Societat mirà de restablir el contacte amb els pensadors catalans exiliats i emigrats –Ferrater Mora, Eduard Nicol, Ramon Xirau o Joan Roura-Parella, entre d'altres. Mitjançant seminaris, cursos, sessions acadèmiques, cicles de conferències i debats, han volgut atendre a la tradició pròpia i a les produccions més recents del Principat. Ha estat important el treball en l'elaboració d'un Diccionari Català de terminologia filosòfica. Era una tasca urgent i necessària. La Societat Catalana de Filosofia publica en els *Anuaris* un recull d'articles i assaigs, una crònica –on es recullen les memòries dels seminaris– i recensions de les novetats bibliogràfiques.

La Societat de Filosofia del País Valencià (SFPV) naix a començament dels anys vuitanta, com a resultat de la col·laboració entre professors universitaris i professors d'instituts de Batxillerat. Des que es va fundar n'han estat presidents Fernando Montero, Josep Lluís Blasco i, actualment, Enric Casaban. La finalitat d'aquesta societat era la de promoure tot tipus d'activitats relacionades amb l'àmbit filosòfic. Les principals activitats que ha dut a terme fins ara són la celebració dels congressos de filosofia i la publicació dels *Quaderns de Filosofia i Ciència*. Els congressos començaren essent anuals. El primer es va celebrar a València l'any 1983. Amb el tercer congrés es va inaugurar una època de «transhumància», a fi d'acostar geogràficament la institució als socis. Aquesta fase, amb irregularitat temporal en les convocatòries, ha durat fins al XV Congrés, «*In memoriam* Josep Lluís Blasco», celebrat novament a la ciutat de València, l'any 2004. Des del 2000 la periodicitat dels congressos és bianual.

Respecte a la revista *Quaderns de Filosofia i ciència*, actualment se'n publiquen cada any o bé dos números (l'any que no hi ha congrés), o bé un número i les actes (l'any que n'hi ha). La col·lecció dels *Quaderns* consta fins ara de 36 números.

L'Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB) creada l'any 1990 i presidida per Gabriel Amengual, sorgeix amb la finalitat de «fomentar l'estudi de la filosofia, fer de nexa d'unió entre les diferents institucions interessades per la filosofia, fer present la filosofia al nostre món cultural i difondre informació dels cursos, seminaris i bibliografia que es facin a les nostres Illes i fora d'elles». Per tal de portar a terme aquests objectius la societat ha organitzat seminaris, conferències, cursos de lectura de textos filosòfics... Cada tres anys l'Associació organitza unes «Jornades de filosofia» al voltant d'un tema monogràfic. L'any 1994, el tema triat va ser el de «Friedrich Nietzsche»; l'any 1997, «Ludwig Wittgenstein»; l'any 2000, «La crisi de la raó»; l'any 2003, «Art i filosofia» i el darrer, de l'any 2006, dedicat a la «Filosofia jove». Aquestes Jornades són editades a *Taula. Quaderns de pensament*, revista que va començar a publicar-se l'any 1982 i manté, actualment, una periodicitat anual. L'edita el Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears, a Palma de Mallorca.

L'abril d'aquest any 2007, a Barcelona, a la seu de l'Institut d'Estudis Catalans, tingué lloc el I Congrés Català de Filosofia. Per primera vegada, les tres societats esmentades –la Societat Catalana de Filosofia, la Societat de Filosofia del País Valencià i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears– han celebrat una trobada conjunta amb la participació de ponents de totes tres societats. I cal esperar que la iniciativa es mantinga

en anys successius, pels avantatges, obvis, que representa.

A banda de les societats de filosofia, cal tenir en compte, a més, les activitats organitzades anualment per les càtedres Josep Ferrater Mora (de Pensament Contemporani) i Josep Lluís Blasco (de Filosofia i Ciutadania), i amb els Col·loquis de Vic.

La primera, la Càtedra Josep Ferrater Mora, es va crear en 1989, a la Universitat de Girona, i ha estat dirigida des d'aleshores pel professor Josep-Maria Terricabras. Es va inaugurar amb unes conferències del mateix Josep Ferrater i l'any següent hi van ser convidats el filòsof francès Paul Ricoeur i el nord-americà Willard van Orman Quine. Posteriorment, n'han acceptat la invitació molts altres filòsofs de renom internacional, com ara N. Chomsky, D. Davidson, R. Rorty, L. Kolakowski... Enguany hi ha intervingut el professor E. Tugendhat i, per a l'any vinent, hi ha prevista la presència del professor G. Vattimo.

La Càtedra Josep Lluís Blasco, creada a la Universitat de València, l'han duta endavant, conjuntament, el Departament de Metafísica, la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació i la Societat de Filosofia del País Valencià. Es va posar en marxa després de la mort del professor Blasco, l'any 2003. Anualment es celebra un acte on participen tant filòsofs com professors d'altres àrees del coneixement. Amb tres lliçons i una taula rodona, es va inaugurar l'any 2006. El tema va ser «Nacionalisme i filosofia» i els ponents foren Ulisses Moulines, Ernest Garcia i Vicent Soler. L'any 2007, ha tingut com a tema «Filosofia i societat», i hi han intervingut Salvador Giner, Joan F. Mira i Francesc Vera Forment.

Pel que fa als Col·loquis de Vic, que organitza la Societat Catalana de Filosofia,

les universitats de Vic, Barcelona i Ramon Llull, i diverses institucions de la comarca d'Osona, giren cada any al voltant d'un tema d'interès general: la història, l'art, la natura, el dret... Els convidats a fer-hi disertacions solen ser filòsofs catalans, encara que també hi intervenen de vegades ponents estrangers o especialistes en el tema tractat. Es pretén, d'aquesta manera, d'incrementar la repercussió de les reflexions filosòfiques més enllà de l'àmbit de la professió. Els primers «Col·loquis», celebrats l'any 1996, van tenir com a tema «La ciutat».

Quant a les publicacions, la producció editorial en català presenta, a partir dels anys vuitanta del segle passat, diferències significatives respecte a les dècades immediatament anteriors, tant pel que fa a les traduccions com pel que fa a la producció autòctona. Durant els anys seixanta, la gran embranzida en les publicacions de filosofia va sorgir, fonamentalment, de l'interès per part de les editorials de servir a les urgències ideològiques de l'esquerra. Amb una rapidesa admirable es posaren al nostre abast obres de Marx i Engels, de Lukács, de Russell, dels autors de l'Escola de Frankfurt (Marcuse, Fromm)... Ni l'existencialisme ni la filosofia analítica ens van arribar amb un grau comparable d'entusiasme i credulitat. Hi havia un públic nou, una minoria intel·lectual interessada, desitjosa d'«il·lustrar-se». Potser, en aquest sentit, la moda marxista va ser positiva: va revelar als editors que hi havia un públic catalanolector capaç d'absorbir aquests papers altament elucubratis. La part negativa, però, pot haver estat que aquests interessos immediats van desviar, possiblement, els esforços editorials, de manera que van retardar l'acompliment d'una tasca més urgent i bàsica, com era la de traduir els clàssics. A més a més,

la qualitat de les edicions, des del punt de vista filològic, era sovint precària. Moltes vegades, els textos de Marx i Engels eren traduccions de les traduccions angleses. El gruix de la producció, aleshores com avui, anà a càrrec d'Edicions 62, en col·leccions importants ja desaparegudes –com ara «Biblioteca Bàsica de Cultura» i «Història Social de la Cultura Contemporània»– o que encara tenen continuïtat –com ara «Llibres a l'Abast» i «L'Escorpió idees».

A partir dels anys vuitanta hi hagué, doncs, un canvi d'orientació: les traduccions d'autors marxistes minvaren considerablement i es començaren a traduir, finalment, els textos clàssics. L'Editorial Laia, l'any 1981, va iniciar la col·lecció «Textos filosòfics» i Edicions 62, l'any següent, presentà la col·lecció «Clàssics del pensament modern». La primera s'inaugurà amb la traducció de *La genealogia de la moral*, de F. Nietzsche; la segona es va iniciar amb *L'origen de les espècies*, de Charles Darwin. La col·lecció «Clàssics del pensament» imitava, potser, la de «Textos filosòfics» en allò més bàsic: deixar de banda les modes. Es va presentar amb similar rigor, però amb el propòsit de traduir, només, obres modernes i contemporànies. Edicions 62 ha estat, sens dubte, una editorial que ha fet un gran esforç quant a les traduccions de llibres de filosofia. En algun moment Laia i Edicions 62 pogueren «competir» o disputar-se la clientela, però cal reconèixer que Edicions 62 va saber apropiarse els encerts aliens i, el més important de tot, també continuar-los. Les col·leccions d'assaig «Llibres a l'abast» o «L'Escorpió idees», sense ser específicament filosòfiques, contenen obres com ara els *Assaigs impopulars* de Bertrand Russell, *La por a la llibertat* d'Erich Fromm, *Sociologia i filosofia social* de Karl Marx, *Sociologia* de

Salvador Giner, *Eros i civilització* de Herbert Marcuse, *Iniciació al mètode filosòfic* de Karl Jaspers, *Filosofia i política* de Herbert Marcuse, *Filosofia i destrucció* de Norbert Bilbeny... Entre els títols d'una altra col·lecció important d'Edicions 62, la de «Les Millors Obres de la Literatura Universal», hi figuren una part dels *Assaigs* de Montaigne, les *Confessions* de Rousseau i els *Contes filosòfics* de Voltaire.

S'ha de dir, però, que la col·lecció «Textos filosòfics» és un cas a part en el panorama editorial català. Primer i per damunt de tot, perquè va ser la primera col·lecció específicament de filosofia en català. En segon lloc, perquè tant pel nombre de volums que han arribat a sortir com per la seriositat amb què es presenten els textos (rigor en les traduccions, estudis introductoris, cronologia, notes...), arriba a un nivell apreciable. Aquesta trajectòria ha tingut, cal recordar, els seus moments difícils: cap a 1990, l'editorial Laia traspassà la col·lecció a Edicions 62. La col·lecció ha comptat, des de l'inici, amb el suport del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya i de la Fundació Jaume Bofill. Aquesta s'ha compromès a aportar ajut, almenys, fins a arribar al número 100. El propòsit dels qui dirigien en un inici aquesta col·lecció –Josep Calsamiglia, Josep Ramoneda i Pere Lluís Font–, no va ser el de tenir en compte «preocupacions immediatistes i conjunturals», sinó el de «contribuir a la normalització cultural lingüística en aquest camp, amb obres que podríem dir d'infraestructura cultural». Aquest propòsit la separa i distingeix de les col·leccions que, als anys seixanta i setanta, havien concedit un espai més o menys dilatat al text de filosofia. «Textos» ha publicat traduccions molt importants: els articles fonamentals de la primera època

de Bertrand Russell, sota el títol *Lògica i coneixement*, el *Tractatus logico-philosophicus* i les *Investigacions filosòfiques* de Wittgenstein, *La lògica de la investigació científica* de Popper, *Sobre la llibertat* de Stuart Mill o *El discurs del mètode* de Descartes, per citar alguns dels molts títols presentats, ja que hi trobem obres de Nietzsche, Ockham, Plató, Sartre, sant Agustí, Maquiavel, Moore, Foucault, Gramsci, Berkeley, Rousseau, Marx, Heidegger, Voltaire, Fichte, Merleau-Ponty, Karl Jaspers... Cal reconèixer, doncs, l'èxit assolit. Però també cal remarcar que no disposem encara de textos absolutament indefugibles, la traducció dels quals havia estat anunciada ja fa molts anys, com ara la *Crítica de la raó pura* de Kant; o que s'haja traduït abans la *Psicologia* que la *Física* o la *Metafísica* d'Aristòtil. Potser les prioritats no són prou clares. O potser no s'han trobat els traductors capaços de preparar una edició que, per la importància del text, després serà mirada amb lupa. Pere Lluís Font assenyalava en l'article «Balanç de les publicacions filosòfiques en català», a propòsit de la normalització lingüística en el camp de filosofia, un greu problema: es tracta de la dificultat del domini del català a l'hora de fer traduccions. Parlava d'un cas concret, el de les traduccions de Heidegger, si bé la dificultat es projecta sobre qualsevol altre autor. Era més probable, deia Pere Lluís Font, trobar bons coneixedors del llatí, l'alemany o el grec, i que, a més a més, fossen especialistes reputats en els autors que es tractava de traduir, que no trobar bons coneixedors de la llengua catalana. Amb la terminologia tècnica només no n'hi ha prou. Pere Lluís Font deu conèixer molt bé aquest problema, en tant que director de «Textos filosòfics». Podríem dir, doncs, que la dificultat, d'ençà dels vuitanta, ja no serà tant

la de trobar gent entesa en filosofia que conega un autor i la llengua d'aquest autor, sinó trobar gent entesa en filosofia que tinga també prou domini literari del català. Però, potser, amb les noves generacions de filòsofs-traductors, que hauran passat ja per un sistema educatiu en llengua catalana, el problema s'esvairà.

Respecte a altres col·leccions que inclouen obres de filosofia, les de clàssics grecs i llatins que edita la Fundació Bernat Metge mereixen igualment un lloc destacat. Dins d'aquestes col·leccions s'han traduït clàssics importants de filosofia grega: disposem, per exemple, de traduccions de les cartes d'Epicur o dels diàlegs de Plató. Quant als llatins, Carles Cardó va traduir tot Sèneca (excepte el teatre) i tenim traduïdes obres de Ciceró i de Lucreci. Cal dir, però, que aquesta col·lecció, de gran qualitat, resulta de difícil accés. Darrerament, els «Breviaris», editats per les Publicacions de la Universitat de València, han posat al nostre abast alguns títols marginals respecte al cànon però plens d'interès, com ara *Discurs sobre la dignitat de l'home* de Pico della Mirandola, la *Carta sobre el comerç dels llibres* de Denis Diderot, *L'assaig com a forma* de T. W. Adorno, *La ciència i la política* de Max Weber...

Tot i això, amb les traduccions de què disposem encara no en tenim prou per a omplir els buits existents, a tots els nivells. Hi ha dues col·leccions amb destinació escolar que es publiquen a partir dels anys noranta. Es tracta de la publicada pel Grup de Filosofia del Casal del Mestre i de la col·lecció, publicada per la Universitat de València, «Educació. Sèrie Materials de Filosofia». Aquests textos revelen les greus mancances del mercat editorial, que no arriba ni a satisfer les mínimes necessitats



pedagògiques. Aquestes entitats han hagut de traduir fragments d'obres importants, encara inèdites en català, per a respondre a les exigències dels programes docents. És el cas del *Leviatan* de Hobbes o de la «Introducció» i el «Pròleg a la segona edició» de la *Crítica de la raó pura* de Kant... Hi ha, a més a més, el públic universitari, que, a banda dels grans clàssics de filosofia, necessita tenir a l'abast les traduccions dels complements bibliogràfics, això és, les interpretacions acreditades i els estudis consagrats a alguns autors. D'aquest tipus d'obres manquem gairebé per complet.

Si comparem l'esforç que s'ha fet per traduir literatura amb el que s'ha fet per traduir filosofia, la diferència és aclaparadora. És important, per tot plegat, continuar fent bones tasques de traducció en filosofia i, de fet, hi ha hagut –i hi ha– traductors que han estat veritablement molt prolífics. Gent que ha treballat de valent. Citant-ne alguns, cometré, de segur, alguna injustícia deixant-me'n d'altres importants: la quantitat de feina feta per aquestes persones i l'escàs ressò que acostuma a tenir, però, m'han inclinat a fer-ho. Des de finals dels setanta podem destacar: Manuel Balasch, que tradueix, en la dècada dels vuitanta i noranta, afegint-se així a la tasca feta per Crexells i Carles Riba, els diàlegs de Plató per a la Bernat Metge; Josep Batalla, que ens ha posat a l'abast obres de sant Anselm, sant Tomàs d'Aquino, Abelard, Aristòtil, o Ockham, també des de la Bernat Metge; Manuel Carbonell, que ha traduït, per a «L'Escorpí Idees» i Quaderns Crema, obres de Marcuse, Marx, Kosik, Heidegger o Nietzsche; Miquel Costa, que ha traduït Vico, Hume, Descartes, Kant, Nietzsche i Rousseau, per a la col·lecció «Textos filosòfics»; Joan Leita, que, de 1981 a 1997,

va traduir Nietzsche, Aristòtil, Herder, Epíctet, Kant, Hegel, Schopenhauer, Plató, Fichte, treballant també per a «Textos filosòfics»; Jaume Medina, traductor d'Erasme de Rotterdam, Luter, Locke, sant Anselm i sant Agustí, per a «Textos filosòfics» i la col·lecció «Clàssics del Cristianisme», de l'editorial Proa; Jordi Moners, que ha traduït Marx, Engels, Marcuse, Maquiavel, Lenin, Gramsci, Beccaria, Hegel i Fromm, per a «L'Escorpí Idees», «Llibres a l'abast», «Textos filosòfics» i «Clàssics del pensament modern»; Gustau Muñoz, que s'ha ocupat d'obres de Burckhardt, Horkheimer, Stirner, Claussen i Adorno, per a «Clàssics del pensament modern», «Textos filosòfics», «Sagitari» (de l'editorial Germania) i per a «Breviaris»; Gerard Vilar, que tradueix Kant, Habermas, Marx i Hegel per a «Textos filosòfics» i «Clàssics del pensament modern» i, finalment, Josep-Maria Terricabras, que ha traduït Wittgenstein per a «Textos filosòfics».

Pel que fa a la producció pròpia –novament parlem d'ençà dels vuitanta– s'ha passat, des del decandiment del marxisme, per diverses tendències, i doncs s'ha arribat a l'actual pluralisme filosòfic. Va haver-hi moltes modes, diferents filosofies, que anaven infiltrant-se a les nostres universitats. Van interessar els autors de l'Escola de Frankfurt, de la primera i segona generació, la filosofia analítica, l'estructuralisme, les tendències hermenèutiques, els anomenats postmoderns i no oblidem que Nietzsche va ser moda durant molt de temps. En filosofia de la ciència han interessat Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend... Actualment podem trobar professors destacables a les nostres universitats –i, fins i tot, en alguna d'alemanya– en les diferents branques de la filosofia: en Filosofia de les Ciències



Naturals i Socials, en Filosofia de les Matemàtiques, Lògica, Metafísica i Teoria del Coneixement, Ètica i Filosofia del Dret, Estètica, Antropologia Filosòfica... Si parlem de pluralisme, però, no és tant per les diferents modes que anaren assimilant-se a mesura que ens anaven arribant, sinó perquè aquestes tendències –una vegada assimilades i superats els períodes d'eufòria que solen acompanyar les novetats– han anat formant part de les nostres universitats juntament amb la filosofia grega, medieval i moderna, coexistent alhora. Aquest és el senyal del pluralisme a què ens referíem. Han quedat endarrere tant el monolitisme escolàstic com les lluites entre analítics i dialèctics i, fins i tot, entre moderns i post-moderns. Si fem una ullada al catàleg de la producció d'autors catalans, confirmem aquesta idea. Mereixerien ser destacats autors veritablement prolífics, o menys prolífics però amb una obra de gran qualitat; en canvi, en aquesta ocasió, m'abstindré de fer cap enumeració. Una cosa és perfectament constatable: dècada rere dècada, d'ençà de 1961, el volum d'obres de filosofia escrites en català no ha parat d'augmentar.

D'altra banda, és constatable un creixent interès per la tradició filosòfica pròpia. S'han escrit obres sobre Ramon Llull, Martí d'Eixalà, Llorens i Barba, Torras i Bages, Eugeni d'Ors, Crexells, la filosofia catalana durant la transició... Llull és, amb diferència, l'autor més estudiat.

Dins de la producció pròpia no podem deixar d'esmentar les revistes que han servit per a incitar-la i difondre-la. Cal parlar, en primer lloc, de les editades per les tres societats de filosofia: l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, els *Quaderns de Filosofia i Ciència* i *Taula. Quaderns de pensament*. A més, hi ha *Comprendre*, que publica la

Universitat Ramon Llull des de l'any 1999. Edita dos números l'any i el seu objectiu és el de «presentar el panorama internacional dels estudis de filosofia contemporània i promoure la traducció de textos filosòfics en català». *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, que surt des de l'any 1981 i ha publicat ja 37 números –generalment, en trau dos per any, publica articles que tracten sobre un tema monogràfic, notes, recensions bibliogràfiques i informació sobre diverses activitats relacionades amb la filosofia en general. Els treballs presentats en llengües romàniques es publiquen en l'idioma original. L'edita la Universitat Autònoma de Barcelona. La revista *Dilema* l'editen els estudiants de filosofia de la Universitat de València i té com a objectiu fonamental el de facilitar i promoure la publicació de treballs d'estudiants. Altres revistes, com ara *Afers* o *L'Espill*, encara que no són específicament revistes de filosofia, en ocasions publiquen assaig filosòfic.

Per acabar, hem revisat també el catàleg de les obres de didàctica i les tesis doctorals, per tal de fer-nos una idea aproximada de cap on van les tendències del panorama actual de la filosofia catalana. Respecte a les primeres, podem veure que han sorgit, des que es va implantar la LOGSE, molts llibres relacionats amb l'educació moral i els valors. S'han editat també textos filosòfics acompanyats d'exercicis per a filosofia del batxillerat i han aparegut llibres de text de ciències socials i humanitats, per tal de satisfer la demanda de les noves optatives del batxillerat. Pel que fa a les tesis doctorals, veiem que n'hi ha una gran varietat: algunes són sobre filosofia catalana. Alguns dels diàlegs de Plató han estat triats en moltes ocasions pels doctorands. Hi ha tesis sobre filosofia de la ciència, filosofia de la ment,

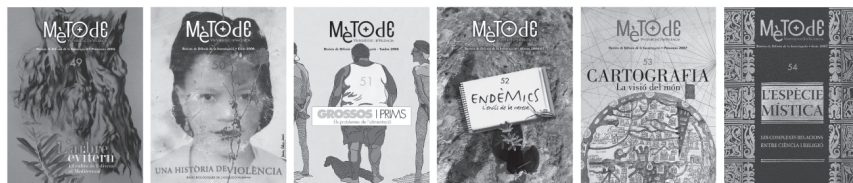
estètica... però hem de tornar a destacar les dedicades a l'educació en valors. De fet, després de veure aquests dos apartats, tesis i obres didàctiques, diríem que la «moda» avui és parlar d'educació i valors. Des de la dècada dels noranta, cada vegada amb més freqüència, es busquen solucions als conflictes socials des de l'educació. Els filòsofs, considerats «inútils» en tants aspectes de la vida quotidiana, ara són presentats com

aquells que han de donar bones receptes per a la convivència, el respecte, la pau, el diàleg... Apareixen assignatures noves —«educació per a la convivència»— i s'assignen als professors de filosofia. Aquells que, «per naturalesa», anaven sempre en contra del sistema, despertaven l'esperit crític, etc., ara són cridats a impartir «valors universals» i a suscitar l'obediència ciutadana. □

## Subscriu-te a Mètode i rebràs un d'aquests regals



ÚLTIMS NÚMEROS



REDACCIÓ MÈTODE:

Jardí Botànic de la Universitat de València. C/. Quart, 80. 46008 València

**SUBSCRIPCIONS\*: 96 386 45 61**

**<http://www.revistametode.com>**

\* Preu Subscripció anual 2007 (4 números l'any): 20€ per a Espanya, 30€ per a l'estranger

# La filosofia catalana

## (Una història per a estrangers)

Mercè Rius

El català fou la primera llengua romànica que assolí categoria filosòfica, ja en el mateix segle XIII, per obra de Ramon Llull (1235-1315), qui la usà en els seus escrits junt amb el llatí i l'àrab. Llull és encara avui dia el nostre pensador de més renom internacional, com ho indica l'existència del Raimundus-Lullus-Institut dins de l'Albert-Ludwigs-Universität, a Friburg de Brisgòvia. La vocació universalista de Llull s'expressà en l'anomenada *Ars Magna*, amb la qual esdevingué pioner de l'ideal d'una *mathesis universalis*, que Descartes i Leibniz van desenvolupar més endavant, i que rebé una formulació última en el llenguatge logicomatemàtic del segle XX, ja deseeixit de la tradicional subjecció a la metafísica i, per descomptat, a la teologia en què se centrava l'interès de Llull.

Durant els dos segles següents, es destaquen les figures de Ramon Sibiuda (?-1436)

i de Joan Lluís Vives (1492-1540). Sibiuda, el nom del qual gaudí, afrancesat, d'una difusió pòstuma gràcies a l'«Apologie de Raymond Sebond» que Montaigne li dedicà en els *Essais*, va exercir com a professor a la Universitat de Tolosa. L'elaboració d'una Teologia Natural li valgué l'acusació d'«excés de naturalisme» en el Concili de Trento, cent anys després de la seva mort. Més gratificant fou, en canvi, la fama de Vives, guanyada pel seu humanisme renaixentista, que li permeté de col·laborar amb Erasme i professar en diverses universitats europees, com les de Lovaina i Oxford. A diferència de Llull, aquests dos pensadors sempre expressaren les seves idees en llatí. Tanmateix, tots tres són considerats els primers filòsofs catalans per llur origen, ja que eren nascuts respectivament en cadascun del principals territoris unificats sota la corona catalanoaragonesa: Llull a l'illa de Mallorca, Sibiuda a Catalunya i Vives a València.

Val a dir que la distinció entre una filosofia francesa, anglosaxona o alemanya, etc., només cobrarà tot el seu sentit a partir dels segles posteriors, en què s'escau el progressiu rellevament del llatí per les llengües modernes, a poc a poc convertides en vehicles de cultura gràcies a l'empenta dels Estats propis. Doncs bé, mai no hi ha hagut un Estat català; de manera que, en parlar d'una «filosofia catalana», el nostre criteri no pot

Mercè Rius (Barcelona, 1953) és professora de Filosofia a la Universitat Autònoma de Barcelona. És autora, entre altres, de *La filosofia d'Eugeni d'Ors* (1991), *Apunts per a una ètica* (1995) i *De vuelta a Sartre* (2005), així com de la «Introducció» a J. S. Sartre *Defensa dels intel·lectuals* (PUV, 2006). En *L'Espill* ha publicat l'article «Sartre on line» (núm. 20, 2005).

Nota de l'autora: Agraïxo els aclariments d'Adrià Chavarria, Pilar Dellunde, Jaume Medina i, molt en especial, d'Antoni Mora, qui m'ha empès a escriure l'«Acotació».

ser idèntic al que seguim en els exemples citats. No podem limitar-nos a aplicar el qualificatiu només a la filosofia escrita en català; i no pas perquè li calgui la pertinença a un Estat. Ara, sense Estat propi, a una llengua li costa molt d'ultrapassar el nivell en què la cultura es confon amb el folklore, això si no es veu reduïda a un simple esquer de propaganda. Per tant, en comparació de la filosofia treballada en llengües que gaudeixen de ple reconeixement polític, quan en diem catalana d'una determinada forma de pensament, de vegades estem suposant alguna cosa de menys –la falta d'ús del català, substituït pel castellà–, però alhora alguna cosa de més: un aire de família entre els continguts que es manté a pesar de la disfunció lingüística, és a dir, per damunt o per dessota de la llengua d'expressió.

Del segle XVI en endavant, Catalunya travessa un període de decadència política, que culmina amb la derrota en la guerra per la successió de la monarquia espanyola, l'any 1714. L'adveniment de la dinastia borbònica anorrea les llibertats polítiques dels Països Catalans i l'ús públic de la nostra llengua. Aquesta desposseïció repercutirà en l'activitat filosòfica fins a l'extrem que, malgrat la Reinaxença literària del XIX, cap dels nostres pensadors no segueix l'exemple de Lluïl respecte a l'ús del català. Les figures més destacables d'aquest segle són Jaume Balmes (1810-1848) i Xavier Llorens i Barba (1820-1874), continuador de l'obra de Ramon Martí d'Eixalà (1808-1857). Alguna vegada se'ls ha classificat a tots tres com a exponents de la «filosofia del sentit comú», la qual representà una obertura al pensament europeu, si bé aquesta obertura no anava en la mateixa direcció. *El criterio*, obra principal de Balmes, que era clergue, es mostrà exportable a escala europea i tro-

bà especial ressò dins l'Escola de Lovaina. En canvi, els altres dos pensadors, alhora juristes i filòsofs, van importar a Catalunya les idees renovadores de l'escola escocesa mitjançant l'eclecticisme francès. D'aquí ve l'opinió unànime que només llur filosofia del sentit comú es mereix aquest nom amb el seu significat modern, mentre que Balmes procurava frenar les conseqüències de la filosofia kantiana. Tot i així, cal remarcar que el mateix Balmes no sempre se cenyia a l'ortodòxia que aparentment defensava, amb un punt d'excentricitat ben pròpia dels nostres pensadors ja d'ençà de Ramon Lluïl. Ara, essent desplaçament, l'excentricitat no s'hereta; haurem de concloure, doncs, que ens ha vingut històricament –potser per sort, també– de la nostra misèria política. Si, en el mateix segle XIX, la lluita alemanya per l'Estat propi donà a llum la filosofia de Hegel, la més completa absència d'una tal possibilitat només es traduí a Catalunya en el rebuig del hegelianisme, atès que aquest negava als pobles vençuts els drets històrics.

No estàvem, però, absolutament orfes de reflexió política. Cap al final de segle van aparèixer, ja en català, dues obres rellevants: l'any 1886, *Lo catalanisme* de Valentí Almirall (1841-1904), i l'any 1892, *La tradició catalana* del bisbe Josep Torras i Bages (1846-1916). Crida l'atenció el fet que s'hi reproduïx l'esquema dels filòsofs precedentment citats. Torres i Bages abonava la identitat sociopolítica de Catalunya des del fonamentalisme religiós. En canvi, la proposta d'Almirall d'un «Estat compost» traspuava admiració vers el model polític anglosaxó; això no obstant, com a jurista, s'atenia a l'anàlisi comparada de les diverses solucions, federals i confederades, que havi- en estat aplicades, segons ell amb èxit, per les potències occidentals. Ara bé, malgrat

aquestes i altres notables aportacions teòriques, el discurs polític no pujarà de to fins al segle següent. El 1914, es constitueix la Mancomunitat de Catalunya, que atorga al país una certa autonomia de gestió. N'ocupa la presidència Enric Prat de la Riba (1870-1917), autor de *La nacionalitat catalana*, llibre publicat el 1906 que tindrà un ressò espectacular durant molts anys. El mateix 1906 naixia el *Glosari*, un espai diari en el periòdic burgès-conservador *La Veu de Catalunya*, des del qual Eugeni d'Ors (1881-1954) es proposava dissenyar les línies mestres del moviment sociocultural anomenat Noucentisme, amb l'objectiu d'aconseguir per a Catalunya la tan desitjada normalització en els àmbits més diversos i sense exceptuar-ne cap. El 1913, l'Institut d'Estudis Catalans editava les normes ortogràfiques del català, una tasca en la qual s'havia distingit Pompeu Fabra (1868-1948).

El *Glosari* s'encetà, per tant, aliè a la normativa lingüística. D'altra banda, Eugeni d'Ors, que era doctor en Dret, no va obtenir el títol acadèmic de filòsof fins a sis anys després de l'estrena del *Glosari*. Sigui com sigui, ell sempre va insistir en la seva vocació filosòfica, segurament contra l'ombra que li feia el seu gran talent literari, manifest en els articles periodístics i en les peces narratives que n'extragué (en forma de recull de gloses), la més cèlebre de les quals es titulà *La Ben Plantada*. Sovint es tendeix a veure en Ors més un literat que no pas un filòsof, o com a molt, un crític d'art. Aquesta última acreditació és avalada pel reconeixement atès a Europa; un dels seus llibres d'estètica més sòlids, *Du Baroque*, s'edità inicialment en francès el 1936, i no fou ni el primer ni l'últim a aparèixer en un idioma estranger. Però, al nostre parer, sense rebaixa d'aquests mèrits, amb Ors la filosofia catalana féu el

primer autèntic pas endavant en el camí de la seva modernització, hagin estat quines hagin estat les conseqüències polítiques i morals d'allò que l'Europa del segle XX entengué per modern. En aquest sentit, n'hi ha prou d'evocar el lamentable cas de Heidegger, o el de Carl Schmitt, amb qui Ors presenta força coincidències.

El 1910, el *Glosari* donava notícia de la flamant psicologia freudiana. Val a dir, però, que Ors hi volia contraposar una teoria de la personalitat que, al cap dels anys, anomenà, ja sense embuts, una doctrina de la vida angèlica. Així vinculava la «persona» a la universalitat ecumènica, tot cantant les excel·lències del catolicisme amb un tarannà prou semblant al de Schmitt. Tanmateix, si compartia amb aquest autor la vena literària, se'n distingia per l'optimisme que li desvetllaven el avenços científics, com a reveladors de noves formes de raonament. I això, ja a principis de segle, en plena etapa noucentista. El 1911, en *Els fenòmens irreversibles i la concepció entròpica de l'univers*, descobria en el segon principi de la termodinàmica un nou motiu per a combatre l'historicisme hegelian, havent-se fet palès ara, gràcies a la ciència, que també la natura és històrica, altrament dit, que tendeix a un perillós desordre amb el qual hem de bregar. A més, Ors confiava, com altres pensadors contemporanis, que el recent estatut científic assolit per la biologia obraria en pro i no en contra d'una racionalitat que estava en declivi per un excés d'abstracció. Ara bé, ell pensava que la vitalització de la raó depenia del caràcter lingüístic de la mateixa vida. Clar i net, pensava que la ciència genètica, llavors encara incipient, verificava la seva tesi personal més estimada: que la garantia de l'ésser de les coses es troba en la Forma –i no pas en llur fons.

Les tesis descrites no excloïen, ans al contrari, la intencionalitat política. No calia que el mateix autor ho admetés, com passava quan s'adherí al pragmatisme filosòfic per tal d'impartir educació cívica als seus conciudadans; ni feia res que ho negués, quan, en actitud submissa envers la dictadura franquista, subordinava la perspectiva política a la cultural. Vet aquí un altre punt en què se separava de Schmitt, el qual denunciava precisament l'eclipsi de la política. Ors es definia com un filòsof de la cultura; i *Ciencia de la cultura* van titular els editors un recull pòstum d'escrits seus (1964). En nom de la Cultura es declarà, arran de la guerra del 14, europeïsta (*Lletres a Tina*); però no trigà gaire a jutjar aquesta seva opció incompatible amb el nacionalisme català, malgrat haver alabat en el seu moment l'obra de Prat de la Riba. Al capdavall, entre les batzegades polítiques –a Catalunya, Espanya i Europa– i les actituds personals que el van enemistar amb intel·lectuals i polítics, Ors no consolidà l'obra endegada en el *Glosari* català (el prosseguí en espanyol), que havia durat més de dues dècades. Ni ens va deixar una obra filosòfica ben travada ni va fer escola, a pesar de la seducció que exercí sobre els intel·lectuals de generacions posteriors. Alguns se'n van distanciar de seguida, com ara Joan Crexells (1896-1926), una malaguanyada jove promesa que tingué, sorprenentment, prou temps per a traduir Plató i interessar-se alhora en Russell o Keynes. Sens dubte, les dues mancances que patí Ors, ni obra consolidada ni deixebles, obeïren sobretot a la mala fortuna que li negà l'accés a l'ensenyament universitari en unes oposicions fracassades, el 1914. Es refermava així un tret característic de la cultura catalana: el fet que els nostres pensadors més originals

han hagut de desenvolupar la seva tasca com una mena d'*outsiders*. Ho exemplifica també Ramon Turró (1854-1926), curiosa barreja de científic i filòsof que ens llegà *Orígens del coneixement: la fam* (1912), un remarcable intent de donar fonamentació biològica a l'epistemologia kantiana.

El 1933, el govern de la II República dotà d'autonomia la Universitat de Barcelona, i així s'obrí un període d'esperança per a la filosofia. A l'any següent, es va publicar el primer llibre de lògica moderna escrit en català: *Introducció a la lògica amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*. L'autor era un jove filòsof vingut de Navarra, Juan David García Bacca (1901-1992). En efecte, per fi semblava arribada l'ocasió d'establir una continuïtat en la pràctica de la filosofia, empalmant amb el bo i millor de la nostra accidentada tradició. Val a dir que, a les aules, s'hi podia trobar a faltar l'aire de modernitat que hi hauria introduït Ors. Però, si l'espíritualisme de professors altrament tan valuosos com Jaume Serra Hunter (1878-1943) no resultava gaire engrescador, també n'hi havia que albiraven altres corrents europeus, com ara Joaquim Xirau (1895-1946), qui convidà Paul Ludwig Landsberg al curs de 1934; a través d'ell, els universitaris catalans van entrar en contacte amb la fenomenologia de Scheler. Dissortadament, el projecte es va enfonsar el 1939, amb la victòria armada del general Franco. Aleshores, professors i una primera promoció de llicenciats es van veure abocats a l'ostracisme acadèmic o, un bon nombre d'ells, a l'exili efectiu. Entre les joves promeses van despuntar, amb el temps, Eduard Nicol (1907-1990) i Josep Ferrater Mora (1912-1991). Nicol va assolir força prestigi a la Universitat Autònoma de Mèxic, on encara es poden trobar deixebles



seus directes. Ferrater Mora, després d'estar-se a Cuba i Xile, se situà com a professor a la universitat nord-americana.

Es pot dir de Nicol que, per primera vegada, hi havia un pensador català l'obra del qual aplegava els requisits indispensables per a conferir-li el títol de filòsof d'acord amb el clàssic prototipus europeu. Hauria pogut, doncs, contribuir a la normalització de la nostra cultura amb aquest element imprescindible que és la filosofia. Però, en exiliar-se, Nicol va haver d'adoptar la llengua del país d'acollida. Es tractava d'una decisió molt dura per a algú que, un any abans de morir, encara escrivia: «Així també el noble orgull de parlar la llengua pròpia és un orgull metafísic». De fet, ho escrigué en espanyol, així com tota la seva producció de maduresa, en la qual sobre-surten *Metafísica de la expresión* (1957) i *Crítica de la razón simbólica* (1982); aquest segon títol al·ludeix a Ernst Cassirer, que ell considerava el seu mestre. En sinopsi, podríem descriure el pensament nicolià com una ontologia fenomenològica que s'oposa frontalment a la heideggeriana diferència ontològica. Per a Nicol, «l'Ésser és a la vista». I és que, com afirmava Ors dels mediterranis, som gent que «pensem amb els ulls». Certament, això també ho havia observat de si mateix Sartre, filòsof que no complaïa pas més Nicol que Heidegger, ja que el nostre autor refusava una negativitat inherent al mateix ésser.

Amb una concepció més flexible del pensament, Ferrater Mora repartia els esforços creatius entre filosofia, novel·la i, en l'edat madura, algun curtmetratge i tot. S'interessà per la filosofia analítica del llenguatge, i la seva obra té un deix d'esperit anglosaxó. Però es resistia al formalisme. A més, el problema del «sentit» l'enfocava

constructivament; el 1948, va publicar a Xile, si bé escrit en català, *El llibre del sentit*. L'ontologia no li resultava aliena; ho prova un dels seus llibres més ambiciosos: *De la materia a la razón* (1979). Hi formulava la doctrina que anomenà «integracionisme», segons la qual existeix una continuïtat ontològica que recorre la pluralitat de nivells de complexitat creixent en què s'estructura la realitat; per a ell, igual com per a Nicol, la realitat és material. Finalment, en una etapa posterior, es va decantar cap a la reflexió moral. Cal no oblidar, d'altra banda, el seu *Diccionario de Filosofía*, que no ha parat de reeditar-se –i d'ampliar-se mentre ell vivia– des de 1941. Vet aquí que aquest autor català oferí al món de parla castellana una obra de consulta obligada.

Mentrestant, a la universitat catalana, s'hi havia instal·lat l'obscurantisme. La purga duta a terme pel nou règim desembocà en l'imperi abassegador de la filosofia escolàstica i, per tant, en el desdibuixament dels límits entre filosofia i teologia. Val a dir que el pes del catolicisme sempre s'ha fet sentir en «la tradició catalana», si més no en teoria, segons la definició de Torras i Bages en l'obra del mateix títol. A més, fins i tot des de posicions no necessàriament lligades a la fe, ja hem vist Ors, per exemple, ponderar el catolicisme com a suprema expressió de la universalitat de la cultura. Potser de resultes d'aquest denominador comú hi hagué, a la Universitat de Barcelona, almenys una excepció que no desmentia la regla: Jaume Bofill i Bofill (1910-1965), un home de fe, la metafísica del qual s'emmarcava dins l'escolàstica, però –segons els qui el van conèixer– amorosida amb una gran llibertat d'esperit. De tota manera, el succeí en la càtedra Francesc Canals (1922), representant de l'escolasticisme més ranci. Canals era, tot



s'ha de dir, molt competent en el seu ram, però summament doctrinari.

En les dècades dels seixanta i dels setanta, coincidint amb una certa obertura del règim franquista, van entrar nous aires a la universitat. S'hi van reincorporar Francesc Gomà (1913-1999) i Josep Maria Calsamiglia (1913-1982), dues antigues promeses de l'Autònoma republicana, i també van anar accedint a la docència filòsofs de generacions posteriors, alguns dels quals de gran vàlua. Ara bé, les figures que més impacte van causar a les aules van ser intel·lectuals forans, com José María Valverde (1926-1996) o Manuel Sacristán (1925-1985). Aquests van posar els estudiants al dia, i van refer els nusos trencats amb un passat sobre el qual els vells republicans s'estimaven més guardar silenci. I això no obstant, les brillants classes d'estètica de Valverde només havien vingut a suplir el record de Francesc Mirabent (1888-1952), qui havia preferit una supervivència acadèmica tirant a clandestina en lloc d'exiliar-se, però, en canvi, posseïa en el seu currículum llibres remarcables. *De la bellesa* era una estètica d'inspiració kantiana publicada malauradament l'any 1936, el de la rebel·lió militar. Quant a la filosofia marxista, amb què Sacristán aixecava entusiasmes, ja havia tingut els seus teòrics a Catalunya durant els anys trenta; especialment, Andreu Nin (1892-1937) i Joaquim Maurín (1896-1973). Però la gran diferència estava en el fet que aquests últims maldaven per conciliar llur vocació universalista amb el dret dels pobles a l'autodeterminació. En canvi, els professors marxistes (que van anar omplint les places docents vacants a les acaballes del franquisme) només estaven disposats a comprendre el «problema català» si el trobaven assimilable a alguna gran causa,

talment l'eradicació de la fam al Tercer Món o el triomf de l'ecologia com a paradigma científic. En qualsevol cas, la seva mentalitat oberta en tants sentits no induí mai Valverde o Sacristán al reconeixement públic ni de la llengua ni de la cultura catalanes. Tocant a aquesta qüestió, els pensadors agnòstics o ateu i, damunt, catalanistes, continuaven exercint d'*outsiders*. Així es va mantenir l'assagista valencià Joan Fuster (1922-1992), qui no acceptava de ser inclòs entre els filòsofs, però en demostrava un coneixement prou ampli.

De vegades, la manca de reconeixement comporta avantatges: allò que és ignorat passa desapercebut. En fi, per les raons que sigui, del mestratge dels professors esmentats va sorgir encara una nova generació alguns dels membres de la qual no havien tallat els vincles més profunds, quasi imperceptibles, amb la «filosofia catalana». Però ja és l'hora de dir en què consisteix l'afinitat de continguts que no depèn de l'ús conjuntural d'una llengua o d'una altra, l'aire de família que postulàvem en començar aquest article. Assumint el risc de simplificació, direm que el pensament català es caracteritza per una forta propensió a l'estètica—evident fins i tot en els nostres teòlegs— i, alhora, a un cert positivisme—no sempre exempt de romanticisme— amb una clara preeminència de la biologia. Doncs bé, un magnífic exponent d'aquesta constel·lació és Xavier Rubert de Ventós (1939). Les seves obres de joventut, entre les quals destaquen *Teoria de la sensibilitat* (1969) i *Heresies on Modern Art*, versaven sobre estètica. Ara, en *De la modernidad* (1980), obra ja de maduresa, es perfilava allò que esdevindria objecte de la seves reflexions futures: la interdependència de coneixement i moral. En aquesta línia ha mostrat un creixent interès

per la sociobiologia; no pas, però, per tal de fonamentar-hi una moral de tipus normatiu. Ben al contrari, la que Rubert propugna —esbossada en *Moral y nueva cultura* (1971)— desestima l'«aplicació de principis» perquè no confon la prescripció amb la normativitat. La prescripció moral rau en el deure de no universalitzar la conjuntura pròpia per un afany de coherència. I aquesta obligació afecta el mateix mètode de coneixement; en paraules seves, cal trobar el grau d'atenció i de desatenció que requereix —moralment— cada persona o cosa. D'aquí se segueix la defensa d'un «jo no-fichtià», és a dir, d'un subjecte que, en comptes de fonamentar res de res, s'entén ell mateix com a «síntoma» —d'allò que constitueix el seu àmbit d'experiència. D'altra banda, Rubert extrapola aquestes tesis a la reflexió política, que ocupa una bona part de la seva producció escrita en ambdues llengües. El resultat d'una tal extrapolació és la certesa que Catalunya s'ha d'independitzar de l'Estat espanyol. Al seu entendre, quan els punts de vista de dues parts en conflicte són tan respectables l'un com l'altre, llavors ja no hi escau la tolerància, sinó la separació amistosa. A part d'això, com si cap de les constants de la nostra tradició li fos aliena, Rubert també té un assaig en què es refereix distanciadament a la figura divina: *Dios entre otros inconvenientes* (2000).

Com s'infereix del que acabem d'exposar, Rubert no s'ha deixat portar per les velleïtats postmodernes. Uns altres autors que s'hi han resistit són Eugenio Trías (1942) i Miguel Morey (1950). Convergeixen tots dos en una certa vocació nietzscheana. Això no obstant, Trías la va enllaçar primer amb l'estructuralisme francès, en *La filosofía y su sombra* (1969), però derivà cap a la interpretació heideggeriana de Nietzsche i ha

acabat fent repetides provatures a la cerca d'una ontologia com més clàssica millor; n'és una el voluminós llibre *La edad del espíritu* (1994). En canvi, Morey va entrar en el pensament nietzscheà de la mà de Foucault —autor que donà a conèixer a casa nostra— i s'ha anat decantant cap a una concepció de la filosofia que esborra les fronteres entre aquesta i la literatura, en sintonia amb la teoria de l'escriptura de Maurice Blanchot. Ell mateix ha realitzat alguna aplaudida incursió en el terreny de la narrativa: el 1994, en *Deseo de ser piel roja*. Tant Morey com Trías es limiten a expressar-se literàriament en la llengua en què, per raons d'edat, van ser educats a l'escola franquista.

Durant els anys noranta, l'ensulsiada fàctica del comunisme escampà el desconcert entre els intel·lectuals, però alhora els féu sentir alliberats del descrèdit que havia anat minant l'últim gran sistema filosòfic d'occident, sobre el qual s'aguantava —al principi, fermament— no només llur posició teòrica, sinó també la professional. Ara tocava d'oblidar el marxisme. A més, de novetats, no en faltaven. El progrés biotecnològic oferia un camp inèdit a la reflexió, que ha prosperat en avançar el nou mil·lenni. A Catalunya, la màxima autoritat en bioètica és Victòria Camps (1941). Deixeble de Ferrater Mora, la seva trajectòria ve de lluny. El 1983, publicà *La imaginación ética*, un dels seus llibres més reeixits. Llavors ja s'havia endinsat en la reflexió moral i de seguida hi afegiria la política, dins de la qual serva una actitud equidistant del discurs liberal i el comunitarista. De fet, aquesta alternativa és, amb diversos matisos, la més contemplada en la filosofia política catalana, sobretot d'ençà que hi ocupa un lloc l'anomenat «multiculturalisme». John Rawls ha esdevingut un referent obligat. Curiosament,

no se sap de ningú, entre les darreres generacions, que no manifesti algun tipus de greu desacord amb la seva teoria de la justícia. Però no deixen de mantenir-lo com a interlocutor, incapaços d'explorar nous viarany sense complexos. Val a dir que encara queden pensadors nostàlgics de les grans causes. Aquests, de moment, no n'han trobat sinó una de ben negativa: els horrors del nazisme. Però fins i tot els custodis de la «memòria històrica» es recolzen en Hannah Arendt, una autora assimilada als Estats Units, el país més desmemoriat del món. Ras i curt, els nostres filòsofs s'apliquen a imitar, vencent al·lèrgies, l'estil de pensament anglosaxó. Reticents a acomiadar-se del vell ideal d'universalitat, actualment la globalització els serveix de succedani. Potser els reca la idea que, després d'haver occit la Història, l'Art, Déu, el Subjecte, no hi pugui haver cap més opció per a la Filosofia que la d'enfonsar-se en el seu propi ocàs.

### ACOTACIÓ

Un dels passatges de Nietzsche més citats pels seus intèrprets és «Història d'un error» (*Geschichte eines Irrtums*).<sup>1</sup> Així se l'anomena, pel seu subtítol, excepcionalment molt més abreujat que el títol: «Com el 'món vertader' esdevingué, al capdavant, falla». Aquest enunciat es limita a *dir* el contingut del text, mentre que el subtítol, *ensenyant-lo* damunt d'ell mateix, comença a *acomplir-lo*.<sup>2</sup> En efecte, ja el simple sintagma «història d'un error» implica el rebuig de l'idealisme hegelian, que serà l'objecte d'allò que s'exposa tot seguit. Per a Hegel, els errors com a tals no tenen història; a causa de llur parcialitat, només formen part de l'única que ho és en sentit

propi: la història de la veritat. Nietzsche capgira la idea en anunciar-nos un error amb història, que no és sinó la creença en la història de la veritat i/o en la veritat de la història, és a dir, la creença en la Veritat i en la (seva) Història. Per tant, «Història d'un error» compendia en sis punts l'error en què ha consistit la història mateixa. És erroni pensar que la llibertat s'esdevé com a progrés històric i que equival a la veritat en tant que la història es desenvolupa com a realització del saber absolut. Aquesta absoluta es redueix a una simple propietat de l'autoreflexió; certament, no depèn de res extern aquell qui només es dedica a mirar-se el melic. En altres termes, Hegel recolza tot el seu sistema en la creença que la veritat és humana, que no es dona sense els homes. Nietzsche hi està d'acord, tret que, per a ell, l'absoluta pertinença de la veritat a l'espècie humana no suposa l'existència de la humanitat com «un jo que és un nosaltres i un nosaltres que és un jo» —segons la coneguda fórmula de la hegeliana *Fenomenologia de l'Esperit*. Ara bé, a canvi, la impossibilitat de síntesi fa possible una objectivitat d'una altra mena: «Fóra possible d'escriure una història que no tingués ni una engruna de veritat empírica comuna i que podria, tanmateix, aspirar al grau més alt d'objectivitat.» Val a dir, però, que aquesta objectivitat tampoc no concernirà la justícia, per la mateixa raó que no s'identifica amb la veritat: «L'objectivitat i la justícia no tenen res a veure l'una amb l'altra».<sup>3</sup> De primer, una tal concepció entén la història com a multiplicitat d'històries. No roman, doncs, en el dualisme que va acabar substituint el monisme hegelian, mitjançant el reconeixement que hi ha una història dels vencedors i una història dels vençuts. Perquè l'una no és pas més real que l'altra ni, encara menys, més

vertadera. També el vençut diu mentides; i d'altra banda, potser és aquesta l'única manera de sobreposar-se a la desfeta, tant se val si deguda a la incapacitat pròpia o a la injustícia de les coses.

La mentida és «dolenta» per referència a alguna mena de veritat, bé com a expectativa de l'interlocutor, bé com a saber respecte al qual el mentider no té cap més interès que falsejar-lo. Altrament, si no hi ha en joc la veritat, no es tracta de mentida, sinó de fantasia –així en deia Rousseau, sobretot quan s'autobiografiava. Cap a la segona meitat del segle XX, un dels autors que ja desesperaven de la *veritat històrica* cercà en l'art l'últim reducte on hi havia, potser encara, una esperança de salvació: «Art és màgia alliberada de la mentida de ser veritat». Ho escrigué Adorno, tanmateix en franca oposició a la juvenívola concepció nietzscheana del món com a fenomen estètic.<sup>4</sup> Sens dubte, Adorno era encara massa hegeliana per a intentar un capgirament de Hegel que no fos estrictament dialèctic; com ara en aquell altre aforisme repetit ací i allà: «La totalitat és el no-vertader».<sup>5</sup> En canvi, «Història d'un error» constitueix una paròdia del vincle dialèctic que Hegel deia haver descobert entre el saber especulatiu i l'esdevenir de la realitat mateixa. Si el discurs filosòfic vertader és, per a Hegel, aprehensió de la veritat històrica –de fet, un «moment» d'aquesta veritat–, Nietzsche obra en conseqüència: quina classe d'història pot correspondre a un món del qual ha fugit la veritat, fins al punt que ni tan sols el podem titllar d'aparent, perquè això encara el faria dependre d'una presumpta veritat oculta? Doncs, una tal història haurà de ser una faula. D'aquí ve el caràcter narratiu d'«Història d'un error», manifest en els parèntesis que Nietzsche

hi intercala, talment aquest: «Dia esclarit; esmorzar; retorn del *bon sens* i de la serenitat; enrogiment de Plató; soroll infernal de tots els esperits lliures».<sup>6</sup> Una narració amb personatges reals (històrics), però també uns personatges la realitat (històrica) dels quals és narrativa.

Vet aquí l'objectivitat que no s'adequa a la veritat empírica «comuna» ni depèn de la intersubjectivitat. Algú, però, hi pot al·legar que Nietzsche emprava tot sovint la primera persona del plural (*wir*) en els seus aforismes. És clar que, des del punt de vista narratiu, la resposta fóra massa fàcil i tot: el «nosaltres» representa una crida adreçada als lectors. D'aquí es podria desprendre, a més a més, que Nietzsche oposava l'hermenèutica a la dialèctica (una oposició que, tot s'ha de dir, després alguns partidaris de la primera han procurat d'evitar). La lucidesa nietzscheana no era la del filòsof hegeliana, com a presa de consciència de la història passada, sinó la del visionari que s'adreça als seus prosèlits del futur. Amb tot, aquesta interpretació encara estaria massa lligada a la historicitat tradicional. Nietzsche no solament invertia la cadena temporal, sinó que la desmuntava; es considerava un *intempestiu*. La seva crida, doncs, va adreçada a aquells qui, com ell, pateixen un desfasament temporal, és a dir, aquells qui no pertanyen a llur propi moment històric, adés perquè s'hi avancen adés perquè conserven algun tret atàvic (que, per cert, ell atribueix als filòsofs).<sup>7</sup> Ara bé, suposem que aquesta explicació sembla convincent respecte als *wir* caracteritzats amb noms no gens convencionals, entre els quals l'espantat «nosaltres, els hiperboris» de *L'Anticrist*.<sup>8</sup> Però se'n pot dir el mateix, de «nosaltres, els europeus» o «nosaltres, els alemanys», que apareixen també en prou

ocasions dins l'obra nietzscheana? I si l'autor hagués refusat la comunitat *humana*, l'humanisme pròpiament dit, però no altres «síntesis» menors com les suara mencionades? Per descomptat, cal respondre que no. Justament, una de les dèries més remarcables en *Ecce Homo* només magnifica una recança ja vella, cap a la seva pròpia condició d'alemany: «Jo sóc un aristòcrata polonès *pur sang*, en el qual no s'ha barrejat ni una sola gota de sang dolenta, i menys que de cap, de sang alemanya».<sup>9</sup> En resum, quan escriu «nosaltres, els alemanys», de cap manera no pot ser una presumpta alemanyitat allò que defineix o constitueix el *wir*. Ultra la seva aversió a identificar-s'hi, Nietzsche havia constatat que els alemanys només es definien pel costum de tornar sempre a preguntar-se què és ser alemany. Comptat i debatut, no insistirem en la interpretació que ja en va donar Foucault,<sup>10</sup> la qual ens permetria d'entendre cadascun d'aquests *wir* massa convencionals com una de les tantes «màscares» de què es revesteix l'intempestiu –al capdavant, sempre un solitari– i que ha de prendre de la història, ja que és intempestiu amb relació a ella. Només subratllarem que, en comparança de Hegel, la primera persona del plural nietzscheana fóra un jo que és un nosaltres sense el nosaltres que és un jo. I encara que aquí el col·lectiu al·ludeix a una forma de societat aliena a tota norma o llei que nega la identitat dels individus en lloc de conferir-los-la (aliena, al cap i a la fi, a allò que entenem per societat), la consegüent multiplicitat del jo no impedeix, ans esperona, el coneixement: «'Oh, la meva cobejança! En aquesta ànima no hi ha cap desinterès –més aviat hi ha un jo que ho desitja tot, un jo que a través de molts individus voldria veure com amb *llurs propis*

ulls i agafar com amb *llurs pròpies* mans; un jo que encara cerca àdhuc tot el passat, que no vol perdre res d'allò que li podria pertànyer en general! Oh, aquesta flama de la meva cobejança! Oh, si jo pogués renèixer en cent éssers!» –Aquell qui no coneix per experiència aquest sospir tampoc no coneix la passió del coneixedor».<sup>11</sup>

Fins aquí l'excurs nietzscheà. Massa desplegant, ben segur, només per tal d'excusar la profusió de «nosaltres», de «nostres» i de nostrats en la història de la filosofia catalana que el precedeix. En efecte, el ventall s'obre amb el clàssic nosaltres de la ponència teòrica, la pretesa impersonalitat del qual s'emmiralla en el del nosaltres referit als homes en general quan fem parlar els mateixos filòsofs historiat, és a dir, el nosaltres ja no com a subjecte del discurs, sinó com a objecte teòric. En l'extrem oposat a aquesta tendència universalitzadora, el ventall es clou amb una primera persona del plural que acaba designant els filòsofs catalans en un nombre molt concret i restringit: el dels que hi surten amb nom i cognoms. En definitiva, la pluralitat de nosaltres és ben lluny del nomadisme que caracteritza els múltiples usos nietzscheans d'aquest pronom (avui francès, demà europeu, o esperit lliure, i finalment hiperbori...). Val a dir, per part nostra, que el més trampós de tots els usos que n'hem fet és el primer, ja que aparenta una objectivitat completament falsa, en la mesura que la recolza en una subjectivitat tant impersonal com inexistente. Dit altrament, des de la perspectiva tradicional, quan es tracta de veracitat (que no és el mateix que veritat) resulta molt més honest, a hores d'ara, contextualitzar les tesis pròpies amb un senzill «jo penso».<sup>12</sup> Així doncs, per la mateixa raó, l'*arbitrarisme* observable en la tria dels pensadors repor-

tats no s'identifica tampoc amb el d'Eugeni d'Ors. Com ell celebren que una limitació externa, el nombre de planes, m'hagi obligat a *seleccionar* al màxim.<sup>13</sup> Però l'arbitrarisme esmerçat no obeeix en absolut a un domini del tema, ni en el sentit del coneixement ni en el del poder. És més, ni tan sols obeeix a les peculiaritats intrínseques al mateix tema, a saber, que no hi ha ni un sol tret –objectivable com a dada– que tots els pensadors catalans comparteixin. Ho he dit fa un moment: l'arbitrarisme constitueix l'única posició teòrica honesta a hores d'ara. No pas per un escriure de coneixement, sinó com a assumptió dels punts cecs que només s'arriben a fondre a base de confondre's amb el devastador enlluernament de la il·lustració cofoia. Per aquest motiu, la història que he explicat no es pretén il·lustrada. És errònia en sentit nietzscheà: la història d'una il·lusió. Sí que pretén, doncs, assolir l'objectivitat. Però no esdevindrà objectiva pel fet de recolzar-se en cap ni un dels «nosaltres»; ben al contrari, el mateix nosaltres és un producte de l'objectivació.

No n'he dit producte de l'objectivitat, sinó de l'objectivació. En aquest aspecte, l'autor a qui apel·lo és Sartre. L'*objectivitat* no s'aconsegueix pas a través d'un jo que –disfressat de nosaltres– surt i entra del discurs quan li abelleix; com si alliçonés, d'una banda, aquells amb els quals s'igualava, d'una altra, a títol de consemblant. Enfront d'això, l'*objectivació* exigeix al jo de perdre's irreversiblement en el nosaltres mentre s'exposa junt amb d'altres (nos-altres) a la mirada d'un tercer. Només per i per a aquest tercer existeix un tal «nosaltres» –però no com a subjecte, sinó com a objecte.<sup>14</sup> Pel que fa al cas, es tractava d'una història de la filosofia catalana escrita per a estrangers. La qual cosa no significa, òbviament, que

no digui res al lector català, bé que, davant d'aquest, més aviat s'ensenya:<sup>15</sup> allò que s'hi diu apunta significativament cap a allò que no s'hi diu, ni cal dir-ho perquè tothom o, almenys, la majoria de lectors n'estan assabentats.<sup>16</sup> És cert que el mateix Sartre no aprovaria l'intent de presentar a altri una imatge que es vol pròpia mentre que ha estat feta pensant en ell. Ho titllaria de mala fe. Sartre era encara massa cartesiana. No assumia del tot l'antiga crítica segons la qual la inferència d'un subjecte a partir del *cogito* havia obeït a la versió francesa de tot plegat, atès que aquesta llengua no pot enunciar el verb sense el corresponent subjecte: el *pense* comporta el *Je*. I així mateix, el *nosaltres* –usat a tort i a dret en la (nostra?) història– s'escau com a excrescència de l'escriptura. Sovint hom l'ha de menester per *puentejar* en el buit. Ni més ni menys. Al cap i a la fi, diem nosaltres –qui, si no?– perquè escriure és una extrapolació abusiva.<sup>17</sup> O això o la falla, en tercera persona; però, llavors, cal emmarcar-la en un «temps era temps»... □

1. F. Nietzsche, *El crepuscle dels ídols*.
2. Manllevo la distinció de Wittgenstein entre *sagen* ('dir') i *zeigen*, que s'acostuma a traduir per 'mostrar'; al meu entendre, no gaire encertadament, ja que *zeigen* significa 'ensenyar' en el sentit d'"indicar'. Ara bé, el llenguatge –aquí, el subtítol– ensenya o indica no pas per transparència de la seva forma –pròpia del «dir»– sinó cridant l'atenció sobre ella mateixa.
3. Citacions extretes de F. Nietzsche, *Sobre la utilitat i el perjudici de la història per a la vida* (segona *Consideració intempestiva*), apartat 6.
4. La citació d'Adorno és l'aforisme 143 de *Minima moralia*. Quant a Nietzsche, la formulació originària del tema pertany a *El naixement de la tragèdia*.
5. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, af. 29. Dialèctic perquè, dient-ne de la totalitat «no-vertadera», s'hi conserva el concepte de veritat, ni que sigui com a negada.
6. És el parèntesi que precedeix el punt final, el sisè, on s'arribarà a la conclusió següent: «Amb el món vertader hem eliminat també l'aparent!».
7. «Filosofar seria una mena d'atavisme d'un rang suprem.» F. Nietzsche, *Més enllà del bé i del mal*, af. 20, Barcelona, Edicions 62, 2000, p. 69.
8. Ho diu a l'inici del primer capítol. Tor seguit, es refereix a «la nostra vida, la nostra felicitat», tal qual, en cursiva.
9. F. Nietzsche, *Ecce homo*, paràgraf 3 de «Per què sóc tan savi». Es tracta de l'autobiografia intel·lectual que va escriure poc abans de caure en la follia sense retorn.
10. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia i la història», dins *L'ordre del discurs i altres escrits*, Barcelona, Laia, 1982.
11. F. Nietzsche, *La gaia ciència*, af. 249, Barcelona, Laia, 1984, p. 239.
12. Quan la capacitat fonamentadora del subjecte s'ha esvaït, val més no intentar amagar-(s')ho amb expressions majestàtiques. Andrés Sánchez Pascual, traductor de Nietzsche al castellà, remunta aquesta apreciació a Schopenhauer: «Una impertinència especialment ridícula de tals crítics anònims es que utilitzen, al igual que los reyes, el plural 'nosotros'; cuando lo que deberían hacer es hablar no sólo en singular, sino en diminutivo, más aún, en humilitivo». El fragment pertany a *Parevga i Paralipomena*; citat per A.S.P. en F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas I*, Madrid, Alianza, 1988, p. 48.
13. Això no obstant, qui estigui interessat en una història menys concisa, la pot trobar en M. Rius, «La supervivència de les idees», *Història de la cultura catalana*, vol. X: *Resistència cultural i redreçament (1939-1990)*, Barcelona, Edicions 62, 1998. Quant al present article, tan concís o exigü com es vulgui, no s'ha estat, però, de nodrir-se del molt minucios treball del filòsof Pere Lluís Font, «Un segle de filosofia a Catalunya», dins P. Casanovas ed., *Filosofia del segle XX a Catalunya: mirada retrospectiva*, Fundació Caixa de Sabadell, 2001.
14. J.-P. Sartre, «L' 'être-avec' (*Mitsein*) et le 'nous'», capítol III de la tercera part de *L'être et le néant*.
15. Vegeu més amunt, nota 3.
16. Allò que no s'hi diu és una part constitutiva del sentit d'allò que s'hi diu.
17. La tesi que les paraules són metàfores i, per tant, «extrapolacions abusives» la llançà en un dels seus primers escrits: F. Nietzsche, *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*. Més endavant: «Que dolç que és que hi hagi paraules i sons: paraules i sons no són potser per a mi arcs iris i ponts aparents bastits entre l'eternament distant?», F. Nietzsche, *Així parlà Zaratustra*, Edicions 62/La Caixa, Barcelona, 1983, p. 200.



# Art i reflexió estètica

## Una conversa sobre el pensament estètic català

*Martí Peran  
Gerard Vilar*

**L**a història del pensament estètic és una de les llacunes més evidents en la historiografia local. El fet que no hi hagi una tradició forta en aquesta àrea encara ho dificulta més; però, malgrat que en aquest àmbit la nostra aportació sigui clarament epigonal d'altres contextos, això no impedeix poder-ne fer una valoració que, almenys, hauria d'ajudar a aclarir quina mena de literatura ha acompanyat la producció artística moderna i contemporània. Per a desenvolupar aquest exercici cal endreçar moltes dades. Aquesta conversa no és res més que un gest informal que prova de posar-ne un grapat sobre la taula, tot just com a possibles enunciats que, en un moment posterior, s'haurien de corregir i aprofundir.

MARTÍ PERAN.- Gerard, et proposo que aquesta entrevista-conversa la fem avançar d'una forma molt informal, sense voluntat de seguir cap ordre establert, de manera que els temes apareguin en funció de com la conduïm en temps real. Amb aquesta actitud, penso que abans de parlar de noms i de tradicions locals, potser és convenient comentar quelcom dels «llocs» on avui es pot trobar el que en diríem una reflexió estètica. En aquest sentit, jo sóc del parer que, al costat d'una molt migrada producció assagística de paràmetres convencionals (llibre d'autor, en format editorial...), el pensament estètic contemporani creix en indrets com ara la crítica artística i literària o, fins i tot, en l'interior de determinada literatura. Això, naturalment, té molt a veure amb la dissolució de la cultura en l'interior de problemes i pràctiques molt heterodoxes però, en qualsevol cas, em sembla important per a qüestionar la base segons la qual el pensament estètic hauria de respectar els seus protocols històrics.

GERARD VILAR.- Efectivament, els «llocs» de la producció dels discursos estètics s'han multiplicat en els darrers vint anys, tot sovint abandonant els marcs tradicionals on es trobaven. Això és degut al creixement horitzontal del món de l'art, és a dir, del

Martí Peran (Mataró, 1961) és professor de Teoria de l'Art a la Universitat de Barcelona i ha estat curador d'un gran nombre d'exposicions. A hores d'ara dirigeix «Rondabout. Encounter Program» de l'ICUB i el projecte «Ciutats Ocasional» (CCCB, 2008).

Gerard Vilar (Barcelona, 1954) és catedràtic d'Estètica i Teoria de les Arts al Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona. És autor, entre altres, de *Discurs sobre el senderi* (1986), *Les cuites de l'home actiu* (1990), *El desorden estético* (2000) i *Las razones del arte* (2005).

conjunt d'institucions que s'ocupen de l'art avui. Fa vint anys no hi havia ni l'IVAM, ni el MACBA, ni el Caixaforum, ni el Reina Sofia. El mercat de l'art era molt magre, com el nombre de càtedres d'Estètica a la universitat. Hi havia poques revistes d'art i la llista de crítics et cabia en un full. Hi ha hagut una explosió, no dic que hipertròfica, però sí importantíssima de tot aquest món de l'art i això ha permès l'aparició de nous espais discursius i fins de noves professions, com la de curador d'exposicions. Amb això no vull dir que som al millor dels mons possibles. Teníem una tradició pobríssima i, malgrat tot aquest creixement del marc institucional, continuem tenint una producció teòrica raquítica. Aquest país ha donat molt bones individualitats artístiques, però el discurs necessita un marc, uns hàbits i unes tradicions que aquí no teníem. Tot això va canviant, és veritat, però som lluny de poder llançar coets.

D'altra banda, és evident que l'altre gran aspecte que influeix en aquesta multiplicació de «llocs» de la reflexió estètica és el canvi en la naturalesa de l'art des de l'acabament de les avantguardes. Les fronteres que abans donàvem per fetes i clares entre *high* i *low*, entre art culte i art de masses, entre art i moda, art i disseny, art i publicitat, etc., han desaparegut. El reconeixement de la fotografia, el vídeo, el hacktivisme, el net.art, etc., ha portat, per exemple, que la reflexió sobre el còmic, les discussions polítiques sobre el P2P o la crítica d'espots publicitaris siguin avui llocs perfectament legítims del discurs estètic. Això era impensable no fa tant de temps. L'estètica respecta la seva pròpia definició i història obrint-se a les noves realitats culturals. L'estètica de Hegel responia als desafiaments de la seva època, igual que la

d'Adorno. Però la nostra és una altra època que exigeix una renovació profunda del lèxic i l'argumentari que emprem.

M.P.- En qualsevol cas, malgrat aquesta transversalitat contemporània, sóc del parer que la mena de reflexió estètica que es desenvolupa en la crítica (bé que molt escassa) és més fidel a aquesta realitat que no pas el pensament que creix encara en els àmbits estrictament acadèmics. Vull dir amb això que, d'alguna manera, la noció tradicional de «pensament estètic» continua molt encaparrada en la qüestió de pensar la idea de l'art com quelcom quasi autònom, tot cercant encara quina podria ser la seva ontologia. Al seu torn, la literatura estètica heterodoxa, desenvolupada en tota mena de tribunes i en diferents formats, quasi que ni es planteja aquest fals problema sobre la rellosca idea de l'art; es concentra a dialogar amb les pràctiques que considera pertinents històricament, amb independència que aconsegueixin els suposats requisits d'allò «artístic». Si aquesta disjuntiva és més o menys certa, aleshores la pregunta adequada al nostre context local específic seria: és possible disposar la confiança en el discurs contaminat que creix en l'àmbit difús de la crítica, sense una tradició ortodoxa de pensament acadèmic que potser suportaria millor la seva pròpia revisió i renovació?

G.V.- Convindria no confondre coses diferents, encara que no vagin del tot deslligades. Foucault distingia molt encertadament entre el pensament en tant que analítica de la veritat i el pensament com a ontologia del present. Preguntar-se per l'ontologia de l'art és perfectament legítim i inevitable. Que ens sembli més o menys interessant és una altra qüestió. No és obligatori trobar

interessants les preguntes filosòfiques: què és el temps, o la veritat, o l'art poden ser i han estat qüestionaments molt avorrits per a la majoria. I això és el que li ocorre la majoria de les vegades a la gent amb les filosofies de l'art de Heidegger, de Danto o de Derrida. En canvi, estudiar el que passa, analitzar allò que ocorre en el present, com fa la crítica i la història contemporània, és molt més interessant, toca de peus a terra i és molt més comprensible per a tothom. El problema, com ens van ensenyar els clàssics alemanys o Foucault és si es pot fer una cosa sense fer, en alguna mesura, l'altra. És a dir, si es pot filosofar d'esquena al present o es pot comprendre el present acríticament i a filosòficament. La pregunta sobre si *això és art* i per què pot ser poc interessant per al crític, però, té més sentit del que molts estan disposats a reconèixer, no és pas un fals problema.

Dit això, jo crec que la reflexió més viva i potent avui és la de la crítica, és la de tots els que dialoguen de debò amb les pràctiques artístiques. Els filòsofs hem de seguir-los, aprendre d'ells i mirar d'esbrinar quines noves categories, conceptes i arguments es desprenen de les noves constel·lacions de l'art en el present, pensar les diferències, les discontinuïtats, enmig del continu que anomenem art, un concepte que avui designa tantes coses i tan diferents que ens aboca a la perplexitat i al pensament obert, cosa que en la meua opinió és del que es tracta, no pas de la bellesa, la felicitat i la pau d'esperit...

M.P.- No és cap novetat reconèixer que a Catalunya no hi ha una tradició filosòfica moderna prou forta. Aquesta llacuna crec que és deguda a una condició històrica fonamental: aquí no es va produir mai la

revolució burgesa que, en altres països, va convertir en il·lustrada la classe social responsable de la definició última dels projectes de civilització i d'esfera pública. L'arrel de la burgesia catalana és, al capdavant, molt més pairal que no pas urbana. Amb aquests antecedents, és comprensible que la filosofia –i per extensió la filosofia de l'art també– fos a Catalunya molt epigonal amb relació a Europa.

G.V.- Aquest no ha estat mai un país favorable al pensament; ans al contrari. És el vell problema hispànic de la manca o la insuficiència de la Il·lustració entre nosaltres, el domini del catolicisme trentí i l'esquifida esfera pública de discussió racional que hem tingut els darrers quatre-cents anys, tot plegat reforçat pels quaranta anys de franquisme. El pensament, la ciència, el discurs racional eren cosa de l'altra banda dels Pirineus. D'una banda, havíem tingut una filosofia oficial, acadèmica, absolutament epigonal de filosofies de l'art històricament periclitades. Per exemple, Francesc Mirabent (1888-1952), catedràtic d'Estètica a la Universitat de Barcelona, es dedicava a buscar una definició de la bellesa de caire idealista més o menys kantiana, absolutament d'esquena no ja a la realitat cultural occidental, sinó fins i tot d'esquena a la realitat cultural d'aquí. Per un altre costat, els creadors que no estaven tancats en les seves torres d'ivori acadèmiques eren tipus llunàtics com ara Francesc Pujols o conservadors filosòficament ineptes com Eugeni d'Ors. Això no va començar a canviar –i a poc a poc– fins als anys cinquanta del segle XX quan gent, per exemple, com en José M. Valverde publicà les seves *Cartas a un cura escéptico en materia de arte* i Juan E. Cirlot o Arnau Puig escriuen els seus assaigs de

reflexió. A partir d'aquí ja ens trobem amb unes generacions cada cop més homologables amb el nostre entorn cultural europeu i occidental. Però les mancances històriques que hem patit continuen pesant. Barcelona pot ser un centre de l'art, el disseny i l'arquitectura contemporanis (encara que menys del que ens creiem), però la reflexió estètica és pobra i mediocre.

M.P.- D'ençà de principis del segle XX, el projecte nacional que es va acompanyar clarament d'un programa estètic fou el Noucentisme. En aquell context, és interessant constatar l'esforç per desenvolupar un pensament estètic d'immediata aplicació pràctica i vehiculat sobretot per mitjà d'unes eines molt modernes: programes educatius, premsa, etc. Malgrat tot, és evident que l'ideari era de classe, molt conservador, necessàriament idealista i sobretot poruc davant les possibilitats que oferia una modernitat més agosarada. El pensament estètic modern a Catalunya, d'aleshores ençà, ha patit aquell excés de ponderació.

G.V.- És un tòpic que els catalans es mouen sempre entre el seny i la rauxa. La veritat és que en matèria d'estètica més aviat ha dominat el seny i el seny entès en l'accepció negativa i poruga de la prudència petit burgesa del senyor Esteve. I quan ha sigut agosarat i trencador, en realitat ho era des de posicions conservadores o fins i tot reaccionàries. El teòric de l'estètica més radical de Catalunya fins als anys seixanta va ser Dalí. Els seus textos i les seves declaracions i entrevistes surrealistes anticipen molt del que passarà sobretot a partir dels anys vuitanta, amb la irreversible conversió de l'art en mercaderia i en element central de la cultura mediàtica. Dalí era el més

llest de tots plegats, almenys tant com Andy Warhol. Fins i tot va ser el primer a incorporar la Coca-Cola en les seves obres, vint anys abans que Warhol!

M.P.- Una prudència que, a voltes, es pot llegir en una clau política també. És molt curiós, per exemple, que a diferència del que va passar a Madrid amb gent com Valeriano Bozal, aquí quasi ningú va derivar cap a una estètica esquerranosa provant de generar instruments de resistència. Per dir-ho ras i curt, l'estètica marxista es va emprar més com un recurs retòric que no pas com un instrument metodològic conscient. El treball d'Alexandre Cirici tenia quelcom d'això, però en el seu cas ens tornem a topiar amb una obra molt impulsiva i espontània, sense travar-se.

G.V.- Però això no és un problema exclusiu de l'estètica ni de la crítica ni la història de l'art. La nostra intel·lectualitat d'esquerres, com els polítics, no ha estat prou a l'altura. El marxisme, particularment, era superficial, doctrinari i acrític, tan poc profund que la primera esbandida el va esborrar del mapa. No hi ha hagut una estètica d'esquerres que hagi generat un pensament resistent i desbordant, és veritat; però aquest és un problema en general del pensament de l'esquerra a Espanya i, particularment, a Catalunya. Hi ha senyals, tanmateix, que tot això fa un cert temps que va canviant. Tot el que el MACBA mou actualment, per posar l'exemple més obvi, va en aquest sentit.

M.P.- Però em sembla interessant l'esforç d'aquell moment a provar de treballar en una clau molt positivista malgrat tot, segons la qual calia definir un tarannà nacio-

nal i vincular-lo amb unes maneres de fer culturals. El projecte era, en aquest sentit, molt paradoxal: sota la construcció d'un retrat absolutament idealitzat i de classe, hi bategava una operació molt determinista de la cultura. D'alguna manera, aquesta paradoxa és una mena d'estigma històric. Determinats episodis d'avantguarda també s'han llegit amb aquesta perspectiva; és molt revelador que, per exemple, encara s'organitzin exposicions a l'exterior amb aquesta perspectiva de difondre un art prenyat d'expressió essencialista del país. Tant se val que aquesta lectura tingui com a teló de fons els murals de Joaquim Torres-García o l'informalisme de Tàpies.

G.V.- Aquesta és una obsessió dels catalans des de fa més de cent cinquanta anys i, pel que hem vist els darrers tres anys, continuarem amb el problema de la definició nacional per molt de temps. L'època post-nacional no apareix en l'horitzó previsible. La darrera exposició a Nova York sobre l'art català o els esdeveniments a l'entorn de la Fira del Llibre de Frankfurt són ben reveladors. I això ens ho hem d'agafar com un fet. Per a una part important dels habitants d'aquest país el reconeixement de la seva identitat és un tema central. L'art contemporani no li pot donar l'esquena. Hem de ser molt crítics, si es vol; però no té sentit dir que en la societat globalitzada amb escoles on en una aula hi ha quinze nacionalitats no té sentit el tema nacional. L'art ocupa aquí un lloc ambivalent, perquè l'art és expressió de les comunitats i una forma de pensar el món crítica i renovadora. Tàpies defensava un art modern i progressista, però la sala de reunions del Govern català la presideix una de les seves teles de gran format. I un dia ho faran les obres de Muntadas, Plensa,

Expósito i, de segur, Perejaume com a manifestació de la cultura catalana. El que ens pertoca als qui no depenem directament de la repartidora és de qüestionar els essencialismes, però no ens n'alliberarem d'ell en aquest segle, em penso.

M.P.- En cas de reconstruir els nuclis de pensament atents al pensament estètic durant les darreres dècades, és evident que, a Barcelona, hi té un espai privilegiat tot l'entorn que es va formar a l'Escola d'Arquitectura al voltant de Xavier Rubert de Ventós i, a la Facultat de Filosofia, a l'ombra de José María Valverde: Félix de Azúa, Eugenio Trías, Rafael Argullol, Antoni Marí. Aquesta generació, d'alguna manera, és la que va desvetllar un altre cop un cert interès per la reflexió estètica i la que va determinar les que serien les coordenades dominants en aquest terreny fins als darrers anys vuitanta (el període de la revista *Saber* dirigida per Josep Ramoneda). En aquest sentit, crec que és evident que es va imposar un cert «modisme» per la tradició de l'idealisme alemany que, al capdavant, potser es podria enllaçar amb la tradició local de tot el segle XX. Fora d'aquest nucli, a la resta de l'àmbit català les aportacions han estat molt aïllades i sense interlocutors que els donessin continuïtat; penso, per exemple en J.-F. Yvars, qui segurament ha estat el millor historiador de l'art en el sentit més dur i ortodox de l'expressió.

G.V.- És ben cert això que dius. Jo mateix pertanyo a una generació posterior, però vaig començar el meu itinerari acadèmic com a ajudant d'en Xavier Rubert de Ventós en el moment que ell iniciava la seva carrera política, que el va apartar de l'estètica filosòfica de manera irreversible.

La tradició de l'idealisme alemany, que enllaça amb el conservadorisme noucentista i de la filosofia acadèmica, és la clau de tots els noms que esmentes. Malgrat que, per exemple, en Trías va tenir uns començaments aparentment molt influïts pels filòsofs francesos estructuralistes i postestructuralistes, en realitat era i és una mena de neohegeliana que fins i tot ha desenvolupat una filosofia sistemàtica —la filosofia del límit— amb les seves disciplines particulars: l'ètica, la política, l'estètica, etc. El pes de l'idealisme romàntic és evident en els altres. La qual cosa suposo que demostra que també en aquest camp acabem fent aquell descobriment sovint depriment que els fills ens assemblem molt més als pares del que voldríem i mai havíem sospitat. Observem també que, en general, es tracta d'obres que enllacen poc amb el que es fa en estètica a la resta del món occidental. El noms que esmentes mai no han assistit a un congrés internacional d'estètica ni els convida la Tate Modern o la Documenta a donar conferències. Persisteix un grau notable de desconexió internacional en aquesta generació (però no tant en els que venim després).

El que a mi em resulta almenys en part sorprenent és la nul·la continuïtat del llegat estètic de Valverde. La seva defensa del gir lingüístic de la filosofia i, per tant, d'una estètica i una filosofia de l'art de perspectiva lingüística i comunicacional no va calar, amb la qual cosa vam perdre un tren important en el seu moment. Potser perquè en Valverde no era gaire potent filosòficament parlant i era difícil seguir el fil, essencialment encertat, que ell només havia començat a confegir. Potser perquè l'estètica *utens* ens ha perdut sempre per a l'estètica *docens*. Fixem-nos que un nombre

molt significatiu, per no dir tots, els noms de l'estètica a Catalunya dels darrers decennis no són sols teòrics, sinó també escriptors. Tots han fet, si més no, una novel·la i un llibre de poemes, i tenen una vocació assagística, més que tractadista o crítica.

M.P.- És veritat. Tot i que la dicotomia pot ser massa esquemàtica, el model alemany és el més detectable en el sector més convencional, però precisament aquella altra reflexió estètica heterodoxa, la de la crítica i la comprensió transversal de la cultura contemporània, al contrari, ha crescut a redós del model francès. En ambdós casos, però, es produeix quelcom similar: el seu marc de referència és bàsicament la teoria literària, aplicada amb una fortuna molt variable.

G.V.- En la nostra història la reflexió estètica sobre l'art ha estat quantitativament i qualitativament molt menys important que la literària. Malgrat que jo crec que la nostra cultura visual és molt més important i sòlida que la literària, en el pla de la reflexió ha estat a l'inrevés. Des del primer esteta català del segle XIX, Milà i Fontanals, ha estat així, i els nostres estètics d'avui s'han format més en la teoria literària, sobretot francesa, que no en la teoria de les arts. A això, també hi ha contribuït que la majoria dels nostres historiadors de l'art han estat, tret d'honorables excepcions, molt poc donats a la teoria, a la interpretació i la crítica, i molt més a la classificació, l'arxiu i la descripció neutra. Els qui ens dediquem a l'estètica tampoc no hem trobat gaire estímulo llegint els nostres historiadors de l'art, mentre que entre els historiadors de la literatura hem tingut a mà l'obra de gent com en Maravall o Guillén.

M.P.- En una direcció molt més concreta, m'interessa molt que facis un petit exercici d'autoretrat. El teu treball crec que és molt singular en el nostre context en una doble direcció. D'una banda per la teva atenció i potser proximitat a figures com Adorno, molt desateses aquí. De l'altra, per la teva convicció en la importància d'establir ponts amb el circuit de la producció artística contemporània mitjançant aventures com ara els projectes editorials vinculats al MACBA o el màster que vau engegar amb la Fundació Miró. Sóc conscient que és una mica enutjós, però prova de definir d'alguna manera quin és l'autèntic rol d'aquest tipus de iniciatives.

G.V.- Jo sóc un postmarxista de formació alemanya que, seguint l'exemple de Manuel Sacristán i de Jürgen Habermas, amb els quals vaig estudiar sense convertir-me mai en sacristanià ni en habermasià, creu que la teoria crítica, en un sentit ampli del terme, continua tenint tota la vigència que ha tingut des dels temps de Marx. Ara bé, les categories de Marx, d'Adorno o de Habermas poden ser adequades o no per al present. Jo m'entenc a mi mateix com algú que intenta fer una petita contribució a una llarga tradició de rigor intel·lectual i creativitat filosòfica en una perspectiva emancipatòria, de llibertat, igualtat i solidaritat. Adorno, un pensador molt poc conegut entre nosaltres, sempre m'ha interessat com a filòsof de la diferència, de la llibertat i la memòria, un pensador que posava l'estètica al costat de les arts amb la intenció merament d'ajudar a comprendre cap a on anaven. És veritat que tenia un cantó moralista que avui no podem acceptar, però això no invalida algunes de les seves intuïcions i conceptes més productius. Sóc

molt crític amb Adorno, o amb Benjamin, o amb Marx o amb Habermas, però he après molt i molt d'ells, encara que a vegades, com en el darrer cas, poc per als problemes de l'estètica i molt per als de l'ètica i la política, la intersecció entre les quals és l'àmbit en el qual m'he mogut tota la vida. D'altra banda, de Sacristán i de Habermas he après que el diàleg amb la filosofia analítica anglosaxona pot ser molt productiu, un punt que em separa radicalment d'Adorno. No crec en la filosofia inintel·ligible.

Pel que fa als projectes més pràctics i pedagògics, fa anys que tracto de contribuir a corregir el dèficit teòric que aquí tenim en estètica i teoria de l'art a nivell acadèmic. De passada, em vaig trobar que també hi havia un dèficit en història de l'art contemporani, i així, quan vaig muntar amb la Jessica Jacques el Màster d'Estètica i Teoria de l'Art Contemporani a la Fundació Miró em vaig trobar amb un munt d'estudiants d'història de l'art que volien que els expliquessim què es fa avui en art perquè a la facultat els programes s'acabaven amb el surrealisme o l'abstracció. El fet de muntar un màster, enguany en la seva 9a edició, va ser avançar-se des de baix al que avui està organitzant-se des de dalt amb poca fortuna. Jo espero que, quan tota aquesta situació actual evolucioni, es satisfacin les necessitats que ara cobríem i ens puguem dedicar de debò al que més m'interessaria: els estudis i la recerca avançats en grups petits i de qualitat. Les perspectives, almenys, no són dolentes. En qualsevol cas, penso que el futur de la teoria crítica, atesa l'evolució del món, està assegurat. Faltarà que siguem capaços de debò de pensar l'art contemporani, renovar el nostre vocabulari i no perdre la perspectiva ètica i política transformadora i qüestionadora. □



# Entre la hipertròfia i la crisi

## La prosa d'idees recent en català

Guillem Calaforra

He d'admetre que, una vegada redactats aquests comentaris informals, el fet de cercar-los un subtítol ha estat un trencaclosques de solució impossible. Inevitablement, la invocació d'un concepte com el de «pensament en català», o fins i tot «assaig en català», a alguns ens produeix un neguit i una perplexitat difícils d'explicar, i que es presten a malentesos fàcils. Obviaré ara, per discreció, a la clàssica broma sobre *El pensamiento navarro*, que seria impertinent. A banda que es puga defensar més o menys un concepte com aquest, el cas és que a alguns ens fa pensar, de manera intuïtiva, sobretot en la idea de *mancances*. Dit d'una altra manera: més que com a *tema*, es planteja com a *problema*. És veritat que els conreadors de la poesia estan més acostumats que els assagistes a plànyer-se de la seua situació de crisi endèmica, però l'«assaig i pensament» en català s'enfronta

—potser ara més que mai— a dificultats que cal prendre's molt seriosament. És sobre aquestes dificultats de diversos tipus que voldria fer unes quantes observacions molt i molt esquemàtiques, que els especialistes acadèmics i els analistes del món editorial podrien sotmetre a proves més rigoroses per confirmar o desmentir tant aquestes percepcions com el diagnòstic que al meu parer se'n dedueix. També aprofitaré l'avinentesa per destacar alguns autors i llibres recents que m'han interessat especialment. Tot plegat serà una repassada molt elemental, impressionista i, sobretot, personal i subjectiva, que qualsevol observador atent i amb informació empírica podria completar i millorar amb molta facilitat.

Han passat poc més d'una dotzena d'anys des que Enric Sòria va fer balanç de l'assaig en català, durant el col·loqui de l'AILLC a Frankfurt am Main. Tretze anys són una perspectiva temporal ben esquivada, però tenint en compte el caràcter hipertròfic del món editorial català i, doncs, l'acumulació de títols al llarg de tots aquests anys, potser sí que són un lapse suficient per a avançar alguna conclusió addicional. Les observacions que feia Sòria en 1994 es poden matisar en 2007, es poden completar i se'n pot qüestionar l'abast, si es vol, però al meu parer la seua validesa es manté intacta en línies generals. De fet, el que

Guillem Calaforra (Benissanó, 1970), assagista i traductor, és doctor en Lingüística per la Universitat de Cracòvia i llicenciat en Filologia Catalana per la Universitat de València. Ha exercit durant uns anys com a lector de català i professor de Lingüística Romànica a la Universitat de Cracòvia. És autor, entre altres, de *Paraules, idees i accions* (1999) i *Dialèctica de la ironia. La crisi de la modernitat en l'assaig de Joan Fuster* (2006).

l'assagista valencià enumerava eren sobretot deficiències, algunes de les quals el que han fet ha estat agreujar-se, mentre que d'altres s'han mantingut o han canviat d'aparença: la separació entre «comunitats autònomes» pel que fa a referents i a vehicles lingüístics, la restricció temàtica (la prosa de pensament en català com a «Objecte Local No Identificat», que diria aquell) i, correlativa d'aquesta, la interposició del castellà per a tot allò que supere el marc local, entre d'altres.

Sòria tenia la impressió que a través de l'assaig –en català o en castellà– no s'entreveia una societat, sinó tres de diferents. La veritat és que poca cosa hi hauria a afegir o a traure, avui dia, respecte d'aquelles observacions. En tot cas, es podria dir que en aquest aspecte estem igual o pitjor que fa una dècada i mitja. Si fem un balanç rigorós de diversos fenòmens com ara la galdosa i ben poc secreta història de l'Institut Ramon Llull, o les agressions constants del *governicolo regionale* valencià a la cultura del país, no cal ser gaire llest per a adonar-se que les condicions socials de la literatura de pensament no ajuden a la consolidació d'un mercat «local» unitari. Local dels Països Catalans, vull dir. El poder esquarterador de les fronteres regionals –la de la Sènia s'assembla cada dia més a un riu de cocodrils– té conseqüències *de dret* diverses, que els despreocupats autors i un públic lector pràcticament heroic miren de contrarestar amb un voluntarisme i una resignació escandalosos. Per posar un exemple: *de dret*, els estudiants valencians de secundària no haurien d'estudiar l'obra de Xènius o de Gimferrer en les classes de literatura, tot i que *de fet* de vegades les coses siguen diferents. Un altre: si hom volguera fer una traducció del *Quadern gris* al polonès,

hauria de saber que teòricament no podria comptar amb la cobertura econòmica de la insigne Acadèmia Valenciana de la Llengua. Ara bé, pel que fa a subvencions d'aquesta mena, és una sort que una gran part de l'assaig literari català procedesca del País Valencià: Fuster, Iborra, Aracil, Mira, Alonso, Sòria, Garí... Quin premi de consolació tan miserable! Per cert, quants llibres d'assaig han fet traduir a altres idiomes les institucions de l'àmbit catalanòfon? La política de traduccions, si n'hi ha, respon a prioritats marcades pels buròcrates encarregats, per les limitacions d'interessos dels traductors, o pel desig de rendibilitat immediata per part de les editorials estrangeres? O per tots aquests factors, i encara d'altres? Ho deixe amb interrogants.

(Excurs: aquesta coincidència geogràfica que acabe d'esmentar mereix un estudi monogràfic. Per què la conjunció entre pensament crític, prosa literària àgil i tarannà irònic dóna tan sovint noms localitzats al sud del Riu dels Cocodrils? Potser perquè determinades condicions ambientals i determinades experiències predisposen a manufactures intel·lectuals d'aquesta mena? Potser per *Volksggeist*? L'assumpte té derivacions irritants, entre les quals una de ben notòria i recurrent: sempre que algú pretén fer literatura d'idees amb una certa gràcia i amb ironia, ha d'aparèixer l'inevitable comentarista que dicta sentència: «la seua escriptura recorda la de Fuster». Si l'autor comentat és, per acabar-ho d'adobar, valencià de naixement, ja no cal que continuem. És un paral·lelisme que sempre es fa amb els millors propòsits laudatoris, és clar, i no es pot negar que resulta afalagador ser objecte d'una comparació positiva amb una de les figures més grans de la nostra literatura. Però aquest instint pavlovian, aquest reflex

condicionat que automàticament fica dins el sac fusterià tot el que faça oloreta d'assaig amb bona voluntat literària esdevé, a la llarga, enfadós i humiliant. No té gràcia, ni tan sols quan el beneficiari és un epígon de debò. Que els assagistes vius tinguen la seua pròpia tradició no vol dir que siguen necessàriament monotèistes. I és que aquesta remissió insistent a una única referència «local» té el valor d'un índici, també. El lector pot traure'n les seues pròpies conclusions. Tanque l'excurs.)

Però un problema que resulta especialment punyent, i del qual no parlava Sòria, és la sensació de «campe qui puga» que s'apodera dels circuits raquítics de la producció i del consum de «literatura d'idees». Això no és res de nou, en certa manera, sinó més aviat un estat de coses ja conegut. D'acord. Però en les converses entre els lectors d'assaig, en la política editorial catalanòfona, fins i tot en el nivell de l'assaig camuflat entre les pàgines de les publicacions periòdiques, es percep més que abans la sensació desagradable de pertànyer a un gueto. Quan Fuster coquetejava amb la seua parròquia afirmant stendhalianament que escrivia «tebeos per a intel·lectuals» per als *happy few*, sabia que els seus assajos tenien un públic fidel i unes dimensions inaudites per al gènere, malgrat tot, i especialment al País Valencià. Avui, la situació és en alguns aspectes bastant pitjor del que ell mateix hauria vaticinat. Per diverses raons, entre les quals la qüestió lingüística potser no és la més rellevant de totes. Fuster tenia una clientela, i els seus llibres es venien, ni que fóra en quantitats modestíssimes; quan se n'acabava un tiratge, se'n treia un altre (el cas de *Nosaltres els valencians* és el més notori); la suma entre els llibres i els articles a la premsa constituïa un precari *mo-*

*duo vivendi*. Quants assagistes catalans poden pensar avui dia en la perspectiva de convertir-se en *long sellers*, i creure-s'ho de veres? Tret d'algunes possibles excepcions molt localitzades, probablement ningú. Qualsevol que haja signat un contracte amb una editorial per publicar «assajos» sap que les xifres dels tiratges fan vergonya. Podríem especular sobre quin seria el punt de comparació més encertat, si la lírica o els llibres estrictament acadèmics (no deu ser casualitat que l'assaig, com a gènere, es trobe a mig camí entre la poesia i el tractat). Molts editors recomanen als assagistes –fins i tot als més respectats i amb trajectòria consolidada– que presenten els seus llibres als premis literaris, perquè altrament prefereixen no arriscar-hi el seu capital; d'altres senzillament no accepten llibres que no siguen dels autors «de la casa», de manera que obres excel·lents es veuen obligades a errar com Ahasver fins que troben un editor valent, si és que el troben. Conec de primera mà exemples recents d'aquestes situacions, amb noms i cognoms ben famosos que no revelaré per discreció. Després ve, és clar, la comèdia humana de les contraportades lapidàries, les felicitacions mediàtiques i les recensions entusiastes. En fi: tot indica que en el futur, i en català, no apareixerà ja res de comparable a les edicions d'obres completes de Pla o Fuster, ni reedicions de llibres concrets en col·leccions com la de l'extinta MOLC. De contraexemples d'això, no en falten, com ara la reedició commemorativa de la *Crítica de la nació pura* de Joan F. Mira, però són casos ja molt rars. Vist com està la qüestió dels tiratges, les vendes, i sobretot la política de reedicions, es podria dir que cada llibre d'assaig literari que es publica *passa a la història* en el sentit més negatiu

del terme, és a dir, a les biblioteques, als saldos, als magatzems o a la desintegradora. En el millor dels casos, si un nou llibre de pensament en català no es reedita, podrà aspirar a tenir la sort pòstuma de deixar un rastre subtilíssim per al futur en forma de monografies acadèmiques, potser alguna conferència en congressos de catalanística, alguna sessió d'una assignatura universitària o d'un curs de doctorat, i poca cosa més.

D'altra banda, pel cantó del consum no sols hi ha la qüestió del caràcter essencialment minoritari d'aquest gènere. Des d'una perspectiva de més abast, fa l'efecte que el perfil mateix del consumidor potencial de literatura d'idees s'està reduint cada vegada més en la nostra comunitat lingüística, i potser també en altres. No vull arriscar massa en les generalitzacions, i em limitaré al que conec de més a prop. Encara no estem en condicions de preveure com es reflectirà el procés d'arraconament i extinció de les «humanitats» en el consum d'alta cultura a Europa, o en quina mesura aquest fenomen del món universitari afectarà la pervivència de determinats gèneres literaris. Tenint en compte que la sacrosanta Llei del Mercat i el dogma intocable de l'enriquiment meteòric amenacen l'existència institucional de disciplines i àrees d'estudi senceres, es pot suposar que la cadena de conseqüències de tot plegat arribarà fins a la creació literària. Millor dit, ja fa temps que hi ha arribat. Tot això pot semblar massa general i molt poc concret. Sí, però el cas és que el lector habitual de prosa d'idees és un individu generalment amb educació superior i format en el camp de les «humanitats», mentre que el ventall de possibles lectors de novel·les i narracions és enorme. I és precisament el perfil del lector d'assaig el que sembla pertànyer a una

espècie en extinció. És cert que en aquest punt de vista potser falla la base –de fet, admetem que la caricatura que identifica el consumidor d'assaig amb un professor d'institut és abusiva. I tanmateix... En una de les exhibicions de sarcasme més cruels que conec, un destacat intel·lectual va dir d'un dels millors assagistes en català que les seues obres eren «exposicions per a cegos». No diguem el nom del pecador. Observem, però, que subratllava amb notable lucidesa el problema a què em referesc.

Podem mirar-nos tot això des de la perspectiva de l'autor, i veurem que des d'aquest punt de vista l'assumpte també té molta molla. És clar que, per a l'assagista de vocació, l'ideal fóra el de la professionalització. És a dir, poder viure dels llibres, articles i recensions que hom escriu, i de les conferències que li encarreguen. Aquesta figura existeix, i per exemple és normal en un país com Alemanya, on constitueix fins i tot una categoria laboral, la del *freier Schriftsteller*. Allí, un senyor com Rüdiger Safranski pot dedicar-se a escriure assajos filosòfics i biografies de filòsofs perquè és així com es guanya les garrofes. És una qüestió de dimensió quantitativa del públic potencial? No ho sé. Podria no ser del tot així. Amb menys de la meitat d'habitants que Alemanya, a Polònia els poetes tenen una quantitat de seguidors, d'honors públics i d'oportunitats que els d'aquestes latituds potser només coneixen en somnis. En qualsevol cas, la professionalització absoluta de l'assagista català és una pura il·lusió de l'esperit, i qui vulga dedicar-s'hi generalment ha d'aprofitar el temps –i les possibilitats de formar-se– que li queda després de complir les seues obligacions a la tarima o a l'oficina. Els pocs que viuen de publicar a la premsa saben molt bé que

s'exposen al perill d'acabar veient el món sota l'espècie d'article, com deia Pla, i de perdre les dues qualitats essencials del bon assagista: una formació cada vegada més àmplia i més profunda, i un estil cada vegada més depurat i personal.

Si per un moment eludim totes aquestes circumstàncies, i les seues condicions de possibilitat en termes socials, podem consolar-nos amb alguns aspectes no tan negatius de l'assaig (*lato sensu*) actual en català. Aquella situació en què predominaven els temes de sempre (la qüestió nacional i la identitat, la supervivència de la llengua i altres qüestions locals obsessives) ha quedat molt matisada els darrers anys per una progressiva ampliació de matèries i d'interessos. Tímida, però progressiva i constatable. A poc a poc han anat apareixent reflexions que podrien atraure qualsevol bon lector; algunes àrees com la psicologia social, la física quàntica, la literatura europea, la història del cinema o la cosmologia es troben representades en la prosa no especialitzada en català, si més no de manera molt més notòria que no pas fa una vintena d'anys. No és que anem sobrats de títols, però alguna cosa sí que hi ha. L'aparició de col·leccions com la benemèrita «Sense fronteres» (Bromera/PUV) és un signe de nous temps, un indicatiu de necessitats llargament insatisfetes en el panorama bibliogràfic catalanòfon. També és veritat que en bona part dels casos es tracta de textos de divulgació científica, o d'alta divulgació si es vol, i que l'adscripció d'aquests títols al calaix de sastre anomenat «assaig» és, pel cap baix, discutible. No entraré ara en aquesta qüestió. El que sí que sembla clar és que si un físic pot fer poesia, fins i tot poesia a partir de la física (Lluís Jou, per exemple), això

vol dir que els científics, si volen, poden escriure assaig literari partint de les seues ciències respectives, literatura de debò, més enllà de la pura divulgació, imprescindible en qualsevol mercat bibliogràfic «sa». No abunden els científics que es dediquen a l'assaig literari, i precisament a partir de les seues especialitats. Martí Domínguez, un autor que tornaré a esmentar de seguida, és en aquest aspecte un *excèntric* en el món literari d'aquest país. Siga com siga, l'existència d'un subgènere divulgatiu ja s'ha de prendre, en si, com una primera victòria en aquesta direcció. A banda de la divulgació, l'aparició (o resurrecció) de diverses publicacions periòdiques dedicades a la prosa reflexiva sobre els temes més variats confirma que els productors i consumidors d'aquest gènere necessitaven respirar aire nou. Aquesta mateixa revista n'és un dels millors exemples, i un dels pocs motius d'optimisme per als qui tenim determinats hàbits de lectura.

No ens fem gaires il·lusions, però, per si de cas. Continua vigent, i molt, la «temptació del coneixement local» —és a dir, la tendència obsessiva a centrar-se en continguts que difícilment podrien interessar un lector d'una altra comunitat lingüística, o que resulta gairebé impossible de traduir-los sense caure en una xafogosa sensació de ridícul i d'absurd. Fins i tot les millors obres d'assaig literari que han produït els escriptors catalanòfons en els darrers anys contenen pàgines i pàgines d'interès casolà, o que han envellit irremissiblement i que d'ací a un temps no sabrem com inserir en les històries de la literatura catalana. Si desviem la mirada cap a l'assaig més erudit i acadèmic, el resultat és molt més eloqüent, malgrat que la diversificació temàtica que he al·ludit més

amunt sembla que va posant-hi remei a poc a poc. És l'inconvenient que l'arrelament en el propi entorn més immediat té moltes vegades en literatura, en ciències socials i en «humanitats»: que si no es contrapesa amb l'ambició d'assolir una mirada de més ampli abast té una data de caducitat marcada per la vigència temporal del seu referent. Dit de manera menys rebuscada: hi ha monografies i articles d'opinió de fa quinze anys que llavors eren matèria viva, però que avui ja no ens interessarien gaire perquè els temes que tractaven ja estan cancel·lats. Queda la prosa, és cert, el llenguatge, l'ofici venerable de les coses ben escrites: la literatura. Però falta la resta, que no és pas cap minúcia. La «temptació del coneixement local» és molt normal, però no se li ha de donar la primacia. No m'agrada com ha quedat aquesta frase tan capellanesca, però d'alguna manera s'havia de formular sense que sonara a cosmopolitisme esnob i autosuficient.

Que això és cert, ens ho demostra el fet que continuem patint un dèficit greu de literatura d'idees sobre determinats temes. Hi ha bons llibres sobre art, però pocs assajos de tipus literari, «clàssics», sobre aquesta matèria; hi ha molt poca filosofia en català, almenys poca d'original i molt poca que no siga estrictament acadèmica; continua sent poc desenvolupat l'assagisme sociològic en el nostre àmbit lingüístic, malgrat l'existència de textos interessantíssims; d'assaig literari sobre música, millor no parlar-ne. Podríem continuar aquest memorial de penúries, però acabariem perdent la perspectiva històrica a què em referia fa un moment. Es tracta de mancances i absències que responen a molts factors, entre els quals hi ha tant la fragilitat del món editorial en

català com la disparitat entre la formació dels autors i la temàtica dels seus textos. Dit d'una altra manera, i per entendre'ns amb un exemple: sovint els qui saben de música no escriuen sobre música, perquè no volen o perquè no tenen costum de fer-ho; sovint els qui serien capaços d'escriure assajos sobre música no ho fan perquè se senten tècnicament insegurs. La qual cosa de vegades s'agraeix. Perquè, no ens enganyem, escriure sobre música sense tenir-ne (i aprofitar) coneixements tècnics sol donar com a resultat la secreció de bajanades en sèrie, i és molt just i encertat que hom preferesca evitar el risc de caure-hi.

Si ens prenem la llicència d'entendre el terme *assaig* d'una manera àmplia, generosa fins a l'exageració, haurem d'admetre que una mica d'optimisme circumspecte és una opció justificada. Serà bo de donar-ne exemples amb noms i cognoms, sense cap propòsit d'exhaustivitat. Si comparem les poques referències «clàssiques» catalanes dels primers tres quarts del segle XX (de l'Ors fins a Fuster, passant per Pla, Ferrater Mora o Vicens Vives, per exemple) amb les publicacions dels darrers vint-i-cinc o trenta anys, haurem d'admetre que algun progrés sí que hi ha hagut per la banda de la diversificació de subgèneres i d'interessos. Avui dia hi ha nombrosos autors que escriuen prosa reflexiva amb continguts que poden ser més o menys especialitzats, però que es caracteritzen de manera molt clara per la intenció d'«escriure bé» en un sentit estètic. Imaginem-nos, si no és demanar massa, que aquesta fóra la definició més passable de «pensament» o d'«assaig». I trobarem que fins i tot en un registre més disciplinat i acadèmic hi ha materials interessants pel que fa a les reflexions sobre arts, estètica

i literatura (Joan F. Yvars, Jordi Llovet, Gerard Vergés, Jordi Balló, Xavier Pérez, Arnau Pons, Núria Bou, etc.), sobre ciències i «ciències» diverses (Carme Junyent, Ramon Lapiedra, Adolf Tobeña, Albert Branchadell, Isidor Marí i uns quants més); més encara: *escriuen bé o molt bé* nombrosos historiadors (Eulàlia Duran, Josep Fontana, Joan B. Culla, Ferran Garcia-Oliver, Ferran Aisa, el Manuel Forcano d'*A fil d'espasa*, etc.), i el vell tema de «la nació i les nacions» ja és objecte de nous enfocaments seriosos en mans d'autors procedents de la teoria política i de les ciències socials en general, carregats amb coneixements, argumentacions i habilitats discursives no genys menyspreables (Montserrat Guibernau, Ferran Requejo, Josep M. Colomer). Fins i tot hi ha alguns que han aconseguit una mica de bona sort mediàtica, justíssima i ben merescuda, com a veritables «moralistes» –en el sentit etimològic de la paraula–, amb llibres *exotèrics*, crítics, amb voluntat d'assolir repercussió pràctica, i redactats amb bastant traça: és el cas del Josep M. Terricabras d'*Atreveix-te a pensar* o *I a tu, què t'importa?*; és el cas del Salvador Cardús d'*El desconcert de l'educació* o *Ben educats*; és el cas, a una certa distància dels anteriors, de Francesc Torralba (*L'art de saber escoltar*) i, en part, de Josep Oliva (*La confusió de l'urbanisme*).

Pel que fa als autors amb més clara voluntat literària, la nòmina no és gaire extensa, però la seua diversitat és força excitant. Solen ser autors amb multiplicitat de passions intel·lectuals, amb moltes referències diferents, amb moltes cares complementàries. Com que són més «escriptors» que «professors», tenen menys vergonya que els anteriors a l'hora d'aventurar-se en diversos

àmbits i de produir una escriptura amerada d'intenció estètica, i els resultats són dignes d'atenció –ja se sap que la fortuna ajuda els valents. Això ja passava (i passa) en els clàssics contemporanis –Pla, Fuster, el Gimferrer del *Dietari*, a més d'Iborra, Aracil, Mira–, que a més de magnífics estilistes eren (són) capaços d'exercir simultàniament de sociòlegs, o historiadors, o teòrics del fet nacional, o periodistes d'elit, o crítics literaris, o filòsofs *de guàrdia*, etcètera. És cert que alguns dels assagistes literaris més actius dels últims anys (com ara l'inclassificable Sebastià Serrano, o Ferran Sáez, o Jordi Sebastià) podrien fer servir dissimuladament les seues obres en un currículum acadèmic, i per tant són habitants d'un territori intermedi situat entre els «especialistes amb una prosa de qualitat» i els escriptors de literatura d'idees. Hi ha, també, els autors que enllacen amb la línia de més ambició estètica i de cultura més polièdrica, la línia montaigniana que es comença a congriar amb Xènius i té el seu paradigma català en l'obra de Fuster.

Algú em deia fa poc que si la xifra de lectors d'assaig entre nosaltres fóra proporcional respecte de la quantitat d'autors dedicats a aquest gènere, probablement seríem un dels països més cultivats d'Europa. Això és una hipèrbole, sens dubte, però conté una mica de veritat. Si comparem la producció de literatura d'idees en aquest país amb la seua quota de mercat real, no hi ha manera de defugir la sensació d'una desproporció literalment brutal. Ara, també és veritat que això ens convé, als qui ens agraden els «tebeos per a intel·lectuals»: tenim una oferta frondosa i variada, *un tesoro de contento y una mina de pasatiempos*, si puc dir-ho amb una punta d'ironia... Un



dels fenòmens més visibles en el tema que ens ocupa confirma una certa tendència –ja present en els nostres clàssics del ram– a la inflació de determinades formes d'assaig. Bàsicament dues: els dietaris (o els llibres de memòries) i els articles d'opinió en la premsa periòdica (després recollits en volums que, curiosament, hom presenta sovint com a dietaris). També trobem l'assaig dissolt en altres excipients com ara els llibres de viatges, els reculls de crítiques literàries o els articles publicats en revistes de pensament, però em fa l'efecte que són menys freqüents que els anteriors. Aquesta fixació en els dietaris i en el periodisme d'opinió no és ni bona ni dolenta en si, però en alguns moments pot arribar a enfitar i avorrir. És veritat que la qualitat dels materials compensa moltes vegades aquest risc, però també és cert que la frontera entre l'assaig (reflexió intel·ligent amb presència poderosa d'un *jo* concret) i la divagació narcisista sobre certes anècdotes (que només tenen interès per a l'autor, i gràcies) es fa difícil de traçar, en moltes ocasions. D'altra banda, l'article de premsa, en solitari o en recull, presenta l'inconvenient contrari: que massa sovint ha de respondre molt més a les exigències del mitjà que no a les del discurs mateix. El lloc de publicació, i la seua periodicitat fixa, imposen la seua llei pel que fa a l'extensió, la temàtica, el to, la manera d'argumentar, les connotacions, potser fins i tot les conclusions mateixes de l'article. I no és que el resultat siga fluix ni superficial, Déu em guard d'afirmar això –de fet, sóc un seguidor viciós dels millors articulistes actius entre nosaltres. Però s'ha de reconèixer que als articles els falta la llibertat absoluta que tenen, per exemple, les anotacions (dietarístiques) d'un Enric

Sòria, d'un Vicent Alonso o d'un Rafa Gomar. Això, dit sense tenir en compte els casos en què aquests subgrups se superposen, com ara els dietaris que són cròniques de viatges o reculls d'articles: per exemple, *Un cor grec*, de Susanna Rafart, o el *Diari sense dies* de Pere Rovira.

De vegades, el lector sent una certa enyorança per volums d'assaig pur que superen tant els inconvenients dels dietaris com els dels articles. La qual cosa no exclou, de cap manera, que la florida de dietaris siga un veritable regal del cel per als addictes al bon assaig. N'he esmentat tres autors destacadíssims, de primera fila, però no hi he posat tots els noms que em mereixen reconeixement i respecte. Caldria afegir-hi algun veterà en actiu com ara Josep Iborra, Josep Piera, Agustí Pons o Valentí Puig, alguns més joves de ploma ja destra, com és el cas de Joan Garí o Susanna Rafart, i d'altres també molt cultes i respectables que generacionalment se situen entre aquests i els anteriors, com ara Miquel Pairolió o Toni Mollà. Molts d'aquests autors exerceixen les seues habilitats literàries també amb altres gèneres i subgèneres, com és natural. A banda dels qui són també destacats poetes o narradors (Piera, Alonso, Sòria, etc.), alguns d'ells conreen altres formes d'assaig com la crítica literària, l'article periodístic d'opinió o el tractat acadèmic. I aquests altres tipus d'assaig també tenen la seua pròpia entitat, sens dubte, i no precisament anecdòtica.

Dels autors d'assaig erudit i amb una certa connotació acadèmica, ja n'he parlat fa un moment. Entre els altres, voldria permetre'm ací el luxe de destacar-ne dos que em semblen especialment rars, curiosos i interessants. L'escriptora i traductora

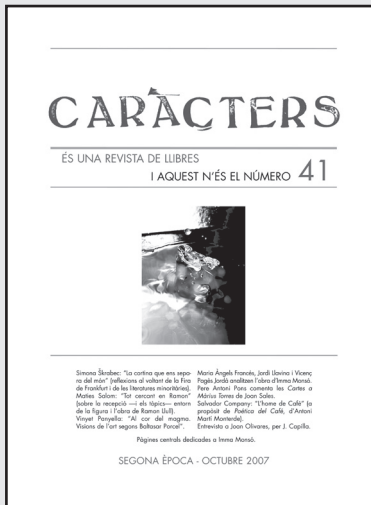
eslovena Simona Škrabec n'és un. Škrabec, una poliglota perfectament integrada en el món literari i intel·lectual català, ja s'havia fet notar amb la publicació de *L'estirp de la solitud*, un assaig sobre Schnitzler, Svevo, Bernhard i Jančar. Però amb *L'atzar de la lluita* s'ha guanyat definitivament un lloc notori i honorable en el panorama assagístic catalanòfon. L'autora s'hi dedica a aportar claredat sobre els sentits que ha tingut el concepte d'Europa Central a través de la història contemporània, sobre les ideologies que l'han fet servir, sobre els seus propòsits, sobre com es reflecteix tot plegat en la història de la literatura. Una reflexió inaudita en el nostre àmbit, i per la qual desfilen, ben acordades entre elles, moltes veus conegudes i autoritzades: de Canetti a Miłosz, de Handke a Jančar, de Kafka a Benjamin. *L'atzar de la lluita* presenta un discurs rigorós i informat però, al meu parer, és un text si més no tan genuïnament assagístic com acadèmic. En suma, un llibre que pel tema (història conceptual, història cultural de la *Mitteleuropa*) i per les referències (una historiografia i unes literatures poc o gens explorades en català) constitueix gairebé un *unicum* per aquest corral. L'altra *rara avis* que crida l'atenció és el segon volum assagístic de Martí Domínguez, el recull d'articles titulat *Bestiari*. Aquest biòleg valencià, de formació francesa i notòria cultura humanística, lliga amb gran habilitat la literatura, les arts, la zoologia, la botànica i uns quants ingredients més que el lector va descobrint a poc a poc. Cadascun dels articles d'aquest llibre és una petita peça d'orfebreria intel·lectual que conjuga el saber científic, un bon grapat de lectures i una gran delectació en l'estètica de l'escriptura. Aquesta conjunció entre les ciències naturals i una ironia literària tipus *grand*

*siècle* em sembla d'una originalitat i d'una frescor innegables.

És bo que algú haja estat capaç d'escriure i publicar que «l'assaig pot fer entendre millor un món tan complex com l'actual, un món que necessita homes com Joan Fuster per saber millor cap on va». No està malament com a punt de partida, tot i que tampoc no és una exhibició de genialitat. Ara bé, ens pot servir com a versió condensada i elemental del que es percep com una mancança, com una necessitat. He dit més amunt que hi ha motius per a l'optimisme en l'assaig català, lligats sobretot a la seua ampliació temàtica i a una sana tendència a la diversificació, independentment del *tempo* a què això s'esdevé. He apuntat també algunes deficiències de fons que al meu parer presenta la nostra literatura d'idees actual. Però encara hi podríem afegir una fretura que resulta més difícil de definir, però no per això menys real, i que enllaça amb la frase que acabe de citar. Ens falta, gairebé sencera, tota una línia de producció assagística centrada en la crítica en profunditat de la nostra cultura actual, en el desemmascament de les condicions de possibilitat dels fenòmens d'alienació, indignitat i retrocés de la civilització en el món en què vivim. Ens falta una bona colla d'assajos de *crítica radical de la barbàrie* —per dir-ho de manera adorniana—, que ens permeten de fer un diagnòstic de la nostra situació en la història. La meua formulació pot sonar innecessàriament pomposa, però resulta complicat de descriure en què podria consistir una *Kulturkritik* a la manera d'ací —perquè d'això es tractaria. No m'estic referint a la redacció periòdica de planys sobre unes eleccions desastroses, sobre unes polítiques que l'assaig fa molt bé de denunciar,

sobre la classe política indecent que estem condemnats a aguantar, o sobre mil temes ben actuals (globalització, immigració, guerres silenciades, corrupció, etcètera). «L'assaig pot fer entendre», efectivament, més enllà d'aquesta epidermis inevitable però que cal deixar enrere. És una opinió personal, sense pretensions de pontificar sobre el que haurien o no haurien de fer

els assagistes. Hi ha autors nostrats –Joan F. Mira, Gustau Muñoz, Enric Sòria– que dediquen alguns dels seus esforços a aquesta «crítica de la cultura» gairebé inexistent; però en calen molts més. I la nostra societat com ho rebria, això? O no deu ser que té raó un amic meu quan diu que la literatura catalana és «una cultura sense societat»? □



# CARÀCTERS

## REVISTA DE LLIBRES

Núm. 41 Octubre 2007

Simona Škrabec: «La cortina que ens separa del món»  
(reflexions al voltant de la Fira de Frankfurt  
i de les literatures minoritàries).

Maties Salom: «Tot cercant en Ramon»  
(sobre la recepció –i els tòpics– entorn de la figura  
i l'obra de Ramon Llull).

Vinyet Panyella: «Al cor del magma. Visions de l'art  
segons Baltasar Porcell».

Maria Àngels Francés, Jordi Llavina i Vicenç Pagès Jordà  
analitzen l'obra d'Imma Monsó.

Pere Antoni Pons comenta les Cartes  
a Màrius Torres de Joan Sales.

Salvador Company: «L'home de Café»  
(a propòsit de Poètica del Café,  
d'Antoni Martí Monterde).

Entrevista a Joan Olivares, per J. Capilla.

Pàgines centrals dedicades a Imma Monsó.

Publicació Trimestral:  
Gener · Abril · Juny · Octubre

Publicacions de la Universitat de València

Arts Gràfiques 13 - 46010 València Tel.: 963 864 115 Fax: 963 864 067 E-mail: [caracters@uv.es](mailto:caracters@uv.es)

# Conversa amb el filòsof Xavier Rubert de Ventós

Mercè Rius  
Daniel Gamper

*Li hem sentit dir alguna vegada que va iniciar els estudis universitaris a la Facultat de Medicina, però que de seguida va abandonar aquesta carrera per estudiar la de filosofia, tot i que abans es va llicenciar en Dret. Un dels seus llibres més coneguts, recentment traduït a l'alemany, es titula Per què filosofia [1983]. I doncs, per què no filosofia de bon començament?*

Quan li vaig dir al meu pare, advocat, que estava pensant a estudiar filosofia, em va respondre, irònic: «Déu n'hi do. Veig que no et conformaràs amb cap altra feina que no sigui la de connectar directament amb la veritat». El comentari em va avergonyir. Ell sabia de què parlava; des de la seva època d'estudiant a la Universitat Autònoma republicana dels anys trenta, el pare era amic de filòsofs: en especial, Josep Maria Calsamiglia i Jordi Maragall Noble, però també Joaquim Xirau, Eduard Nicol, Josep Ferrater Mora... homes que van patir, sota la dictadura franquista, des de l'ostracisme acadèmic fins a l'exili efectiu. En qualsevol cas, el meu pare tenia raó; jo volia ser, com havia dit Ors a començaments de segle, «especialista en idees generals».

D'altra banda, hi havia la meva afició al futbol. Jugava en l'equip infantil del Barça (en aquells anys de resistència antifranquis-

ta, «més que un club»). Quan tens 15 anys i et diuen que ets bo, t'enlluernes. Qui em va posar l'ai al cor, però, va ser el meu oncle, el poeta Joan Teixidor: «Pensa que, als trenta anys, podràs ser o un futbolista vell o un filòsof jove». Em va convèncer; tanmateix, vaig matricular-me a Medicina. I és que el fenomen de la vida em corprèn, m'afecta, em remou; no puc pair això de ser un tros de natura insensatament accelerat. Però la pràctica mèdica no feia per a mi. En canvi, la pregunta per tot allò que no es pot aturar sense que comenci a pudir encara és, a hores d'ara, la que m'empeny a la reflexió filosòfica. Confesso que pensar m'angunieja, i que només m'hi poso si no ho puc evitar; quan alguna cosa, bona o dolenta, m'admira, quan em trasbalsa agafant-me a contra-peu... Aleshores sí, miro d'entendre-ho... O això o veure la tele, *tertium non datur*. De fet, *Per què filosofia* prové, en bona part, d'unes sessions setmanals muntades per a un programa de televisió.

No, la filosofia no va ser la meva primera opció acadèmica, i tampoc no m'agradaria passar la vellesa com a «intel·lectual en exercici». N'he vist més d'un de prestigi internacional (per entendre'ns, com ara Roland Barthes) ben esverat enfront de les observacions d'algun jove; per exemple, les meves quan jo devia tenir uns trenta anys. Recordo

que, aparentment, l'únic important per a aquell senyor a qui admirava no era si les meves preguntes o objeccions denotaven una bona comprensió del seu pensament; en realitat, la intenció que em duia a formular-les no anava gaire més enllà de «posar temes sobre la taula». I a ell l'únic que semblava preocupar-lo era si estava a favor o en contra de les seves idees... En vaig treure la conclusió que morir com a intel·lectual significava morir molt vulnerable. Així doncs, no ho sé, potser acabaré de propietari rural o similar.

*I com és que, a l'hora d'estudiar filosofia, se'n va anar a Madrid, a cercar el mestratge de José Luis López Aranguren? El professor Aranguren es dedicava sobretot a l'ètica, mentre que els seus primers treballs, tot just acabada la carrera, versaven sobre estètica. Ens referim a la tesi de llicenciatura [El arte ensimismado, 1963] i a la tesi doctoral [Teoría de la sensibilidad, 1969]. Després en van venir d'altres, com La estética y sus herejías [1973], que va ser traduït a l'anglès.*

De fet, el primer escrit que em van publicar va ser una carta al director de *La Vanguardia*, contra la decisió de l'OTAN de considerar la invasió soviètica de Polònia com un «afer intern» per tal de restar-ne al marge. Però el meu primer article teòric tractava d'això que després he vist que se'n diu «el principi de dissonància», i que es podria resumir així: «Si no fas allò que creus, acabaràs creient en allò que fas». No tenia res a veure amb l'estètica; les meves preferències ja eren les mateixes que ara: la crítica del coneixement i la moral. Però, a la biblioteca del meu oncle, hi trobava a mà els clàssics de la modernitat artística, i sobretot de l'art d'avantguarda, que era

una d'aquelles coses que m'irritaven, que em provocaven una reacció teòrica. No compartia l'esperit autosatisfet dels anys seixanta; i de totes les seves manifestacions, el discurs estètic resultava el més frèvol, el de més fàcil accés per poder-lo sotmetre a crítica, i alhora per iniciar-me en el treball acadèmic. A més, com que, a diferència dels temes morals, l'estètica no m'afectava gaire, em permetia complir el model clàssic del «coneixement desinteressat». Després, per motius polítics que ara no vénen al cas, no vaig guanyar la càtedra a la Facultat de Filosofia, sinó a l'Escola d'Arquitectura. Allí, igual com més tard durant la meva experiència política, vaig entrar en contacte, de debò, amb la realitat. En filosofia no hi ha aplicació possible; en canvi, el polític és un home que pren decisions. Ara, si l'arquitectura i la política tenien aquest avantatge, l'inconvenient estava en la impossibilitat d'un diàleg que no es limités als interessos a curt termini. Quan entrava a reflexionar sobre tot allò que és problemàtic, que es resisteix al nostre esforç per pensar-ho, és a dir, en els temes pròpiament filosòfics, veia que els qui m'escoltaven ja no em seguien. I que no podia continuar.

De la mateixa manera que no suportava la retòrica de les avantguardes, tampoc el discurs ideològic dels marxismes de l'època. M'estimava més «actuar» que no discutir sobre escolàstica marxista. Per això, a principis dels seixanta, vaig anar a parar a comissaria més d'un cop. A Madrid, em van agafar en una manifestació junt amb quaranta-dues dones, quan hi estudiava filosofia. Allí, Aranguren representava l'actitud progressista. Però sobretot era un gran mestre. Amb ell vaig fer un aprenentatge intens. I em va descobrir Eugeni d'Ors... La idea d'anar a estudiar amb Aranguren

em va venir en llegir el seu llibre dels anys cinquanta *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Va ser després d'una estada a Anglaterra, on m'havia convertit al protestantisme, si es pot dir així.

*Ho diu en sentit figurat, això de la conversió?*

Bé, va ser una «conversió» –mental i afectiva alhora– que només va durar cinc mesos. Acabava de llegir *El sagrat*, de Rudolf Otto. I m'havia impactat el seu tarannà radical, semblant al que després trobaria en Kierkegaard, un dels autors que he tingut i tinc més present. Es tractava del temor i tremolor que inspira el *ganz Anderes* (l'alteritat absoluta). Doncs bé, vaig pensar que, si hi hagués un Déu, si una cosa tan desmesurada existia, almenys convindria tenir-hi una relació directa, sense intermediaris, com la dels protestants. Vaig assistir a unes quantes lectures sobre protestantisme... i vaig acabar prenent te, després de l'ofici religiós, amb les dames i el reverend. És clar que també els nostres capellans estaven prou domesticats; tret del celibat, oportú per la seva excentricitat que, al meu entendre, dóna distància. Però, en aquelles reunions socials, l'església anglicana es mostrava encara molt pitjor que la catòlica. I me'n vaig desconvertir.

*Abans ha esmentat Eugeni d'Ors, i ha dit que el va descobrir gràcies al professor Aranguren. No va fer marrada, havent d'anar a Madrid per conèixer l'obra d'un pensador català?*

Per descomptat! Aranguren tenia una obra de joventut sobre la filosofia d'Eugeni d'Ors. D'altra banda, em va caure a les mans el *Glosari* orsià publicat per l'antiga

editorial Selecta. I vet aquí que, enfront de la redundància generalitzada, Ors et girava el cap i els ulls –m'emocionava. Més que no les seves tesis, me'n seduïa el *twist* que realitzava. Em feia veure coses que no m'havia adonat que es poguessin veure així. Ors era la impertinència dins d'un país encotillat. Si em permeteu una frase «enginyosa», som un país tan assenyat que els nostres bojos hi esdevenen tot just artistes. Aquí costa molt de generar entusiasmes. Però a mi encara em va entusiasmar, més endavant, un altre pensador nostre, que havia mort en plena joventut: Joan Crexells. Ell em va ensenyar que res no podia ser «absolt» dels seus condicionants –psicològics, sociològics, històrics, etc.– ni «resolt», tanmateix, fent-ne una síntesi *ad hoc*. Per a mi, el pecat més greu, ara i sempre, és postular allò que hom necessita creure per mantenir la consistència. D'aquí ve la meva aversió moral a l'aplicació de principis, és a dir, al «jo mai no...». Defenso una moral sense «mai».

*A principi dels anys setanta, va ser professor a les Universitats de Berkeley i Harvard. Voldria explicar-nos quina atmosfera s'hi respirava?*

Sí, em van nomenar Santayana Fellow per la Universitat de Harvard. És una distinció que es concedeix anualment a un filòsof jove. Se li atorga l'estatus de *Professor* i pot ostentar per sempre més aquest títol. La cerimònia de selecció –un dinar-interrogatori amb el president de la Universitat com a cap de taula (allí el president té un rang institucional importantíssim)– va ser la més solemne de la meua vida. M'hi havia introduït oficialment el poeta Jorge Guillén, després de la meua estada a Berkeley. Hi anava, doncs, havent pres un bany de

«contracultura» a la universitat californiana, on les meves classes eren acollides amb un *how beautiful!*, i podia gaudir de les *performances* subversives a càrrec de grups de *hippies* i de feministes. (A Barcelona, la versió casolana de l'alliberament sexual –més aviat testimonial i prou, tot s'ha de dir– tenia com a centre d'operacions la sala de festes Boccaccio.) El contrast amb Harvard, durant l'any en què havia de complir les obligacions docents del meu nou estatus, va ser molt gros. Em sentia davant d'uns alumnes voraçs, disposats a esprèmer-me tot el suc, a escurar el meus coneixements. Vaig haver de treballar de valent, preparant-me les classes que m'havien sol·licitat sobre Unamuno o Ortega y Gasset, dos autors amb aquell toc de dramatisme espanyol que jo no compartia.

Ja se sap que, als ulls dels nord-americans, un *hispano* pot o ha de ser interessant, però no intel·ligent. Per exemple, Harvey Cox va tenir l'amabilitat d'escriure un pròleg (llegia castellà) per a l'edició anglesa del meu llibre de moral: *Self-defeated Man*; doncs bé, el va farcir de referències al folklore i a l'«anarquisme espanyol». Catedràtic de teologia a Harvard, Cox era un bon exponent del progressisme cristià de l'època. També hi vaig conèixer Nozick, Quine, Rawls, MacIntyre... Nelson Goodman estava de sabàtic i em van instal·lar al seu despatx.

*Quina impressió li va fer el pensament polític de Rawls? Va influir en el seu propi liberalisme?*

Mentre era a Harvard, de Rawls no en vaig treure cap impressió teòrica perquè vaig llegir la seva *Teoria de la justícia* precisament en l'avió que em retornava a casa. A més, no ens vàiem gaire; només hi vaig

dinar un parell de vegades, una de les quals junt amb Norbert Wiener, que sí que em va produir una forta impressió. A mi el que més m'agradava, entre els filòsofs de la moral, era MacIntyre, el qual no ensenyava a Harvard, sinó a la Boston University. Quant als liberals, els grans són, per al meu gust, John Stuart Mill i Isaiah Berlin. En l'obra de Rawls, hi trobo una bona voluntat socialdemòcrata *à la recherche* d'una formulació pragmàtica-versemblant. Però ja sé on vol anar a parar. Amb Rawls em passa exactament el contrari del que he dit respecte a Ors; accepto les seves tesis sobre el liberalisme polític, però el camí que descriu no em «fertilitza».

*Però vostè s'ha declarat sempre kantià. No l'atreu, doncs, l'aparell normatiu de Rawls, tan ben fonamentat?*

De Kant no m'atreu tant el normativisme com la consciència que manté dels nostres propis límits i, amb ella, totes aquelles preguntes que no podem respondre, però que tampoc no ens podem deixar de fer. Sóc un advocat –llicenciat en dret, almenys– que té al·lèrgia a la llei. Durant anys, vaig passar l'angúnia d'haver de circular pel món sense documentació, perquè les autoritats franquistes me l'havien retirada (en un viatge a Anglaterra vaig tenir greus problemes per la falta d'un passaport en regla). Encara avui dia sento un agraïment absurd cap al policia que em demana el carnet de conduir i deixa que me'n vagi sense penalitzar-me. D'aquí em ve, segurament, l'al·lèrgia a la llei, tot i que hagi viscut sempre en les condicions socials òptimes per a apreciar-la. Ara bé, els rics tracten de passar-hi per damunt, i els pobres per sota. La llei, doncs, no significa el mateix per a tothom. En fi, a



mi no em tranquil·litza tant com caldria; en aquest aspecte, no em tinc per liberal. No nego, pel que fa a Rawls, que el normativisme constitueix el vessant més bonic de la seva obra –però m'és del tot aliè. En canvi, m'agrada llegir alguns escriptors feixistes com Céline, Drieu La Rochelle... n'hi ha un altre del qual no recordo el nom...

*Ernst Jünger, potser?*

No! De cap manera! En els *Diaris de París*, Jünger explica com retenia l'última carta dels condemnats a mort pels nazis durant la guerra, i justifica la conveniència que no arribessin al seu destí amb una gèlida elegància. El més detestable de tot plegat és que es fa el bo. En canvi, Drieu La Rochelle o Céline assumeixen sense excuses la seva condició humana. Jo també sóc home i tampoc no m'agrada gens de ser-ho. M'hi trobo estrany, malament, incòmode, acomplexat, perplex. Si la filosofia m'ha «servit» per a alguna cosa, ha estat per a ubicar la meua condició monstruosa dins d'un ordre de discurs general. Em sento afí a Céline, Drieu, i cada vegada més a Marx. Més radical ideològicament. Abans em sorprenien aquelles persones que, en fer-se grans, es tornaven radicals. Però a mi també m'està passant. Penso que si, *para colmo*, l'home l'hagués creat algú, si hi ha un Déu que permet que a una mare se li mori el fill als braços en un bombardeig, no el vull conèixer.

A *Dios entre otros inconvenientes* [2000] enfocava el tema de la religió, del «mite», com a cristal·lització d'atavismes que reconstrueix –a nivell simbòlic– la solidaritat instintiva afeblida pel desenvolupament del «logos» (Bergson ens en deixà una explicació magnífica, d'aquest procés). Així,

per exemple, la pell de gallina, lligada a la indefensió física, prenia un caire molt diferent en associar-se a l'emoció religiosa: l'atavisme es transformava en sentiment del sublim. Però, ateses les circumstàncies actuals, ben aviat caldran religions tràgiques per a poder tirar endavant. O la mística o el fanatisme. Un Déu moral, socialitzat, ja no respon.

*Parli'ns ara, sisplau, d'aquella Càtedra Barcelona-Nova York de la qual va ser fundador.*

Va ser una experiència emocionant. Abans de res, em calgué d'aprendre a negociar amb els nord-americans. Vam engegar la Càtedra l'any 1979 enmig de moltes dificultats, ja que només comptaven amb els pocs diners de la subvenció que ens podia donar Pasqual Maragall com a alcalde de Barcelona. I havíem de recaptar públic a Nova York, on cada dia es pot triar entre una infinitat d'actes culturals. Però l'aventura va durar set anys. L'aprenentatge de la nostra llengua hi obtingué bona acollida. Recordo que parlàvem en català amb Ambler Moss, l'ambaixador de Carter a Panamà i signatari, per cert, de l'únic tractat progressista relatiu a aquella àrea; si no m'equivoco, havia estat cònsol a Barcelona. Per la meua banda, hi vaig ferafortunades coneixences: Susan Sontag, Richard Sennet, David Stella, és a dir, el cercle d'intel·lectuals novaiorquesos. D'aquí, de Catalunya, hi van viatjar, per participar en conferències i congressos, des de polítics com Jordi Pujol fins a cantautors com Raimon; també, lògicament, els nostres artistes plàstics. En definitiva, aquesta experiència em va servir força durant l'etapa política que vaig iniciar passats els tres primers cursos de

funcionament de la Càtedra, primer com a diputat en el Parlament espanyol i després en l'uropeu. Gràcies a la mediació de monsenyor Hicky, arquebisbe de Washington, vaig aconseguir que monsenyor Rivera, l'arquebisbe de Sant Salvador, assistís a unes Jornades que vaig organitzar a Washington, perquè Felipe González pogués negociar amb Ronald Reagan els termes de l'entrada d'Espanya a l'OTAN.

*Ens agradaria abordar amb detall les variades facetes de la seva obra, que abraça les diverses perspectives filosòfiques (ètica, estètica, epistemologia), passant per la reflexió política amb llibres com Europa y otros ensayos [1986], El laberinto de la hispanidad [1987] o Nacionalismos [1994], fins algunes incursions en el llindar entre filosofia i literatura: Ofici de Setmana Santa [1978], El cortesà i el seu fantasma [1991], Manies i afrodismes [1993]... Però, com que no tenim prou temps, li demanem que vostè mateix exposi les seves preferències.*

No m'interessa la mística ni la física, sinó tot just allò en què puc intervenir, però que té la seva pròpia lògica —com ara el teixit orgànic. M'interessen els fenòmens que, no essent ni desmesurats ni incomprendibles, no obstant això, em depassen en tant que no es deixen reduir a l'anàlisi que en faci. En aquest sentit, em desvetlla més perplexitat la meua pertinença a una estirp que les coses que surten de mi, és a dir, allò que pugui tenir de propi, d'original. Tot el que em depassa perquè en sóc resultat més que no generador —entorns que ni conec ni coneixeré: creences, rutines, conviccions, inèrcies—, tot això m'admira, em sorprèn, em desconcerta. D'aquí ve que hagi buscat clàusules minoratives del jo. En *De la*

*modernidad* [1980], que considero el meu millor llibre, en deia «un jo no-fichtià». Però les primeres passes les vaig donar en el llibre amb què més m'identifico personalment: *Moral y nueva cultura* [1971]. El vaig titular així perquè, en aquella època, s'assignava la descripció a l'«ètica» i la prescripció a la «moral». Ara en diria un intent de contrarestar les inèrcies de l'espècie, en lloc de limitar-se a descriure-les; parteixo del supòsit que aquestes inèrcies es donen tant a nivell natural com en el cultural sense que hi hagi, d'altra banda, una distinció clara entre tots dos. Cada cop més, se'ns solapen natura i cultura en temps psicològic, i no solament en temps històric. Això últim ja passava abans, que es revelés com a cultural allò que es creia natural. I a la inversa, perquè molt del que creiem cultural ha acabat ensenyant-nos les seves arrels sociobiològiques... Aquest seria un dels dos assaigs que estic pensant d'escriure: sobre el transvasament entre natura i cultura. L'altre, sobre el «principi d'incompetència».

A *Moral y nueva cultura* defensava, enfront de l'«home de principis», el qui sap fer-se joguina de les circumstàncies. Els diversos àmbits pels quals optem al llarg de la vida comporten el sacrifici de molts altres. Per tant, contra la tendència a universalitzar la conjuntura pròpia, tenim el deure de no oblidar que caminem sobre les despulles de totes les opcions abandonades. Per exemple, a pesar de les prèdiques tradicionals sobre el poder socialitzador de la família, o les recents apel·lacions a la davallada demogràfica i la necessitat de «fer país» (com diem a Catalunya), el cert és que tenir fills resulta la cosa més antisocial del món. Quan en tens, vols que desenvolupin la seva vida en condicions millors que les dels altres. No hi fa res que això vagi en contra de les teves idees

fonamentals. Desitges que no es realitzi allò que prediques de tot cor i, damunt, sentint-te justificat. Així doncs, per no causar més mal que l'inevitable, cal ser molt conscient de la parcialitat de les teves eleccions. Cal saber posar-se en joc en comptes d'empararse amb principis. Ara bé, el joc de què parlo no té res de «lúdic». Abans de jugar, s'ha de trobar el grau d'atenció i de desatenció que requereix –moralment– cada persona o cada cosa. Si premo gaire l'ocell que he agafat, a les mans ja només m'hi restarà un cadàver d'ocell. En canvi, des de la posició de qui «és jugat» en comptes de jugador, sabré comprendre fins i tot les opcions més oposades a les meves. Un altre exemple: jo vull la independència de Catalunya precisament perquè comprenc la perspectiva de l'Estat espanyol, i és tot allò que aquesta té de legítim, ni més ni menys, allò mateix que genera anticossos entre els meus conciutadans, perquè els interessos d'ambdues parts no coincideixen, ni es complementen ja tal com succeïa en el passat.

*Aquesta comprensió envers les opcions d'altri, fomenten la tolerància?*

Diria que sí. Però fixeu-vos que no he anomenat la tolerància, sinó que he plantejat la qüestió moral en termes epistemològics. En el fons, es tracta de mantenir la distància precisa que el coneixement requereix. Aquesta distància respecte al món que t'envolta es pot aconseguir de maneres diferents. Una que sempre m'ha cridat l'atenció és la característica del reaccionari (abans m'hi he referit parlant d'alguns escriptors feixistes). Una altra és la de l'enamorat. La dimensió eròtica et dona una distància absoluta respecte al món en general. Igual com Sartre deia de la *nausée*. Els objectes

humanitzats, «gestaltitzats»... de cop deixen d'estar-ho. A mi, la meua pròpia cara només se m'ha fet estranya quan he viscut immers en un xup-xup (*mess*) amorós.

*Quina és la seva opinió sobre el fenomen que actualment s'anomena «pèrdua de valors»?*

Com si el valor fos alguna cosa de la qual pot haver-n'hi o no! Els «valors» d'una època o d'una persona són, si de cas, el precipitat dels ritmes de transformació que ha sofert. En aquest sentit, no fa pas gaire la història encara anava a poc a poc, però de sobte es van començar a produir esdeveniments que eren ben reals tot i que alguns d'ells ni havíem gosat imaginar-los. Justament la mena d'experiència que a mi m'encén les ganes de pensar-hi. Es tracta, ho repeteixo, de l'ocurrència en temps psicològic d'allò que abans es dilatava al llarg del temps històric. Qui preveia la caiguda del Mur de Berlín? I què me'n dieu de la partenogènesi humana, la clonació? Ni hi somiàvem! Però ara el destí ja es pot dissenyar, de manera que el disseny es converteix en el nostre destí. I en tant que els àmbits definits com a naturals escapen a aquesta definició perquè es poden manipular, una de les preguntes que ens inquieten és qui els controlarà: l'individu autònom, les multinacionals, l'imperialisme americà?

M'afiguro un pare de família que visita, a l'hospital, la seva mare velleta en coma irreversible, i el metge li pregunta si prefeix que la desendollin abans o després de les vacances. Aquí la tradicional resposta «obeïrem els criteris científics» ja no s'hi val. Els qui ho hem de decidir som nosaltres; si algú l'ha de matar som nosaltres, aquells que més l'estimem. Vet aquí una limitació

pregona a la nostra mentalitat il·lustrada. Es tractava d'un gran ideal; però, així com no estem a l'altura dels reptes que socialment hem provocat, així mateix la resposta il·lustrada no està a l'altura de les nostres pors. Per tant, fes-te el càrrec que vius en un món on podràs decidir moltes coses que no voldries poder decidir –contra la teva reiterada apel·lació a la llibertat.

En aquestes circumstàncies, parlar judicativament de la crisi o la pèrdua de valors significa desconèixer l'estructura narrativa en què es dona la transformació. Per això crec que l'actitud més assenyada és la descriptiva. Cal descriure les mateixes valoracions en la mesura que, a viceversa, no hi ha fets purs amb independència dels valors. Per això m'agrada parlar «naturalistament» dels valors...

*Dispensi la interrupció. No troba que pot resultar contraproductiu defensar la independència de Catalunya amb arguments d'aquesta mena? Si més no, per raons d'estratègia. No crea el risc de guanyar-se més oposicions que no adhesions? A més, com s'imagina que es prendran els seus excursos sociobiològics els possibles lectors, ja no diguem les lectores, amb una certa sensibilitat feminista?*

Potser sí. I em sap greu. Però jo he de parlar des del lloc on sóc, i el màxim que puc fer és mirar d'explicar-lo. En rigor, és l'únic que puc explicar. A això em referia amb el «jo no-fichtià». Quan aspiris a entendre una mica tot allò que et depassa, l'única forma d'abordar-ho consisteix a prendre't tu mateix com a símptoma. No busco –ni crec que hagi de buscar, ja ho he dit– sutures teòriques. Em conformo a explicar la reacció que em produeix cada

cosa perquè entenc que només les meves reaccions tenen la capacitat de posar en evidència –objectivament– com és el món que repercuteix en mi: jo no sóc sinó aquesta repercussió. D'altra banda, si hi ha cap possibilitat de resultar eficaç o de transmetre algun bé, passa per aquest intent. El religiós l'anomena «testimoniatge»; jo prefereixo qualificar-lo de «simptomàtic». A més, què caram!, m'atinc als versos de Calderón de la Barca: «Si no digo lo que pienso, ¿de qué me sirve ser loco?»

*Una última pregunta: es pot copsar un tarannà propi de la filosofia catalana que la distingiria de l'espanyola, a pesar de les ruptures que la nostra tradició ha patit per causes polítiques? Ens ha semblat entendre que així ho pensa. Ara, doncs, li proposaríem caracteritzar-la per una gran tirada cap a l'estètica –palesa fins i tot en els nostres pensadors amants de la teologia– i alhora cap a un cert positivisme –no sempre exempt de romanticisme– amb una clara preferència per la biologia. Hi està d'acord?*

Sens dubte. Tant és així, que jo em sento com la problemàtica compatibilitat entre el romanticisme i el bidet. Ni àngel ni bèstia, represento el modest intent, durant tota la vida, de portar-ho junt i assenyadet, amb dignitat, o almenys sabent què és el pudor. Faig, millor dit, sóc una versió d'aquest tarannà que acabeu de descriure –viscut, a les nostres alçades, amb incomoditat.

*Encara una postil·la. Creu que la filosofia pot ajudar la gent a ser feliç?*


A mi, no. Tot just a sobreviure. A sobreviure, això sí. □

DADES BIOGRÀFIQUES DE XAVIER RUBERT DE VENTÓS:

Neix a Barcelona, el 25 d'agost de 1939.  
Llicenciat en Dret (1961) i Doctor en Filosofia (1964).  
Santayana Fellow per la Universitat de Harvard, el 1972.  
Catedràtic d'Estètica a l'Escola Superior d'Arquitectura (Universitat Politècnica de Catalunya), el 1970.  
Diputat per Barcelona al Parlament espanyol, de 1984 a 1986.  
Diputat al Parlament Europeu, de 1986 a 1994.  
Reincorporació a la docència universitària, el 1995.  
Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya, el 1999.

LLIBRES TRADUÏTS:

*Self-Defeated Man. Personal Identity and Beyond*, Nova York, Harper&Row, 1975 [*Moral y nueva cultura*].  
*Heresies in Modern Art*, Columbia University Press, 1980 [*La estética y sus herejías*].  
*The Hispanic Labyrinth: Tradition and Modernity in the Colonization of the Americas*, New Brunswick, Rutgers 1991 [*El laberinto de la hispanidad*].  
*Philosophie ohne Eigenschaften*, Aachen, Ein-Fach-Verlag, 1999 [*Per què filosofia*].



**IDEES** 28 29 Revista de temes contemporanis. 8 euros

**HISTÒRIA, MEMÒRIA I IDENTITAT**

Enric Pujol, Albert Balcells, M. Dolors Genovès, Xavier Díez, Ferran Armengol, Jaume Aurell, Josep Montserrat, Paul Ricoeur, Antoni Simon, Jordi Casassas, Marta Rovira, Joan Peytaví, Gustau Muñoz, Oscar Jané, Jacques Beauchemin

La revista **IDEES** és una iniciativa del Centre d'Estudis de Temes Contemporanis (CETC)  
Carrer Marquès de Barberà 33 / 08001 Barcelona / Tel. 93 553 90 14 / [www.idees.net](http://www.idees.net)

Subscripcions: EADOP Àrea comercial / Calàbria 147. 08015 Barcelona / Tel. 93 292 54 21 / [eadop@gencat.net](mailto:eadop@gencat.net)  
PVP: 8 euros. Subscripció anual 4 números: 21 euros

# Què és la Il·lustració?

Josep Ramoneda

Què són les Llums? El desembre de 1784, el periòdic alemany *Berlinische Montasschrift*, va publicar una resposta d'Immanuel Kant a la pregunta: «Was ist Aufklärung?». Estem cinc anys abans de la Revolució Francesa, parlem, doncs, d'un moviment cultural, no polític. D'una revolució del pensament que tindrà conseqüències i traduccions polítiques i que jugarà un paper determinant en la construcció de la modernitat. Un moviment cultural que ve de la gran ruptura racionalista —la que col·loca l'home com a subjecte del coneixement, amb capacitat per accedir a la veritat pels seus mitjans— i que comportarà, entre altres efectes, que el subjecte de coneixement esdevingui a la vegada objecte d'aquest coneixement, amb el desplegament de les ciències humanes, tal com Michel Foucault va explicar en fer-ne l'arqueologia. L'article de Kant és convertirà en una definició canònica de la Il·lustració. Sovint es critica l'excés de mediatització del pensament i de la filosofia. Kant, que simbolitza com ningú

el rigor, la disciplina, el mètode i la solitud, tampoc va ser insensible a la crida dels mitjans de comunicació, en aquells moments la premsa escrita sense la que, probablement, el procés de modernització no hauria estat possible. La filosofia esdevenia més que mai ontologia de l'actualitat.

¿Què és la Il·lustració? Kant respon així: «La sortida de l'home de la seva minoria de edat de la qual ell mateix és responsable». Què vol dir minoria d'edat? «La incapacitat de servir-se del seu enteniment (poder de pensar) sense la direcció d'un altre». D'aquesta incapacitat l'home n'és responsable, perquè la causa no està en un defecte de l'enteniment sinó en una manca de decisió i de coratge. *Sapere aude*: gosar de pensar. «Tingues el coratge de servir-te del teu propi enteniment», diu Kant: «aquest és el lema de les Llums».<sup>1</sup>

El projecte de la Il·lustració queda aquí formulat de la manera més clara i definitiva: l'emancipació de l'individu. Què s'entén per emancipació? Ser capaç de pensar i decidir per un mateix. És un home en el sentit ple de la paraula aquell que no necessita que ningú li digui què ha de pensar ni què ha de fer. L'home, doncs, fora de la tutela dels Déus i d'aquells que se n'atribueixen la representació. Però també dels sistemes de submissió construïts a partir d'una idea orgànica de les societats humanes, com a

Josep Ramoneda (Cervera, 1949) és filòsof i periodista.

És així mateix director del Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) i autor, entre altres, de *Mitològiques* (1984) i *Después de la pasión política* (2006). Aquest assaig correspon a la lliçó inaugural del curs 2007-2008 a l'Escola Eina, pronunciada el 30 de setembre de 2007.



estricta prolongació de la natura. L'home capaç de conèixer i de decidir, l'home responsable de les seves accions. Però l'home també autònom enfront del poder real. Aquest home emancipat en l'àmbit polític rebrà el nom de ciutadà. Aquest ideal és, al meu entendre, l'ideal més noble que s'ha fixat mai l'esperit humà. I la seva vigència és més necessària que mai. Joan Fuster el formulava a la seva manera: «Que l'home no se senti culpable de ser home o de només ser home», en una introducció al *Tractat sobre la tolerància* de Voltaire.<sup>2</sup>

Entretinguem-nos doncs en les categories claus de la definició kantiana: jo, pensar, decidir. Decidir, assumint la responsabilitat de la situació en què estem. Tres categories que ens permeten establir el que podríem dir-ne principis bàsics de la Il·lustració.

Jo: l'individu autònom és l'element essencial de la modernitat. Kant sap del caràcter paradoxal d'aquesta condició, de fet la paradoxa és essencial en l'esperit de la Il·lustració, i per això parla d'insociable sociabilitat. L'home és un ésser social per necessitat, però la sociabilitat no li es còmoda perquè inevitablement la seva autonomia se sent amenaçada. El poder d'aquest individu autònom determinarà la modernitat. Serà essencial en les diferents expressions de la tradició liberal (des del liberalisme fins al marxisme), però també en la correcció romàntica de la Il·lustració.

Com diu Georges Gusdorf el romanticisme és el temps de la primera persona. En realitat, el que fa el romanticisme és sublimar el vertigen de l'individu davant la ruptura de l'ordre antic per fer-li retrobar la comunitat en l'espai d'allò etern, d'allò natural o d'allò històric. El romanticisme és la resposta a la temptació adamista de la revolució: just quan l'home semblava trencar amb les seves

arrels, el romanticisme les torna a plantar i en fa una nova poètica. A partir de llavors la dialèctica de la modernitat passarà per l'eix individu-col·lectivitat, o si voleu dir-ho en termes actuals, liberalisme-comunitarisme. L'ideal modern s'ha esborrat cada cop que s'ha volgut sotmetre els homes al que Julien Benda anomena l'obsessió de l'ordre, que vol dir «forçar els homes a pensar col·lectivament, és a dir, a no pensar». Però això seria matèria per a una arqueologia de les ideologies contemporànies.

El debat individu/col·lectivitat ens porta a la més rabiosa actualitat. Ernest Gellner, en un llibre emocionant, *Llenguatge i solitud*, visita les arrels profundes d'aquest debat: «Hi ha dues teories fonamentals del coneixement —diu. Aquestes dues teories són incompatibles entre sí, profundament oposades. Representen dues maneres de mirar no només al coneixement, sinó també la vida humana (...) Aquest abisme divideix completament el nostre panorama social». Les dues teories es poden descriure així: la concepció individualista i atomista del coneixement, que creu que «descobrim la veritat sols, ens equivoquem en grup»,<sup>3</sup> i la visió orgànica del coneixement, que el vincula al desplegament de la càrrega conceptual d'una comunitat lingüística i cultural. Una visió que, com diu Gellner, converteix simples mons en llars, «llocs als quals pertànyer». En la primera teoria, el coneixement parteix de la disgregació, i es mou en el terreny de la contingència i la fragilitat: podríem dir que estableix la sobirania de la part sobre el tot. La segona, proclama la jerarquia del tot sobre la part, i apel·la a la naturalesa de les coses, com a regne de la necessitat. Forma part de les tasques pròpies de Sísif de l'experiència humana continuar buscant vies de comu-



nicació (i de contaminació) entre aquestes dues concepcions bàsiques del coneixement i, per tant, del món.

Però la confrontació és recurrent. I molt present en els conflictes ideològics del món global. Dos exemples només. Georges Corm, economista i historiador libanès, intenta aproximar-s'hi, a *La qüestió religiosa en el segle XXI*, a partir de l'anàlisi de la confrontació entre dues concepcions del món que des de la Il·lustració i la Revolució francesa «turmenten Europa»: «Universalitat, raó i cosmopolitisme, segons la concepció kantiana i optimista de l'esdevenir de l'home, per un costat; i, per l'altre, narcisisme polític i cultural, desig de mantenir un ordre establert, estrictament jerarquitzat, dintre de les societats com en l'esfera internacional, i culte nietzscheà del superhome i l'heroi».<sup>4</sup>

Al mateix esquema respon l'anàlisi que condueix al filòsof americà Richard J. Bernstein a parlar de xoc de mentalitats enfront dels qui ens emplacen al xoc de civilitzacions: «En la meua opinió, la batalla que es desenvolupa actualment no és entre creients religiosos amb fermes compromisos morals i relativistes seculars que no tenen conviccions. És una batalla que travessa l'anomenada divisió entre el religiós i el secular. És una batalla entre els qui se senten atrets pels absoluts morals rígids, els qui creuen que la subtilesa i els matisos encobreixen la manca de decisió, els qui adornen els seus prejudicis ideològics amb el llenguatge de la pietat religiosa; i els qui enfoquen la vida amb una mentalitat falibilista i més oberta, que s'abstenen de buscar la certesa absoluta».<sup>5</sup> La qual cosa no vol dir, afegixo jo, cap renúncia a la veritat. Simplement, uns creuen en el bé, els altres temen el mal.

Pensar: la clau que ens obre les portes a l'emancipació és exercir el poder de pensar que la raó ens atorga. Era Montesquieu qui deia que l'home era una anomalia en l'univers perquè disposava de dos atributs desconeguts en el conjunt del cosmos: la raó i la llibertat. Aquests són els dos pilars de l'actitud il·lustrada. La raó ens permet pensar, l'enteniment conèixer. Aquesta distinció kantiana és cabdal: amb la raó responem les preguntes sobre el perquè de les coses i de les accions, amb l'enteniment coneixem la realitat empírica del món. Si s'oblida aquesta distinció, o caiem sota el domini del pensament dogmàtic, que menysté l'experiència, o ens deixem arrossegar per l'hegemonia del coneixement científic, oblidant la nostra capacitat de determinar els fins i les raons de la nostra acció.

Estem en el procés anomenat de desençantament del món. És a dir, de fer sortir la humanitat del regne de la creença i del prejudici, que són dos camins que garanteixen la submissió. Ho diu el capó a la gallina en un famós diàleg de Voltaire: «Els humans no tenen cap remordiment de les coses que tenen costum de fer». I el mateix es pot dir del pensar: la primera temptació és optar pel que s'ha dit sempre. A partir de la Il·lustració la sospita és la segona pell del pensament. Pensar per si mateix vol dir que tot és susceptible de crítica: que no hi ha res sagrat, és a dir, res que hagi de quedar obligadament fora de la mirada dels homes. L'únic sagrat –en el sentit de rigorosament protegit– ha de ser la intimitat, l'espai propi de cadascú, el que permet parlar de consciència individual i autonomia. Al capdavall, el totalitarisme comença quan ens trobem amuntegats els uns sobre els altres, sense espai per respirar, per utilitzar una metàfora coneguda de Kundera, quan

desapareix l'espai propi de l'individu, quan les converses privades es fan públiques, quan hi ha càmeres vigilant i micròfons escoltant la nostra privacitat, i laboratoris investigant les nostres pupil·les i les nostres empremtes. Un escenari cada cop més familiar, que veiem arribar amb resignació, en nom de la sagrada seguretat –peça angular de la ideologia contemporània– i que ens apropa cada cop més a una forma, no per descafeïnada menys eficient, de totalitarisme: el totalitarisme de la indiferència.

Kant és conscient de la dificultat que cadascú sigui capaç de pensar i decidir per si mateix. Arribar a la majoria d'edat en el coneixement per si sol és difícil i col·lectivament està ple de riscos: «Una revolució pot provocar una caiguda del despotisme personal i de l'opressió interessada o ambiciosa» però mai «una vertadera reforma del mètode de pensar». «Nous prejudicis sorgiran que serviran, talment com els d'abans, de consol a la gran massa privada de pensament». L'ús públic de la raó, que no requereix més que la llibertat, és per Kant el camí de l'emancipació. Ús públic de la raó és el que fa el savi davant del públic que llegeix; ús privat és el que fa algú en raó del seu lloc civil o d'una funció determinada. Les Llums poden venir del fet que els savis parlin en llibertat davant de gent lliure, no vindran del discurs dels funcionaris, dels clergues, dels que no diuen el que han pensat lliurement sinó el que els hi han dit que havien de dir. Com ha explicat Michel Foucault,<sup>6</sup> Kant no pensa en termes de ruptura radical. Per sortir de l'estat de submissió actual, s'ha de superar el principi: «Obeïu, no raoneu», per un altre que digui així: «Obeïu, i podreu raonar tan com voldreu», aquest és el sentit de la diferència entre ús públic i ús privat de la raó. En

tot cas, Kant ho té clar: «falta molt encara perquè la marxa cap a les Llums arribi al seu destí: que els homes utilitzin amb habilitat i profit el seu propi enteniment, sense l'ajut de l'altre, en les coses de la religió». Kant acaba amb una apel·lació a no tenir por a «una atmosfera de llibertat».

La filosofia, dirà Kant en un altre text famós, serveix per orientar-se en el pensament. La raó, és un principi d'orientació suficient en el pensament? Com diu Jacques Bouveresse, la raó te dret a parlar la primera. Aquest és el missatge de les Llums. I per això, seguint Michel Foucault, entenc que la Modernitat és una actitud més que no pas una etapa de la història: el que és interessant no és tant voler distingir entre premodern, modern i postmodern, sinó veure com l'actitud de modernitat, des que es va formar, es troba en lluita amb les actituds de la contra-modernitat. En el món actual necessitem, més que mai, que l'actitud de modernitat no perdi la batalla. Es aquesta actitud, l'actitud il·lustrada, la que reivindicava davant del desori postmodern.

Naturalment aquest plantejament ens du a la dimensió pràctica. Decidir: pensar lliurement per decidir lliurement. Aquesta és la clau de volta del projecte il·lustrat. I el punt en què la definició de Kant entra en la política i en la moral. Kant planteja l'emancipació com una sortida de la minoria d'edat de la humanitat: com si aquesta hagués arribat a un laberint i hagués de trobar el camí pel qual fer continuar la història. Fins aquí s'hi ha arribat per peresa i deixadesa. Sorpren l'ús de dues categories entre moralistes i psicologistes. «L'individu és també responsable de la seva obediència», ens diu Hannah Arendt. Hi ha una responsabilitat moral de la humanitat davant de la situació de minoria d'edat que Kant

denúncia. I és moral el desafiament que l'emancipació ens planteja: decidir per si mateix.

La Boètie te raó: la servitud voluntària és una tendència de la humanitat. El costum i la piràmide dels interessos eren factors determinants d'aquesta actitud per a l'amic de Montaigne.<sup>7</sup> La Boètie sondeja l'enigma de la transformació de la llibertat en servitud, perquè, com diu Claude Lefort, «el problema de la servitud no té sentit per qui no té experiència de la llibertat i l'home és l'únic nascut per viure lliurement».<sup>8</sup> Però la llibertat només es pot viure en societat, «implica una relació amb l'altre», per això «ser lliure és la mateixa cosa que desitjar la llibertat, i desitjar la llibertat és desitjar no ser serf de ningú». Si l'emancipació és l'actitud moderna, la servitud és l'actitud antimoderna. Però l'ús crític de la raó no pot deturar-se mai ni instal·lar-se en l'autocomplaença, perquè el primer objectiu de la raó crítica és el mateix ús que se'n fa. Quan es diu que la raó ha generat monstres, s'està dient que la raó ha abandonat el seu component crític, per posar-se ella mateixa en els altars del sagrat que tant havia criticat. I això exigeix un discurs de la responsabilitat molt inequívoc. Els homes són responsables de la seva minoria d'edat i són també responsables de no haver mantingut l'actitud d'emancipació quan han emprès aquest camí. I aquí es produeix la gran bifurcació: la que separa Kant de Rousseau, la que diferencia la Il·lustració com a actitud de la Il·lustració com a motor de l'acció política i ideològica dels segles XIX i XX. Com ha escrit Jean Starobinski al seu *Rousseau* «hi ha una teodicea que disculpa l'home i Déu».<sup>9</sup> Per aquest camí s'hi ficaran els monstres de la raó: l'home és un ésser bo per naturalesa, al qual fan dolent

només les condicions socials. Canviem les condicions socials i la virtut es donarà per torna. La negació del mal separa Rousseau de Kant, i converteix el que era una actitud en un motor constructor d'ideologies de la promesa. El ciutadà emancipat passarà a ser un àtom de la voluntat general, i aquesta l'atraparà en el seu laberint. És el camí cap als totalitarismes moderns. Perquè com explica Benjamin Constant, Rousseau oblida que la sobirania només pot existir d'una manera limitada i relativa: «Allà on comença la independència i l'existència individual, s'atura la jurisdicció d'aquesta sobirania». La societat no pot excedir-se en la seva acció «sense ser usurpadora», ni la majoria «sense ser facciosa».<sup>10</sup> D'aquí la necessitat de no perdre mai la doble perspectiva de l'actitud il·lustrada: la primacia de la subjectivitat i la convicció que no tot és possible, que sempre hi haurà territoris inexplorats, preguntes pendents.

Les Llums –la modernitat il·lustrada– com a actitud: confiança en la raó, reconeixement de la crítica com a sedàs al qual no pot escapar ni la raó mateixa, convicció que la veritat existeix i que hi ha valors universals –«actua de manera que la màxima de la teva voluntat pugui valer sempre com un principi d'una legislació universal». La distinció clàssica de Kant entre raó i enteniment, entre facultat de pensar –dels fins i de les opcions– i facultat de conèixer –dels mitjans i dels fets, és garantia per no perdre's ni en l'univers dogmàtic de la creença i la irracionalitat ni en la mitificació de la ciència i els intents de convertir-la en fonament de la moral i de la política. El caràcter cosmopolita de la moral i de la política que les Llums defensen, des del fonament de la llibertat, marca una actitud decidida a no claudicar

davant les pretensions dels qui fan dels seus absoluts veritat.

La modernitat va sortir del desastre de la Segona Guerra Mundial completament exhausta. L'episodi històric obert amb el procés revolucionari que va culminar en la Revolució Francesa quedava marcat per l'experiència colonial, dues guerres mundials, dos totalitarismes, i la bomba atòmica. I poc a poc es va anar assenyalant com a culpable la raó il·lustrada. Hi havia raons per anar a buscar la filiació de les grans utopies materialistes —el cosmopolitisme eurocèntric colonial, el naturalisme nazi i l'historicisme comunista— en una Il·lustració que aviat va ser presonera d'una idea acrítica del progrés i d'una sacralització de la raó, convertida en nova religió. Convocada als moments de màxima tensió de la lluita de classes, la raó il·lustrada va quedar sovint presonera d'una batalla inscrita en la dinàmica de l'emancipació. Quan el moviment que havia de dur a l'emancipació definitiva de la humanitat, convertit en el món clos d'una sinistra burocràcia, es va esfondrar en la seva pròpia impotència, el discurs de la postmodernitat primer i de la fi de la història després varen voler cantar-li les absolutes a la raó il·lustrada.

El destí de la modernitat és el que ha estat, però abans que el conformisme postmodern ens acabi d'omplir l'escenari de déus menors; abans que el multiculturalisme faci triomfar els orígens com a criteri determinant de la nostra identitat i com a font primera de la moral; abans que les religions dictin el destí de la humanitat a través del conflicte i l'aliança de civilitzacions; abans que els nacionalismes segueixin encenent el món amb les seves dinàmiques d'exclusió; abans que el pensament sigui un *gadget* més en oferta en el gran aparador

universal que és la societat global; abans que els drets humans hagin perdut tota virtualitat convertits en estricta ideologia de conquesta, lluny per tant, del sentit emancipador que els va fer néixer, em sembla urgent reivindicar, no la història de la modernitat, sinó l'actitud il·lustrada que he intentat descriure a partir de la resposta de Kant a la pregunta què es Il·lustració. Tinc la sensació que si el projecte cosmopolita té sentit avui és a partir d'aquesta actitud: *si algun projecte intel·lectual és atractiu avui és rellegir la Il·lustració en clau oberta*. Què vull dir amb això? Fer-ne territori compartit amb tots els qui fora d'aquest espai que anomenem Occident mantenen l'actitud il·lustrada. I buscar la inseminació de la tradició il·lustrada amb les relectures que des de l'anomenada perifèria es facin d'ella.

La descripció dels enemics de l'actitud Il·lustrada és la millor manera d'entendre per què la necessitem avui. La Il·lustració s'ha llegit massa vegades amb la clau simple de la confrontació amb l'antic règim. Però la Il·lustració no és la revolució. Ni el seu lloc està en la batalla de poder que s'organitza entre revolució i contrarevolució. Certament, tot intent de restaurar prejudicis i privilegis del passat va contra l'esperit il·lustrat. Però hi va també la deriva autoritària de la revolució. I hi va sobretot la sacralització de la raó, que podríem descriure utilitzant la imatge kantiana com a fusió de raó i enteniment, fins a convertir la ciència en veritat —única veritat— absoluta, que és l'enunciat més anticientífic que es pot pronunciar. Amb un efecte ben precís: la creença acrítica en la redempció pel progrés. Em sembla que es fàcil estar d'acord que avui la utopia científista segueix viva. I la tendència a confondre l'instrument —la tec-

nologia— amb el fi és gran. A aquesta lògica correspon un dels grans mites ideològics del moment: la productivitat com a objectiu social principal en el capitalisme global. I en aquesta via se situa un dels perills més grans per a les llibertats en el moment present: el que s'ha anomenat la biopolítica. L'ús de les ciències de la vida amb finalitat de poder i la utopia de crear un biomedi, un espai tan asèptic com sigui possible, que produeixi ciutadans estandarditzats. Ash Amin ha estudiat les transferències de les pautes del racisme a la cultura i el fenotip.

I, òbviament, va contra l'actitud il·lustrada qualsevol intent de supeditar la consciència individual a una realitat superior, ja sigui de caràcter transcendental o immanent. Les regles dels joc social són regles pactades, susceptibles de crítica i qüestionament permanent. La incorporació de l'individu a l'experiència col·lectiva implica un sistema de drets i obligacions que aquest ha d'acceptar en la mesura que respecti la seva autonomia. Però el ciutadà no pot ser obligat a engarjolar-se dins els barrots de la creença no volguda. Durant la modernitat la nació ha estat un marc per al desplegament de la democràcia: un espai de solidaritat compartida. Però el factor prioritari no és el marc —com pretén el nacionalisme— sinó l'autonomia dels ciutadans. I enlloc està escrit que la nació hagi de ser l'àmbit insuperable de la comunitat política. Julien Benda, un intel·lectual avui més aviat menystingut, que al seu dia va proclamar la «traïció dels clergues», descriu molt gràficament, en el seu *Discurs a la nació europea*, el doble moviment de la passió anomenada nacionalisme pel primer moviment, l'home busca la comunió amb els altres homes: «Aquests homes són de la mateixa raça

que jo». «Parlen la mateixa llengua que jo». «Tenen els mateixos interessos que jo, els mateixos records, les mateixes esperances»: «Són els meus germans». Però, en un segon moviment, agrupa aquests homes que li són semblants, traça un cercle al voltant d'ells i els separa dels «que no són germans». Pel primer moviment abandona el seu egoisme; pel segon, el recupera, en nom del grup del qual forma part. Hem passat del jo/ no jo, al nosaltres/altres.<sup>11</sup> Des del punt de vista de l'actitud il·lustrada, s'ha perdut veu: que és el que passa cada cop que algú deixa de dir «jo penso» per dir «nosaltres pensem». Nosaltres pensem no és una actitud moderna.

I va també contra l'actitud il·lustrada la negació de la veritat, del judici moral universal o del judici estètic. Que les nostres limitades capacitats ens obliguin a cercar veritats concretes no significa que la veritat no existeixi. I molt menys que haguem de concedir l'estatut de veritat a les pautes culturals d'una societat determinada, que és el que pretén la reducció multiculturalista, que converteix la diferència cultural en un absolut. De la mateixa manera que, com ha explicat André Glucksmann<sup>12</sup> al llarg de la seva obra, el fet que sigui impossible posar-nos d'acord sobre què és el bé no treu l'obligació de buscar les maneres de defensar-nos del mal. I el mal és l'abús de poder. I el poder és constitutiu de l'home i de les relacions socials. Precisament, el sentit essencial de la democràcia moderna és aquest: evitar l'abús de poder. «El mal, a la civilització, comença abans que el bé», escrivia Victor Hugo.

L'apel·lació a la raó: la raó que ens permet de pensar, com ens diu Kant, per tant de definir fins i objectius, la raó crítica que no respecte ni ídols ni idees rebudes, que

ressona pletòrica en el Voltaire de la lluita contra la intolerància, no pot ser cega davant la complexitat de la conducta humana. La distinció entre raó i enteniment ens situa en condicions d'acceptar la complexitat de l'economia del desig dels homes i de no caure en la temptació de confondre la realitat amb lleis voluntaristes de la història dictades amb pretensions científiques. Com molt bé explica Antoine Compagnon,<sup>13</sup> la contribució dels antimoderns a la tradició il·lustrada és posar de manifest que «la raó és insuficient en política, perquè l'acció humana no es funda en la raó tota sola». Contra aquesta realitat s'han estrellat les teories socials de caràcter científista, entestades a creure que els homes sempre ens comporten racionalment, entenent per això que la seva conducta es condueix per interessos econòmics objectivables. I precisament per això la raó il·lustrada en acció pot semblar sempre entre escèptica i paradoxal: Voltaire n'és el prototip. Va haver de canviar de món i de Déu diverses vegades a la seva vida, perquè potser aquesta era, finalment, la seva idea de la llibertat.

Com deia Tocqueville, «el que busca en la llibertat una altra cosa que ella mateixa està fet per servir». <sup>14</sup> Aquest és l'esperit de l'actitud il·lustrada que he volgut convocar avui. Per què? Perquè damunt de les cendres de la modernitat s'ha construït un edifici que té falles molt serioses en els seus fonaments, perquè entre la raó econòmica, la raó tecnològica i la raó religiosa (dic bé, raó religiosa perquè és un ús estratègic de la religió allò que contemplem) cada cop hi ha menys espai per a la raó crítica, en unes societats, les del primer món, que viuen la paradoxa que gairebé tot es pot dir, però gairebé tot queda a benefici d'inventari.

La Il·lustració va desencantar el món i va obrir el pas a la modernitat. La raó crítica és necessària per desencantar un món en què l'emancipació ha desaparegut de l'horitzó polític i l'autonomia individual s'ha convertit en individualisme econòmic, d'una societat en trànsit, que mentre busca les claus del món nou, està encallada entre el mite de la productivitat i l'etern recurs a allò transcendental i allò ètnic, a les religions i a les pàtries. La seguretat s'ha convertit en el complement ideològic del procés de globalització, i és la millor garantia per ocultar els territoris obscurs —el crim i el diner sempre són els primers a globalitzar-se— i per assegurar-se la submissió d'una ciutadania a la qual el benestar ha fet enormement neuròtica i hipocondríaca. Acomplint-se així un vaticini de Julien Benda després de la guerra: «S'havia de conservar sempre viu als ulls del poble l'espectre de la guerra, per tal de mantenir-lo en l'obediència». La religió ha esdevingut, amb la complaença de les societats secularitzades d'Occident i amb una seriosa amenaça pel principi de laïcitat que informa les societats lliures, determinació primera de les nostres identitats, a través de l'afirmació de discursos com el xoc o l'aliança de civilitzacions, que diferents en aparença, són idèntics de fons, perquè reconeixen a la religió el caràcter primordial de determinar qui som, d'on som i què hem de fer.

Els resultats són evidents: la idea de veritat és perd en el laberint de les creences i les imposicions; la idea de bé es converteix en ideologia de guerra, en unes societats, temorenques de parlar malament del mal, que semblen insensibilitzar-se davant l'abús de poder; i la bellesa ha deixat de ser l'horitzó de la creació artística, massa atrapada en la doble espiral del mercat i de la acció-reacció política.

A la sortida de la modernitat varem aprendre que no tot era possible. Però aquesta norma moral no era ni havia de ser una limitació pel coneixement. El poder de la ciència i la nova tecnologia ha encongit el camp del pensament. Però torna a ser necessari plantejar-nos les preguntes kantianes: Què puc conèixer? Què haig de fer? Què puc esperar?, abans que el diner per un cantó i la consolació religiosa per un altre imposin definitivament el seu caràcter normatiu. Amartya Sen ho definia amb una idea: quan ens volen afalagar diuen que l'Índia és la reserva espiritual del món. És l'última volta de rosca de l'imperialisme.<sup>15</sup> Però, sobretot, ens hem de preguntar què és l'home?, què és la humanitat? Perquè sembla com si aquesta idea estigués amenaçada per uns tecnologies del cos i de l'esperit que poden fer propera la idea nietzscheana d'una societat dividida entre l'home i el superhome; perquè la figura del terrorista suïcida introdueix una falla ontològica en l'espècie, esborrant el mínim denominador comú de qualsevol diàleg possible, la voluntat de supervivència de les dues parts; perquè la figura de l'immigrant il·legal marca una barrera en el dret de ciutadania; i perquè els progressos fets en les qüestions de gènere i en les reinterpretacions del cos, demanen un nou horitzó emancipador, on la llibertat de pensar s'imposi als fantasmes ideològics que planen sobre les consciències. □

1. «Resposta a la pregunta: Què és Il·lustració?» es pot llegir en català a Immanuel Kant, *Història i política*, edició de Salvi Turró, Barcelona, Edicions 62, 2002.
2. Pròleg de Joan Fuster a Voltaire, *Tractat sobre la tolerància*, Barcelona, Edicions 62, 1998.
3. Ernest Gellner, *Language and Solitude*, Cambridge University Press, 1998. (Trad. cast. a Editorial Síntesis.)
4. Georges Corm, *La question religieuse au XXI Siècle*, París, Éditions la Decouverte, 2006. (Trad. cast. a Editorial Taurus.)
5. Richard J. Bernstein, *The abuse of evil. The corruption of politics and religion since 9/11*, Cambridge, Polity Press, 2005. (Trad. cast. a Katz editores.)
6. Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», a *Dits et écrits*, volum 4, París, Gallimard, 1994.
7. Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* (1549), París, Editions Payot, 2002.
8. Claude Lefort, «La croyance en politique. La question de la servitude volontaire», a *Le temps présent*, París, Belin, 2007.
9. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, París, Gallimard, 1971.
10. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes* (1819).
11. Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, París, Gallimard, 1933.
12. Aquesta és la idea força de l'obra de Glucksmann, present a gairebé tots els seus llibres, especialment *LXI Commandement*, París, Flammarion, 1991, o a *Dostoievski a Manhattan*, París, Robert Laffont, 2002. (Trad. cast. a Editorial Taurus.)
13. Antoine Compagnon, *Les antimodernes*, París, Gallimard, 2005.
14. Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* (1856), París, Flammarion, 1988.
15. Amartya Sen, *Identity and Violence*, Nova York, Norton, 2006. (Trad. cast. a Katz editores.)



# Filosofia com a defensa personal

*Josep-Maria Terricabras*

Com que la trajectòria vital i professional de cadascú està condicionada per moltíssimes circumstàncies, atzaroses la majoria, n'exposaré algunes que han emmarcat la meva trajectòria intel·lectual i que poden ajudar a entendre-la.

## LES CIRCUMSTÀNCIES

No s'ha d'oblidar que el panorama filosòfic català de postguerra era patèticament tancat i resclosit. A partir de 1965 –i manllevo de Pere Lluís Font la idea de veure en aquest any una autèntica xarnera històrica en el desenvolupament de l'activitat filosòfica a Catalunya–,<sup>1</sup> les coses van començar a canviar. Es pot ben dir que aquell any va marcar «un tombant», particularment manifest a la Universitat de Barcelona: el 1964 s'havia jubilat Joaquim Carreras Artau, el 1965 va morir Jaume Bofill, aquell mateix any en va ser expulsat Manuel Sacristán i José M. Valverde va renunciar a la càtedra

per solidaritat amb Aranguren, García Calvo i Tierno Galván, també expulsats de les seves respectives universitats. Si fins al cap de deu anys no va morir el dictador, els aires de canvi van arribar molt abans a la universitat. Jo hi vaig ser aquells anys, de molta activitat estudiantil extraacadèmica, però també anys d'inici d'obertura a influències exteriors que, tanmateix, a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona es reduïen bàsicament a dues: la marxista i la neopositivista.

Si bé, de mica en mica, la universitat i els estudiosos es van anar dotant d'eines bàsiques, de materials de consulta, de traduccions fiables, i així es va anar reorientant, també lentament, la tasca filosòfica, tanmateix es va haver de començar pràcticament de zero. Això s'ha notat durant molts anys. I el que ara voldria sobretot destacar és que, si bé podem presumir de tenir una figura tan senyera i pionera com Ramon Llull, per diverses raons històriques –darrerament les imposades per la dictadura franquista–, no podem pas presumir, en canvi, de tenir una *tradició* filosòfica catalana. En aquests darrers quaranta anys hem pogut fer passos endavant significatius, però una tradició reclama acords i complicitats tant en els presupòsits com en els objectius. I això no es donava fa quaranta anys i, malauradament, no es dona encara.

Josep-Maria Terricabras (Calella, 1946) és catedràtic de Filosofia, director de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona i membre de l'Institut d'Estudis Catalans. Ha publicat, entre altres, *Atreveix-te a pensar* (1998), *Pensem-hi un minut* (2004) i *Qüestió de criteri* (2005).

Perquè una tradició filosòfica no es fa, és clar, sense mestres. I la Catalunya recent no ha tingut mestres en filosofia: els Xirau, Ferrater Mora o Eduard Nicol, per esmentar només tres noms il·lustres, van viure a l'exili. La Universitat de Barcelona, la de la meva llicenciatura en filosofia, va tenir alguns docents molt bons, estimats i respectats. Però amb prou feines tenia referents pel que fa a la recerca, una recerca que va començar tard i de manera molt poc homogènia en qualsevol sentit que es consideri.

A més, una tradició filosòfica tampoc no es fa, és clar, sense un cultiu intens i intel·ligent de la llengua. Malauradament, durant la dictadura –però tampoc durant la transició o ara mateix–, la llengua majoritària de la filosofia a Catalunya no ha estat la llengua del país, el català, sinó el castellà, que ara, tímidament, s'acompanya també de l'anglès. És ben sabut, però, que aquest no és pas un element casual o intranscendent. En qualsevol país, la llengua de la filosofia és un element clau, decisiu, per a entendre la vitalitat intel·lectual dels seus pensadors, la seva capacitat per a la reflexió i per a la projecció d'idees i conceptes. En aquest punt, les dades i l'experiència demostren una situació no gens afalagadora: segons un report sobre la recerca en filosofia a Catalunya entre 1996 i 2002,<sup>2</sup> de les 90 tesis doctorals presentades en aquest període, només 29 han estat escrites en català, 59 en espanyol, 2 en anglès. És a dir, gairebé un terç en català i gairebé dos terços en espanyol. Es poden donar interpretacions diverses d'aquestes dades que, en tot cas, resulten preocupants, perquè si no hi ha filosofia en català –o si n'hi ha poca–, tampoc no hi pot haver, en un sentit molt profund, filosofia catalana o almenys no pot ser gaire potent.

Si aquestes són les circumstàncies actuals, val a dir que fa quaranta anys, quan jo m'iniciava en la dedicació a la filosofia, encara eren pitjors. En la meua època d'estudiant era políticament impossible –pràcticament impensable– fer una tesi doctoral en català. I és que, de fet, treballàvem sense mestres propis i amb una llengua manlleuada. Aquestes eren les circumstàncies. No eren *totes* les circumstàncies, però eren circumstàncies molt rellevants per a un treball filosòfic normalitzat.

## FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA A CATALUNYA

Resultava, doncs, políticament i intel·lectualment urgent mirar cap enfora. A finals dels anys seixanta i començaments dels setanta, l'exterior filosòfic més atractiu eren la filosofia alemanya, la francesa o l'anglesa, i en molt menor mesura la filosofia nord-americana. És clar, però, que la mirada cap enfora no era només una oportunitat salvadora sinó que, segons com, també podia significar una dependència empobridora. Em temo que això és el que ha acabat passant en molts casos. Aquesta dependència tant pot prendre la forma de l'erudició com de la ideologia. I em sembla que no m'erro si dic que la filosofia que es fa a casa nostra sovint resulta un pàl·lid i, doncs, feble reflex de les creacions foranes. Certament, en la seva versió més o menys erudita, la producció filosòfica catalana recent ha estat, i és, bàsicament històrica i historicista, preocupada per estar al dia, connectada amb els corrents europeus –i després amb els americans–, però amb poques possibilitats de fer aportacions pròpies destacades en el camp del pensament, ja no

dic internacional sinó ni tan sols català. En aquest sentit, sobretot a partir de 1965, han crescut molt a Catalunya els treballs d'història de la filosofia. És clar que fer història de la filosofia pot voler dir fer simplement filosofia, però no és pas això el que acostuma a passar: sovint es fa historiació de la filosofia, vull dir, història de la història de la filosofia. Els problemes que llavors es plantegen sovint són ben peculiars: ni responen als problemes que un mateix té ni tampoc, ben mirat, als problemes dels autors que s'estudien; són més aviat els problemes que un té *amb* els autors que estudia, és a dir, són problemes d'interpretació més que no pas problemes –literalment– reals i, per tant, són problemes d'hermenèutica erudita o, si es vol, de filosofia arqueològica.

D'altra banda, però –ja ho he insinuat–, la dependència exterior no s'ha manifestat pas només en el treball erudit sinó també en el conreu de la ideologia. Les influències rebudes dels autors europeus i nord-americans més de moda han estat constants i creixents. S'han defensat les seves teories i hipòtesis, s'han discutit sens fi les seves opinions, s'han difós els seus missatges. En aquesta línia, però, hi ha hagut més aviat producció divulgativa, mentre la línia que he anomenat erudita ha portat la veu cantant en el camp de la recerca. Això és el que sembla confirmar el report esmentat abans sobre la recerca en filosofia a Catalunya entre el 1996 i el 2002. En aquest període s'han presentat 90 tesis doctorals a les universitats del Principat: 26 de les quals, de filosofia, en un sentit molt genèric; 64, en canvi, d'història de la filosofia. També s'hi diu que, en el mateix període, s'han publicat 71 estudis científics de filosofia i es desprèn que 50 són d'història de la filosofia. I recordem que tot plegat s'ha fet molt

majoritàriament en llengua castellana, és a dir, amb el rerefons cultural i conceptual d'aquella llengua.

Considerat tot plegat, podem dir que la filosofia catalana pròpiament dita –és a dir, la filosofia que, en qualsevol país, s'adjectiva amb el nom del país, com es fa amb la «filosofia alemanya» o la «filosofia espanyola»– no ha estat, ni és, una prioritat en la filosofia que es fa a Catalunya. El fet que siguin destacables i elogiabls alguns esforços en aquesta direcció ja indica per si mateix que és una direcció poc transitada. De fet, si atalaiem la nostra història recent –i no tan recent–, em temo que som un poble que ha cultivat poc el pensament en el sentit aristotèlic, vull dir el pensament desinteressat, el pensament pur, el pensament bàsic. Fins fa ben poc tampoc no s'havia cultivat gaire el pensament científic, tal com ens ho confirmen no solament les poques publicacions de primer nivell sinó també el paper més aviat discret de l'assaig en totes les seves formes. Potser és que, per raons històriques comprensibles de supervivència com a nació, durant els darrers tres segles el cultiu de la història i de la llengua és el que de debò ha reclamat –gairebé esgotat– totes les nostres energies creatives i divulgadores.

## LA INFLUÈNCIA DECISIVA

Tal com he dit al començament, les influències en una vida són moltes i la sort hi fa un paper molt important. Al llarg de la meua vida intel·lectual, jo he tingut sort, molta sort. En acabar la llicenciatura a la Universitat de Barcelona, vaig poder anar a la Universitat de Münster per quedar-m'hi uns quants anys treballant en la tesi docto-

ral. Des de Münster vaig obtenir una beca de recerca al St. John's College de Cambridge. Estava treballant en el pensament de Ludwig Wittgenstein i Cambridge era una estació final especialment recomanable: allà ensenyava Elisabeth Anscombe, deixeble de Wittgenstein, i allà hi havia els papers i apunts privats del filòsof, que llavors no eren accessibles al gran públic. Si, quan vaig anar cap a Münster, ja ho vaig fer havent-me decantat per estudiar l'obra de Wittgenstein, va ser perquè en el darrer curs de carrera a Barcelona vaig tenir una assignatura sobre aquest filòsof que em va proporcionar una experiència decisiva: vaig treure molt bona nota, però la veritat és que no en vaig entendre gaire res; ara bé, per la mica que havia entès i pel molt que no havia entès vaig sospitar que allà hi havia una deu important de pensament rigorós i extraordinàriament original.

La sospita no solament no era equivocada sinó que havia quedat molt curta. El contacte amb l'obra de Wittgenstein ha estat per a mi el descobriment més important de la meua vida intel·lectual, que des d'aleshores ha canviat de direcció i de continguts. L'estudi de l'obra completa de Wittgenstein, dels dos grans períodes amb què s'acostuma a classificar el seu pensament—deixo de banda que darrerament es parla d'una tercera etapa en la seva obra— em va ajudar a entendre no solament l'evolució de l'autor sinó també bona part de l'evolució del pensament i de la filosofia en el segle XX. La meua tesi doctoral, presentada finalment a Münster,<sup>3</sup> va intentar copsar aquesta evolució i em va obrir definitivament els ulls sobre la importància capital del darrer Wittgenstein. Gràcies a ell, he passat a entendre la filosofia com una activitat rigorosa però no científica, perquè el que interessa al filòsof no són els fenòmens

empírics sinó els conceptes. I això vol dir que ja no puc entendre la filosofia com la suposada ciència que ofereix *explicacions*—alguns pensen que explicacions últimes—, sinó com l'activitat que ofereix *descripcions* de les nostres maneres de pensar, de parlar, d'actuar, en una paraula, dels nostres «jocs de llenguatge». Perquè és quan despleguem aquests jocs de llenguatge que ens adonem del que realment passa. En aquest sentit, la filosofia de Wittgenstein vol ser un estudi seriós de la realitat, perquè la vol entendre tal com es manifesta.

El treball sobre el pensament de Wittgenstein no ha estat pas la meua ocupació exclusiva. També he procurat estar al dia de la producció filosòfica, tant en el camp de la filosofia del llenguatge i de la teoria del coneixement, com en el terreny de la filosofia aplicada, pel que fa a la filosofia política i a l'ètica. Ho mostren els articles i les col·laboracions acadèmiques en moltes revistes, nacionals, estatals i internacionals. Segurament, però, que el meu intent més ambiciós i reeixit de projecció institucionalitzada cap a l'exterior de l'activitat filosòfica ha estat la creació de la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani el 1989. Aquesta Càtedra ha tingut justament l'objectiu d'aconseguir que una universitat com la de Girona, que era numèricament petita, no fos esquivada, i que la seva posició geogràficament perifèrica respecte a Barcelona no la fes marginal i subsidiària.<sup>4</sup> La implicació personal des del començament del mateix Ferrater Mora (1912-1991) va ser una garantia per a la seriositat i el rigor del projecte. Després de la mort de Ferrater vaig assumir també l'encàrrec de dirigir i coordinar la posada al dia de la nova edició del seu monumental *Diccionario de Filosofía*.<sup>5</sup>

El treball universitari m'ha reclamat, doncs, un ventall ampli de coneixements i interessos en el pensament contemporani, al qual he dedicat els meus esforços acadèmics. Ara bé, en els darrers trenta-set anys de la meua vida, és cert que el meu treball i la meua dedicació més constants, més continuats, han estat centrats a llegir, rellegir i repensar el pensament de Wittgenstein. Quan ara miro enrere descobreixo que, durant aquest llarg camí, he fet, bàsicament, una cosa: he volgut difondre, estendre, un estil de pensament que em sembla extraordinàriament il·luminador i, en aquest sentit, he volgut fer pedagogia; però també m'adono que aquesta pedagogia no és simplement acadèmica i de pensament sinó que també és cívica o, si es vol, política.

#### UNA FILOSOFIA DIFERENT

Un dels valors substantius de la filosofia d'inspiració wittgensteiniana és la recerca constant, esforçada si cal, de la claredat.<sup>6</sup> Perquè la claredat no és, com passa en certa filosofia una «cortesia del filòsof» –faig servir l'expressió d'Ortega y Gasset– sinó que és l'objectiu d'una manera de filosofar que desplega els arguments davant els ulls de tothom i és alhora una prova d'honestedat intel·lectual. La profunditat que busca el filòsof no és la que només ell entén, sinó la que ell és capaç de posar a l'abast dels altres perquè tots puguin participar-ne, discutir-la i millorar-la. En aquest sentit, el filòsof s'assembla a l'enginyer, que construeix ponts perquè la gent hi passi, no simplement perquè tothom els admiri.

I és ben evident que la claredat s'ha de buscar bàsicament en el llenguatge, senzillament perquè és allà on la guanyem

o la perdem. Aquest tipus de filosofia –sovint titllada erròniament com a «filosofia lingüística»– no s'interessa pel llenguatge com s'hi interessaven els filòlegs, ni pretén tampoc modificar o millorar les nostres formes d'expressió, tot i que seria excel·lent que milloressin. La filosofia s'interessa pel llenguatge perquè el pensament humà és pensament lingüístic, tant quan enraonem com quan callem, ja que els nostres silencis tenen sentit –com passa en els acudits sense paraules– en relació amb el llenguatge que no expressem però que posseïm i gràcies al qual entenem allò silenciàt.

Així doncs, la claredat que busquem és –per dir-ho amb l'expressió de Wittgenstein– la claredat dels jocs de llenguatge que juguem i, per tant, dels pensaments que hi formulem, de la funció de les institucions que hi intervenen, dels usos i costums que s'hi reconeixen, dels supòsits i de les creences que s'hi entrecreuen. La claredat que busquem és claredat conceptual, tant en l'ús que es fa del llenguatge, com en les possibilitats que, a partir dels usos fets (però no necessaris) i dels no fets (però possibles) s'obren a qualsevol pensant. Aquesta filosofia, és clar, no es proposa ni com a història de la filosofia ni, directament, com a fabricadora de missatges ideològics o d'explicacions científiques. Enfront de filosofies erudites o de filosofies que expliquen i justifiquen, aquesta filosofia més aviat es proposa com a expositora de pensaments vigents i, en aquest sentit, es pot ben dir que vol ser una filosofia crítica i, doncs, autocrítica, perquè, en desplegar davant els ulls el que realment passa, no ho justifica ni ho empara, sinó que en possibilita l'acceptació o la crítica. Quan disposen dels elements adequats, els ciutadans –que tenen influències i conviccions de tota

mena— són prou grans i prou lliures per a treure conclusions pel seu compte i per a prendre decisions sense que el filòsof els hagi de mantenir en minoria d'edat intel·lectual o moral. Per això he dit abans que aquesta manera de pensar no és només una qüestió acadèmica sinó que també té una traducció cívica i política.

Justament aquests dos aspectes, acadèmic i cívic, han anat lligats al llarg de la meua trajectòria. D'una banda, he tingut la sort de poder posar a l'abast dels lectors catalans les dues obres senyeres de Wittgenstein,<sup>7</sup> així com d'organitzar a Girona un dels simposis més importants realitzats durant l'any del centenari del seu naixement;<sup>8</sup> i, en molts anys de docència, m'he esforçat per donar als meus alumnes un tast, una flaire, del que podria ser una manera de pensar diferent, rigorosa, però gens convencional. Val a dir que els anys de docència a l'Institut de Batxillerat de Sant Feliu de Guíxols (1978-1987) van ser especialment esperonadors: el contacte amb alumnes molt joves va posar a prova —i em sembla que va millorar notablement— el meu objectiu pedagògic de claredat conceptual. D'aquella època a l'institut data també la meua implicació en la versió catalana del projecte *Philosophy for Children*, de Matthew Lipman.<sup>9</sup>

D'altra banda, em va semblar que aquell estil de pensament amb què jo volia amarrar tota la meua obra, també havia de sortir de les aules, perquè jo el veia —i el continuo veient— com una manera de pensar que no té validesa estrictament acadèmica sinó que s'ha de poder posar a l'abast de qualsevol ciutadà. Això em va portar a publicar una colla d'obres que s'allunyen notablement del que Wittgenstein feia —i del que segurament ell hauria aprovat—, però que volen mantenir i difondre el to conceptualment

aclaridor que em sembla l'herència essencial del pensament wittgensteinià.<sup>10</sup> Això és també el que m'ha empès a tenir una presència regular en mitjans de comunicació i, en els darrers anys, a Internet<sup>11</sup> on, és clar, no faig filosofia estricta sinó que proposo idees i arguments que responen a opcions meditades però molt més personals i, òbviament, molt més discutibles. Per això procuro sempre destriar aquesta activitat com a publicista de la meua tasca específicament filosòfica. En tot cas, no em sembla legítim camuflar —com alguns fan sovint— les opcions personals i ideològiques amb el prestigi d'una aparent objectivitat filosòfica. Fins allà on és possible, doncs, em sembla obligat insistir en la separació entre l'activitat filosòfica i l'activitat cívica, tal com els metges, advocats o enginyers no confonen la seva activitat professional i el seu compromís públic. La dedicació a la filosofia no dóna per ella mateixa cap autoritat moral i cívica. Només en dóna l'actitud moral i cívica que un sigui capaç d'assumir i mantenir. Ara bé, a fi de no caure en una malsana esquizofrènia personal entre la professió i el compromís, sempre he procurat que fins i tot els meus escrits més ideològics, més polítics, més de combat, incorporessin també un estil de reflexió i d'elucidació conceptual que els allunyés, tant com fos possible, de la mera propaganda i del pamflet.<sup>12</sup>

## DEFENSA PERSONAL

En una època com l'actual, de tanta pressió mediàtica i ideològica sobre els ciutadans —en un grau que, per a Wittgenstein, no era ni imaginable—, no em sembla gens malament d'expressar l'objectiu final d'aquesta

manera de fer filosofia dient que es tracta d'ensenyar defensa personal. En aquesta època d'eslògans i consignes, de globalització superficial, de culte per l'aparença i de rapidesa i canvi en tots els ordres, es fa imprescindible una filosofia que –en la tradició de Sòcrates, però sense fer-ho com ell–, persegueixi l'emancipació dels ciutadans, que han d'arribar a tenir no solament judici personal sinó sobretot pensament propi.

No pretenc invocar l'autoritat de Wittgenstein per fer-lo responsable de cap de les meves opcions acadèmiques o cíviques. Ni puc dir fins a quin punt allò que jo considero la influència de la seva obra en el meu treball és realment el resultat de la seva influència o finalment només és el resultat de la meua comprensió potser molt esbiaixada del seu pensament. L'única responsabilitat que m'atreveixo a atribuir-li és la d'haver-me impulsat amb les seves obres a dedicar alguns dels millors anys de la meua vida a l'estudi del seu pensament. Al cap dels anys, continuo creient que vaig tenir una sort immensa de fer-ho. I ara estic més convençut que mai –en això, estic segur de coincidir-hi amb ell– que la seva manera de filosofar avui no és moda, per molt que pugui resultar vistós i interessant citar fragments seus i referir-s'hi. Per això no és gens estrany tampoc que s'hagin escrit milers de tesis doctorals i desenes de milers de tesines i articles sobre la seva obra, i que alhora el seu pensament estigui pràcticament absent de la filosofia acadèmica que es fa realment avui, sobretot en els centres que apareixen com a més influents. No és estrany perquè l'esperit d'aquesta època –ell ja ho va deixar escrit el 1930– va en direcció oposada a allò que ell pretenia: ara es defensa un esperit constructiu, que troba gust a exercitar-se en

una complexitat cada dia més gran, un esperit que afavoreix la propaganda, l'eslògan i l'anivellament, en comptes d'interessar-se de debò per la claredat que s'obté a base de comparacions, que fuig de la generalització vàcua i detesta l'explicació simplista, una claredat que és feta de raons, de semblances i de diferències, una claredat que subratlla el matís. Es pot ben dir, doncs, que Wittgenstein continua essent un autor sovint citat –ell ja temia que només s'agafés de la seva obra un cert lèxic, un cert argot–, però que no és, malauradament, un pensador gens influent.

I és que la filosofia que avui es continua fent és majoritàriament o bé una filosofia erudita i ideològica d'arrels molt clàssiques però poc a l'abast, o bé una filosofia que vol ser molt rigorosa i analítica però que treballa amb conceptes, analogies i pressupòsits que reclamarien abans que res un aclariment de les seves condicions d'ús. Perquè no es tracta d'assumir que l'acumulació de teories i el refinament de plantejaments ja constitueixen per si mateixos un progrés filosòfic. El que convé justament és aclarir el sentit d'aquest progrés, el sentit, els sentits de «progrés». Jo continuo entenent el progrés com una renovació constant de la capacitat d'estar a l'altura de les circumstàncies. I en aquesta línia em plantejo alguns projectes de futur: d'una banda, l'aclariment conceptual en terrenys tan delicats i tan decisius com la filosofia de la psicologia, la filosofia de la cultura o la filosofia de la comunicació; d'altra banda, procuro rescatar de l'oblit els elements que, des del segle XVIII fins ara, han estat els testimonis –escassos i dispersos– d'una possible i encara inexistent història de la filosofia catalana; en el seu conjunt, aquests elements –ho he dit al principi– no han acabat teixint una



tradició, però això no vol dir que s'hagin de perdre o que puguin ser menystinguts, sobretot si volem que algun dia el pensament i la llengua adquireixin en la filosofia catalana el relleu que fins ara no han tingut.

I és que el progrés no és només mirar endavant, sinó també mirar endarrere i, molt especialment, mirar al voltant, per veure la trama de la realitat, per desfer-ne els nusos, per establir noves connexions o per restablir-ne d'antigues. Des de la posició que defenso, el progrés filosòfic no es produeix com si haguéssim d'arribar a alguna banda, sinó més aviat així: que allà on siguem cada vegada, puguem dir que *podíem* haver arribat a una altra banda (que no hi ha una meta única, ni tan sols la nostra), però que no *haviem* d'haver arribat a una altra banda (que no ens penedim d'haver arribat on hem arribat, perquè no ens hem perdut pel camí).

D'aquí la gran importància de decidir-se per fer una filosofia bàsicament historicista o per fer una filosofia ideològica o encara per dedicar-se a un tipus de filosofia com el que jo m'inclino a promoure: és una manera de pensar que vol desplegar davant els ulls la realitat per entendre-la –tant si agrada com si no–, que permet autonomia en les ideologies, creences, passions i teories, que permet construir-se metes i permet relativitzar-les, que permet, per tant, adonar-se que, en filosofia, qualsevol meta només és una meta volant, només un punt de pas, i que el trajecte del pensament, com el de la vida, mai no està encara ben dibuixat. El fet, però, que cadascú pugui anar dibuixant aquest projecte no implica pas el relativisme o l'arbitrarietat: la llibertat de dibuixar no pressuposa que es dibuixarà de manera arbitrària o casual, sinó més aviat al contrari;

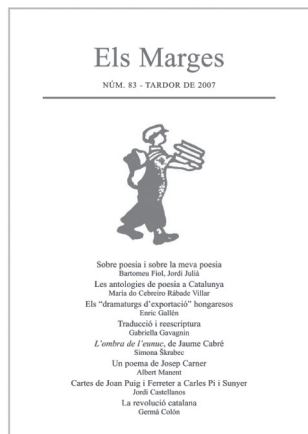
qui dibuixa és perquè sap dibuixar i aprèn, a més, a distingir entre bons i mals projectes. Saber viure i pensar sense eslògans i certes acumulats significa estar disposat a no acceptar només la veritat reconeguda, a no fruir només de la bellesa oficial, estar disposat, en canvi, a participar en accions que vagin més enllà de la bondat legal. Aquesta capacitat creixent de viure, de reflexionar, d'inventar, de descobrir, és la que dona la mesura del progrés. S'arribi allà on s'arribi. I és que, en filosofia, no és important la meta, sinó el camí fet, i la manera de fer-lo. D'aquí que un plantejament com el que jo voldria defensar no faci escola, ni en vulgui fer, encara que vulgui –però potser no pot– tenir influència. De fet, això ja ho sabia sant Agustí quan deia que «val més la recerca que la troballa». ◻

1. Vegeu, P. Lluís Font (coord.), *Les idees i els dies. Un segle de filosofia i ciències socials als Països Catalans*, Barcelona, Proa, 2002, cap. 1, pp. 15-60, especialment les pp. 36-42.
2. Vegeu, Institut d'Estudis Catalans, *Reports de la recerca a Catalunya. Filosofia, 1996-2002*, Barcelona, 2005. D'aquest report m'interessen sobretot les dades, no alguns dels plantejaments que fa, que resulten clarament insatisfactoris.
3. Vegeu J.-M. Terricabras, *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, Freiburg/Munic, Alber Verlag, 1978.
4. Entre altres, han estat professors convidats de la càtedra pensadors tan rellevants i diversos com Ricoeur, Quine, Davidson, Chomsky, Prigogine, Hobsbawm, Rorty, Santaló, Batllori, Harvey, Cavalli-Sforza, Bunge, Apel, Touraine, Morin, Singer o Benhabib.
5. Vegeu J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 4 vols., 7a. ed., Barcelona, Ariel, 1994.

6. Sobre la meua noció de claredat, vegeu J.-M. Terricabras, «Com entenc la tasca del filòsof», discurs de recepció com a membre numerari de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, de l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, IEC, 1995.
7. Vegeu les meves traduccions catalanes de: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Barcelona, Laia, 1981; Edicions 62, 1997; L. Wittgenstein, *Investigacions filosòfiques*, Barcelona, Laia, 1983; Edicions 62, 1997.
8. Vegeu, J.-M. Terricabras (ed.), *A Wittgenstein Symposium*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1993.
9. D'aquest projecte, n'he editat (traduït i comentat) les obres següents: *La descoberta de l'Aristòtil Mas*, IREF, Girona, 1987; *Recerca filosòfica*, UAB, Bellaterra, 1989; *Pimi*, UAB, Bellaterra, 1989; *Buscant el sentit*, Eumo, Vic, 1990; *Lisa*, Eumo, Vic, 1992; *Recerca ètica*, Eumo, Vic, 1992; *Admirant el món*, Eumo, Vic, 1996. A Catalunya aquest projecte rep el nom de *Filosofia 3/18* i va dirigit a alumnes entre 3 i 18 anys. L'èxit de l'adaptació del projecte nord-americà i dels seus materials en català, juntament amb la creació de nous materials per a l'aula, ha aconseguit que, després de 20 anys d'existència –l'Institut de Recerca per a l'Ensenyament de la Filosofia, IREF, va néixer el 1987–, hi hagi al Principat unes cinc-centes escoles de primària i secundària que segueixen el projecte: això vol dir que hi participen 2.000 docents i 40.000 nens i joves, amb el suport, des de fa una colla d'anys, del govern català.
10. Vegeu, per exemple: *Ètica i llibertat*, Barcelona, Curial, 1983 (Premi d'Assaig Carles Rahola, 1982); *Fer filosofia avui*, Barcelona, Edicions 62, 1988; *La comunicació*, Barcelona, Proa, 1996; *Atreveix-te a pensar*, Barcelona, La Campana, 1998; trad. castellana: *Atrévete a pensar*, Barcelona, Paidós, 1999; *I a tu, què t'importa?*, Barcelona, La Campana, 2002. Darrerament, he iniciat, en l'editorial Mina, la publicació d'una col·lecció de llibres titulada significativament *Filosofia per a ciutadans*, en la qual, amb la col·laboració d'altres col·legues, reviso alguns dels valors que considero importants per al segle XXI.
11. [www.terrificabras-filosofia.cat](http://www.terrificabras-filosofia.cat).
12. Vegeu, entre altres, *Raons i tòpics. Catalanisme i anticatalanisme*, Barcelona, La Campana, 2001; *Pensem-hi un minut*, Barcelona, Pòrtic, 2004; *Qüestió de criteri*, Barcelona, Mina, 2005.

# Els Marges

NÚMERO 83 - TARDOR 2007



**Sobre poesia i sobre la meua poesia**  
Bartomeu Fiol, Jordi Julià

**Les antologies de poesia a Catalunya**  
Maria do Cebreiro Rábade Villar

**Els "dramaturgs d'exportació" hongaresos**  
Enric Gallén

**Traducció i reescriptura**  
Gabriella Gavagnin

**L'ombra de l'eunuc, de Jaume Cabré**  
Simona Škrabec

**Un poema de Josep Carner**  
Albert Manent

**Cartes de Joan Puig i Ferrer a Carles Pi i Sunyer**  
Jordi Castellanos

**La revolució catalana**  
Germà Colón

**INFORMACIÓ I  
SUBSCRIPCIONS**

[www.elsmarges.cat](http://www.elsmarges.cat)  
[www.lavenc.cat](http://www.lavenc.cat)  
[elsmarges@lavenc.cat](mailto:elsmarges@lavenc.cat)  
Passeig de Sant Joan, 26, 2n 1a  
08010 Barcelona  
tel. 93 245 79 21/fax 93 265 44 16

Distribució: RBA Libros  
[www.rballibres.com](http://www.rballibres.com)

# Socioecologia i sostenibilitat

Ramon Folch

## ELS FETS I LA REALITAT

L'experiment és fàcil i extremament il·lustratiu. Consisteix a situar-se a qualsevol punt d'una plaça o d'un edifici determinat i fer unes quantes fotos, en direccions i moments diversos; després, repetir l'operació des d'un parell de punts més; i, finalment, comparar les fotos. Se sol identificar el lloc, és clar, però totes les fotos són diferents, molt diferents segons com. Es fa evident que el punt i el moment d'observació són determinants. Apareixen components diferents a cada foto i fins i tot els elements comuns s'hi veuen de manera diversa, des d'un altre angle, relacionats amb unes altres coses, rejerarquitzats respecte d'altres plans igualment compartits i semblantment reubicats. L'experiment és un anamorfisme de la realitat perceptiva. Més ben dit: és un fragment de la realitat mateixa.

«Els fets són els fets, però la realitat és la percepció que en tenim.» L'observació és d'Albert Einstein. La realitat és la percepció dels fets. Els fets queden retinguts

en la sèrie fotogràfica, però cap foto no és igual a l'altra. Quantes realitats hi ha a la mateixa plaça retratada? Tantes com observadors i moments. Però solem confondre la intemporalitat dels elements estàtics amb una pretesa unicitat de la cosa fotografiada. La confusió ens duu a creure que la idea precisa de la nostra percepció dels fets s'identifica amb la descripció unívoca de la realitat, d'una única suposada realitat objectiva. Arribats aquí, la discrepància entre observadors està servida.

La sectorialització del coneixement afegeix complexitat al tema. Fa que les càmeres amb què prenem les fotos no siguin tampoc iguals. L'especialització no és un objectiu de la ciència, sinó una limitació dels científics. Però els científics especialitzats —és a dir, la gran majoria— perceben el seu limitat coneixement sectorial com un valor afegit, fins al punt que recelen del coneixement dels altres, que troben esbiaixat o insuficient, sense adonar-se que és aquest el seu mateix cas. L'abast del coneixement és cada dia més gran i l'enciclopedisme fa dècades, potser segles, que ha esdevingut utòpic. Utòpic, però no pas indesitjable. L'enciclopedisme continua essent la condició ideal del coneixedor, però uns mínims nivells d'especialització són l'únic horitzó possible. L'especialització no passa de limitació obligada, una limitació que l'especialista sol confondre amb la solidesa.

Ramon Folch (Barcelona, 1946) és doctor en Biologia i socioecòleg. Actualment és director general d'ERF, i president del Consell Social de la Universitat Politècnica de Catalunya. És autor, entre altres, de *Diccionari de socioecologia* (1999) i *L'energia en l'horitzó del 2030* (2005). Ha dirigit la *Història natural dels Països Catalans* (16 vols.).

Tor plegat no són qüestions epistemològicament menors. Al contrari, són capitals, perquè el discurs sociocientífic es basa en les realitats inventariades. Els fets són a penes matèria primera. El veritable relat es construeix amb les realitats percebudes, tantes com observadors.

## APRENDRE ÉS CANVIAR

Els fonamentalismes neguen aquestes evidències. Més ben dit: ni se les plantegen. Els fonamentalismes reiteren l'observació unidireccional d'uns determinats fets estàtics, sempre els mateixos, observació que eleven a la condició d'única veritat. És una manera molt pobra de mirar, naturalment. Per als fonamentalistes, la realitat és una cosa preestablerta, sovint compilada en alguna escriptura més o menys revelada de la qual només cal ser el zelador o, com a molt, l'exegeta. Els fonamentalistes consideren molts pocs fets i sempre mirats de la mateixa manera. Recorren tautològicament els mateixos espais una i mil vegades fins a fer de la cacofonia intel·lectual la seva pretesa coherència. El cas és que no són coherents, sinó redundants.

El fonamentalista no aprèn. Per definició. Aprendre comporta canviar. El canvi és l'expressió de la coherència amb una actitud oberta i receptiva. Les persones que no canvien no denoten necessàriament coherència. Sovint denoten incapacitat. Incapacitat per a aprendre dels errors o, simplement, de les noves provocacions de la realitat canviant. Una incapacitat que, de tan pregona, es disfressa sovint de virtut, única manera de veure vici en la ductilitat d'aquells que aprenen.

Aprendre comporta modificar els partits presos. És més còmode ratificar-s'hi (en nom de la pretesa coherència, naturalment). Així, la idea vuitcentista de l'empresari egoista i cruel que explota un proletariat bo i solidari continua proporcionant comoditat mental a certs analistes. Els fets han canviat molt en dos segles, però les percepcions esbiaixades pels filtres del prejudici generen realitats oníriques que impedeixen veure els fets reals. Avui dia hi ha grandesa i misèria tant en els burgesos com en els proletaris, suposant que estigui clara la frontera entre uns i altres. Per inèrcia mental, els fonamentalistes traslladen el rebuig històric envers l'egoisme burgès a tota l'activitat empresarial moderna. El cas és que actualment hi ha més creativitat i sentit de la responsabilitat entre els empresaris de nou encuny —molts dels quals són néts de proletari— que entre determinats sectors assalariats hiperprotegits, de drets adquirits intocables i obligacions vaporoses. Però el fonamentalisme vol que, si hi ha problemes socials o ambientals, necessàriament en siguin culpables els sectors malvats de tota la vida. No cal dir que els fonamentalistes de l'altra banda, a partir de la mateixa actitud encastellada, arriben a conclusions inverses i igualment simplistes.

Les idees sostenibilistes neixen en aquest moment perceptiu tan confús. Bé que arrenquen de diversos àmbits socials, han arrelat amb especial força en els sectors ambientalistes. El sostenibilisme es fonamenta en el conegut triangle ambient-societat-economia, però als ulls de molts representa encara una nova versió de l'ecologisme. No és així. De fet, el fonamentalisme ecologista topa cada cop més violentament amb l'holisme sostenibilista. Per contra, l'ecologisme

més avançat i dúctil s'expressa avui dia de manera quasi exclusiva a través del sostenibilisme. Podria dir-se que l'ecologisme capaç d'aprendre considera cada vegada més fets en la seva matriu perceptiva, la qual cosa l'allunya de l'ecologisme profund que, d'acord amb l'expressió del seu principal ideòleg, «pensa com una muntanya». Les muntanyes ni perceben, ni pensen.

S'hagi arribat al sostenibilisme a través de la reflexió ambiental, a través de les consideracions sociològiques o a través de les constatacions econòmiques, s'acaba imposant entre els seus seguidors el pensament global. És per això que el sostenibilisme, que és holista, polièdric i globalitzador, es presenta com una nova dimensió cultural.

## LA NOVA CULTURA SOSTENIBILISTA

El concepte «nova cultura» ha fet fortuna. En poc temps ens hem acostumat a parlar de la nova cultura de l'aigua, de la nova cultura de l'energia, etc. Segurament hauríem de dir-ne noves subcultures de la nova cultura de la sostenibilitat. En efecte, són desenvolupaments sectorials reeixits, nascuts a l'ombra d'un desencadenant potent, que només prenen sentit ple en el marc d'un context més global, el de la cultura sostenibilista.

En la història de la humanitat no hi ha hagut tants ordres culturals com això. Un ordre cultural és si fa no fa una matriu de valors que jerarquitzava objectius i prioritats, de forma que genera una concreta manera d'entendre la vida. El concepte de sostenibilitat, en incorporar la diacronia en les opcions sincròniques (el futur es gestiona amb les opcions del present), trasbalsa

l'ordre social i econòmic que ha vigit durant segles i, doncs, mereix plenament el qualificatiu de nova cultura. Aquestes coses només passen de tant en tant.

La nova cultura sostenibilista suposa un gran trasbals, en efecte. Representa que els nostres actes han de ser compatibles amb la gestió sincrònica de l'espai global i amb la gestió diacrònica de la realitat futura. La sostenibilitat canvia radicalment l'escala espacial i temporal de les actuacions, de manera que internalitza conseqüències fins ara no tingudes en compte. Això no té gran cosa a veure amb suposats equilibris i harmonies de natures pretesament sàvies. El sector reaccionari de l'ecologisme, que existeix i no para de manifestar-se, mai no serà sostenibilista. Quan diu equilibri, pensa en immobilitat. El sostenibilisme no es basa en l'equilibri newtonià, sinó en l'estacionaritat pryoginiana. La sostenibilitat és una cultura global, d'abast biosfèric —i per això mateix internalitzadora i solidària— que advoca per estructures dissipatives en estat estacionari. Tecnicismes a part, això vol dir que assumeix responsabilitats, mira per tots i fa pel que es troba tot pensant en el futur.

Tractar d'entendre-ho amb les velles eines és inútil. És justament per això que es tracta d'una nova cultura. Cal educar per tal que tothom pugui fer-se'n càrrec, doncs. Amb iteracions de ciència normal no hi ha gran cosa a fer. Seria com explicar l'electricitat amb conceptes mecànics. El fenomen elèctric plantejà la necessitat d'una «nova cultura» i doncs els operadors de palanques, bieles i engranatges no podien comprendre'l sense prèviament reciclar-se. Aprofundint el coneixement de la màquina de vapor no s'arriba ni als ordinadors, ni a la televisió...

El sostenibilisme ha de presentar batalla en tres fronts conceptuals: els dels defensors del vell ordre, el dels espantats pel nou ordre i el dels indiferents a tot ordre. Plegats, constitueixen la majoria, i per això els sostenibilistes som la minoria. De moment, és clar. Tard o d'hora girarà la truita, em sembla, perquè per la força els pengem. Per la força dels fets, vull dir. Els nous predicadors del sostenibilisme, com tots els entusiastes de l'apostolat, cerquen conversions mitjançant la gràcia. No hi crec. Crec en el desengany davant del vell paradigma inútil i en la proposició robusta. Crec en l'esgotament del petroli i en el caos determinista, és a dir, en la pressió de la necessitat i en la força subvertidora de les idees solvents.

La insuportabilitat de la insostenibilitat creixent durà aviat a alçar la mirada enlaire. Què hi haurà per veure, tanmateix? Amb eslògans no bastarà. Caldran tesis propositives de caràcter sostenibilista, capaces de dissenyar una nova manera de ser i de fer —una nova cultura— que funcioni sense diferencials i externalitzacions, que vegi en el creixement un aliat circumstancial, acotat en el temps, i que es preocupi per fer amics en comptes de vèncer enemics. Tot això s'ha d'ensenyar, que és molt més que simplement predicar-ho.

I, primer, s'ha d'estudiar. Les creences religioses poden ser fruit de revelacions oportunes; el coneixement, no. En somnis no s'apareix cap equació. El sostenibilisme neix de la necessitat —la fallida del desenvolupisme veteroindustrialista—, però s'imposa des de la proposició raonable. Educar és transmetre saviesa. Ja cal que parularis i universitat s'hi posin de seguida. De l'abecedari a la tesi doctoral: un ampli camí. I això sense oblidar que comencem a desaprendre així que parem d'aprendre. La

saviesa i la bondat són com l'aigua tèbia: es refreden totes soles.

## L'APROXIMACIÓ SOCIOECOLÒGICA

Alguns hem arribat fins aquí partint de consideracions socioecològiques. La socioecologia és si fa no fa una branca encara etèria de l'ecologia que incorpora consideracions socials i econòmiques a l'estudi de la realitat ambiental. O, tal vegada, una branca de la sociologia que adopta la visió sistèmica i naturalista per a l'estudi dels fenòmens socials i econòmics. O cap de les dues coses. Potser podria ser considerada com una aproximació holística a l'estudi de la globalitat socioeconòmica i ambiental. O sigui, una disciplina transdisciplinar —bella paradoxa— que tracta d'entendre les coses abans de voler-les explicar, interessada per les relacions dels humans amb l'entorn natural i entre ells. Seria un dels braços pensants del sostenibilisme.

Bé que encara en una incipient fase de formalització, la socioecologia és ciència, no pas creença religiosa. Per això aprèn, perquè dubta. Les religions es limiten a ensenyar, sense aprendre (ja creuen saber, infusament). La socioecologia és una possible futura ciència, o si més no una disciplina científica, fruit de la síntesi de coneixements i experiències que, a la llum d'algunes informacions de base facilitades per les ciències naturals, aspira a donar sentit i a trobar explicació a no poques situacions abordades empíricament per les ciències socials. L'interès de l'aproximació socioecològica resideix en l'elaboració d'explicacions de síntesi, no de mera aposició additiva, a partir de les aportacions dels dife-

rents agents sectorials, fragmentàries a causa de les seves reconegudes insuficiències metodològiques respectives. Els problemes ambientals són incomprensibles a la sola llum de la ciència ecològica, que no ha estat concebuda per a explicar el comportament dels agents socials que desencadenen i alimenten aquests conflictes. Les maneres de l'economia i de la sociologia, al seu torn, són científiques, però el seu material de treball està constituït per convencions sense preexistència física i per processos subjectius, i per això mateix inhàbils com a segur referent científic. D'aquí la necessitat de resoldre posicions i d'inclinar-se per l'aproximació holística que propugna la socioecologia.

Sovint es confon l'algorítmia amb l'heurística i la pluridisciplinarietat amb l'holisme. L'algorítmia arriba a solucions aplicant fórmules eficaces establertes prèviament, els algorismes. Així, per exemple, basta aplicar a la superfície d'un quadrat l'algorisme de l'arrel quadrada per a saber amb exactitud i certesa la longitud dels seus costats. Els tecnòlegs són algoristes típics que fonamenten la seva progressiva competència professional en el domini d'un nombre creixent d'algorismes adequats. Per a ells, saber equival a preconèixer solucions. La recerca científica, per contra, és heurística, és a dir, que aplica el mètode de l'assaig, error i correcció per a avançar en el coneixement. No aplica fórmules, sinó que fa proves, de les quals conclou algorismes provisionals a partir dels quals duu a terme nous assaigs temptatius. De fet, els algorismes són fills de l'heurística –algú els establí en algun moment anterior per via de tempteig i comprovació–, però no en són el substitutiu. Els problemes socioambientals només poden abordar-se amb

solvència aplicant el procediment heurístic i des d'un plantejament holístic. És això el que pretén la socioecologia.

Qui adreci la seva mirada vers els ecòlegs en cerca de solucions als problemes ambientals, molt probablement trobarà respostes insatisfactòries, doncs. Els ecòlegs poden –podem, hauria de dir– contribuir en bona mesura al correcte establiment dels diagnòstics, però dubto que els nostres coneixements i destreses passin de ser purament instrumentals, o bé se situïn per sota d'un nivell genèricament estratègic, arribat el moment del disseny terapèutic. Som més forenses que traumatòlegs. I és que, al capdavall, els problemes ecològics no existeixen: el que hi ha, i molt, són problemes socioambientals. Per això té tant de sentit la socioecologia. L'enfocament socioecològic, certament, pot contribuir a la comprensió i superació dels conflictes socioambientals que, sense ser pròpiament problemes ecològics, solen generar serioses disfuncions en l'ambient.

L'enfocament socioecològic posa de manifest que els problemes socioambientals són prou més que la contaminació i altres molèsties semblants que preocupen els països més desenvolupats. Des de l'opulència en què estem instal·lats, els occidentals solem tenir una percepció molt esbiaixada dels fets ambientals globals. La nostra cultura de mundialització econòmica ens impedeix veure la globalitat de l'ambient, dramàtica paradoxa de greus conseqüències. Tanmateix, la irrupció del canvi climàtic ha començat a modificar aquesta percepció, car per primer cop un problema ambiental és percebut com a global a tots els efectes. Habitualment, però, en confondre les nostres petites o grans incomoditats ambientals amb els veritables problemes, tendim



a perdre de vista la qüestió fonamental: com són captats, utilitzats i controlats els recursos ambientals a nivell global i quin és el balanç de tot plegat en termes planetaris. L'enfocament socioecològic invita a la mirada global i fa veure, entre altres coses, que el principal problema socioambiental és la fam i la misèria, la més important i autèntica arma de destrucció massiva. La socioecologia mostra que la globalització és una característica de la biosfera, i que aquest terme no pot ser aplicat, tal com se sol fer, a la mundialització de mercats captius. La mundialització de les estratègies econòmiques locals d'alguns no és la globalització de l'economia, sinó el seu principal enemic. Si l'activitat econòmica estigués realment globalitzada, com sí que ho està l'estratègia biosfèrica, la diversitat i l'equitat es donarien per afegiment.

Tot plegat s'inscriu en un procés de tensió dialèctica entre el pensament i l'actuació. Una tensió que ve de lluny, associada com està a tota activitat humana des que els humans pensen i actuen. El pensament, o és crític, o no és pensament, mentre que l'acció, o bé supera la crítica per a construir positivament, o no és realment acció. No es pot pensar sense actuar, però no es pot actuar adequadament sense haver pensat. La divisa ecologista de «pensar globalment i actuar localment» participa sens dubte d'aquests principis. Uns principis que confereixen a la socioecologia un cert valor ideològic afegit.

## SOCIOECOLOGIA I PROJECTE AMBIENTAL

La socioecologia, doncs, seria una de les eines del pensament sostenibilista, mentre

que el coneixement ecològic fóra un dels instruments de la socioecologia. La socioecologia permetria dotar el sostenibilisme de projecte ambiental, a més d'idees sobre l'ambient. El projecte és una felix invenció tecnocientífica que casa el pensament amb l'acció. La ciència humanista comprèn i explica, les tecnociències edifiquen noves realitats a partir del coneixement. L'ambient és un constructe que ha de ser projectat, i aquí és on s'equivoca el fonamentalisme ecologista, que confon l'ambient amb la matriu biofísica, amb una matriu biofísica que somnia intangible sense adonar-se que fa segles que ha estat transformada quasi arreu.

La matriu biofísica són els elements bioclimàtics, geomorfològics, hidrogeològics i ecosistèmics. Les activitats antròpiques que s'assenten sobre aquesta matriu biofísica interaccionen entre elles de manera que generen efectes per addició-juxtaposició, iteració, fragmentació, reversió, interconnexió, etc. Per això, sense limitar-s'hi, no cal perdre mai de vista la matriu biofísica en concebre el projecte ambiental, perquè la seva resposta no és sempre la mateixa en funció de les preexistències, les capacitats i les limitacions que la pròpia transformació li imposa. Conèixer i reconèixer les possibilitats i limitacions de la matriu biofísica com a premissa és un component capital per al projecte ambiental sostenibilista.

Durant segles, la matriu biofísica s'imposà als humans. Semblava infinita i totpoderosa. Avui, en línies generals, la majoria de matrius estan sotmeses, encriptades sota ambients transformadíssims, fins al punt que els accidents geogràfics es perceben com a simples noses constructives que cal remoure mitjançant ponts, túnels o rebaixos correctius. El que començà essent la tímida

transformació d'una incommensurable matriu complexa, ha esdevingut una activitat banal i aparentment autònoma. Igualment, les concepcions econòmiques dels segles XIX i XX consideraven que la matriu biofísica era aliena als processos econòmics, fins al punt que alguns dels seus components productivament essencials (l'aigua, el sòl, el clima, etc.) eren béns lliures irrellevants. Tanmateix, i avui més que mai, aquests factors pretesament secundaris tenen un valor enorme (canvi climàtic, recursos minvants, incendis forestals, inundacions...).

El cas és que el resultat de les interrelacions entre la matriu biofísica i les transformacions de l'activitat humana és la matriu ambiental, i el paisatge és una de les principals expressions d'aquestes interrelacions. La seqüència processalment correcta seria: matriu (paisatge preantròpic), transformació discreta de la matriu biofísica en matriu ambiental o espai territorial (paisatge antropitzat), transformació profunda i fins i tot deletèria de la matriu en territori vacil·lant (paisatge degradat), compromís prudent de transformació i gestió (paisatge sàviament humanitzat). Cal situar-se en la superació de la penúltima fase, per entrar amb decisió a la darrera.

El diàleg permanent entre els condicionants biofísics i les estratègies de transformació fan que la matriu ambiental no sigui permanent ni immutable. Els canvis en els usos dominants del territori, la juxtaposició de xarxes, les modificacions ambientals profundes (des d'un transvasament a la regeneració forçada d'un aquífer), generen una nova matriu ambiental que interacciona de manera diferent amb les noves propostes d'ordenació. La matriu ambiental, per tant, presenta preexistències variables

amb diferents nivells de consolidació, cosa que genera un sistema complex, no immutable, amb diferents graus de llibertat, que cal conèixer i integrar a l'origen de les decisions espacials.

Fins ara, i amb comptades excepcions, la matriu ambiental ha estat una mera conseqüència. S'ha projectat la transformació, però no pas els resultats ambientals de la transformació. La matriu ambiental era —és— el resultat de transformar la matriu precedent, però no pas cap objectiu a aconseguir de forma deliberada. Arribar a disposar d'una determinada matriu ambiental, configurada d'aquesta o d'aquella manera, no és encara un objectiu projectual. Determinades escoles ho propugnen i avancen en aquesta línia de projectar la nova matriu ambiental juntament amb els projectes constructius, però són encara l'excepció. En tot cas, el territori resulta de transformar la matriu biofísica. Els territoris avançats són sempre territoris molt transformats, però aquesta transformació antròpica, per intensa que sigui, no pot obviar la realitat prèvia de la matriu de base. És una evidència elemental massa sovint oblidada.

Conèixer i reconèixer les possibilitats i limitacions de la matriu biofísica és un component capital del projecte ambiental sostenibilista. Les transformacions només esdevenen problema quan no hi ha projecte o quan el projecte és inadequat. És aleshores que apareixen les disfuncions ambientals: inundacions indesitjades, pèrdua o contaminació de recursos hídrics, processos erosius i pèrdua de sòl, dificultats per a la connectivitat ecològica, contaminació atmosfèrica o de les aigües, esquil·lació de recursos renovables o no renovables...

## LA PRESCRIPCIÓ D'OPINIÓ I EL CANVI MEDIÀTIC

El projecte sostenibilista no pot progressar sense uns mínims nivells de concertació social, ha de ser comprès i compartit per sectors prou amplis de la població que el rep. Actualment, això exigeix l'activa participació dels mitjans de comunicació. El problema és que aquests mitjans sovint responen a una lògica distinta. «Les cadenes transmeten imatges sense analitzar-ne les causes. La guerra s'ha convertit en una telenovel·la. (...) No és temps per quedar-se en silenci. S'ha de fer un treball subversiu contra la simplificació d'aquesta màquina de guerra audiovisual que ens bombardeja sense explicar-nos res, que es limita a crear emocions, dient que els israelians són angèlics i els palestins salvatges, i viceversa.» Són paraules del cineasta israelià Amós Gitai [*El Periódico*, 24.07.06]. Té molta raó. No és temps de callar o de dir bestieses, ara que tants sense res a dir omplen amb paraules la buidor de llurs idees.

Vivim temps de trivialització de les coses complexes. Els temes complexos no esdevenen simples mitjançant explicacions banals. El simplisme davant la complexitat porta de dret a la confusió. La complexitat banalitzada esdevé mera complicació empobridora. Per aquesta via, s'instaura una manera de pensar esquemàtica i alhora confusa que no ens permet d'entendre res. De fet, així no instauem cap manera de pensar, sinó una manera de no pensar. La situació es complica més encara quan les idees confuses van acompanyades de moltes imatges fal·laçment esclaridores, raó per la qual la mala televisió distorsiona encara més que la mala premsa escrita. A això

es refereix Amós Gitai: uns quants tancs, unes quantes explosions, alguns morts o ferits i un parell de declaracions d'afectats de cada bàndol que aporten emoció sense criteri. Això no va enlloc. Per això s'ha de fer un «treball subversiu» que planti cara al simplisme agnòstic disfressat d'imparcialitat informativa (com si la imparcialitat fos possible, per cert, o com si imparcialitat equivalgués a veracitat...).

És cert que emergeix una certa societat del coneixement, però encara n'és més que ja ha emergit una societat de la ignorància. Abans, la ignorància s'administrava calladament; ara, es proclama orgullosament. Abans, la ignorància s'assumia en silenci, en un acte d'avergonyida humilitat que no transcendia (i que per això mateix resultava socialment tan transcendent...). Ara, la ignorància és una agressiva forma cultural, la cultura de la incultura. Legions d'ignorants socialitzen els seus desconeixements i contribueixen a instaurar un estat d'incultura general en què la saviesa destorba i la humilitat és mal vista.

Saber, costa. Informar amb criteri exigeix gruix i coneixements. En un telenotícies apareix un pagès substituïnt els seus secans per camps de plaques fotovoltaïques. «*És senzill i els quilowats van caient*», manifesta esperançat. Ni un sol comentari de redacció, cap interrogant sobre el fenomen. Ningú no explica que el quilowatt fotovoltaic està fortament subvencionat i que aquí rau en bona part el falsejat benefici que obtindrà aquell bon home. Ningú no es pregunta si aquell pagès està capacitat, sense més ni més, per a esdevenir de cop i volta un operador energètic. Quina mutació social, per a bé o per a mal, comportarà aquesta transformació territorial que, d'un dia per

l'altre, passa del primari més tradicional a un postindustrial secundari terciaritzat? Res, cap comentari o reflexió.

Quan ho plantejo, els col·legues de la comunicació em miren estupefactes, ells ja han donat «imparcialment» la notícia, em pregunten que de què els estic parlant. Doncs parlo de no confondre notícia amb informació i de no fer passar informació per coneixement. Perquè abans del bladar convertit en central fotovoltaica han donat la notícia local del dia: mai el consum elèctric estival no havia arribat tan amunt, fins al punt que a Catalunya ja supera els 8.000 MW de demanda instantània (a Espanya ja sobrepassa els 40.000 MW). Un directiu de FECSA-ENDESA declara que això no és bo, perquè després la societat no voldrà assumir les servituds inherents a aquesta demanda desbocada (més centrals de generació, noves línies, estacions transformadores, etc.). Són unes declaracions sensacionals, venint d'algú que viu de vendre electricitat, però no susciten cap reacció veritablement informativa. Es col·loquen en el bloc de notícies amb «imparcialitat» —és a dir, sense cap criteri ni percepció de la seva transcendència— i es contribueix, així, a consolidar una premsa audiovisual que «es limita a crear emocions, que ens bombardeja sense explicar-nos res», tal com diu Amós Gitai.

Aquesta trivialització de la informació no és privativa de cap cadena concreta o de cap mitjà escrit determinat. És un fenomen general que sembla respondre a un signe dels temps: grans mitjans a l'abast de totes les audiències per a embussar totes les ments, incapaces de deglutir i processar tantes dades tan poc elaborades. No es pot oblidar que informar és ensenyar i que ensenyar comporta seleccionar. El mestre

tria i jerarquitzava, justament perquè sap i, sobretot, perquè sap saber. Ens falten *maîtres à penser* i, encara més, prescriptors de criteri. S'ha de dir, perquè no és temps de callar. Si una cosa es pot explicar, s'ha d'explicar clarament, que és el contrari de banalitzament. En concret, es poden i s'han d'explicar amb claredat els fenòmens complexos, com la qüestió energètica i la seva dimensió econòmica i socioambiental, perquè la complexitat és la principal característica del moment que vivim. Si de debò es té res a dir, és temps de parlar. És temps d'explicar de manera senzilla la complexitat, a fi que no esdevingui complicació simplificada. Si no, només socialitzarem la ignorància.

En efecte, avança implacablement una sòlida socialització de la ignorància que ens pot acabar sumint en un estat de mineralització mental col·lectiva. Per un costat, cada vegada menys persones saben més coses, mentre que, per un altre, cada vegada més persones en desconeixen més i, sobretot, abracen la cultura de la ignorància, aquest complaent estat de permissiva anestèsia intel·lectual que confon l'abundor de dades amb l'augment del coneixement i l'opinió amb el criteri. En un mar d'opinions trivials naufraguen els escassos criteris solvents en una societat que legitima la ignorància si ateny prou nivell d'audiència.

El canvi climàtic ha arribat als *media*, però encara no ha arribat el canvi mediàtic a la societat. La informació, ara ja prou profusa i difusa, és encara massa confusa. Un determinat municipi de Catalunya inaugurarà a començaments de 2007 una planta fotovoltaica. Els mitjans expressaren la satisfacció de la població perquè, finalment, tenien claror als carrers nocturns. El cert és

que el bon enllumenat vingué de la renovació que també s'havia fet dels fanals, els quals, com és sabut, funcionen de nits i, per tant, amb energia que no genera la planta solar. La planta fotovoltaica envia durant el dia electricitat a la xarxa, energia que és comprada a un preu entre tres i cinc vegades superior al preu mitjà que paguen els usuaris –així ho marca la llei– per la mateixa companyia que, de nits, il·lumina la vil·la a preu normal. El cost d'instal·lació de la planta, altrament, va ser en bona mesura subvencionat pel govern català o espanyol. Gràcies al conjunt de tot plegat, l'ajuntament en qüestió «només» trigarà una vintena d'anys a amortitzar l'operació.

Aquesta jugada rodona per a l'ajuntament i saludada amb entusiasme per la premsa és una arriçada socioeconòmica. Amb subvencions directes o indirectes d'aquesta mena potser s'ajuda un ajuntament, però de problema general no se'n soluciona cap. Em pregunto per què la premsa no exposa clarament aquestes coses i per què no explica que, si tothom fes com aquest ajuntament, els pressupostos públics generals farien fallida, els preus embogirien, el paisatge quedaria contraplacat de cèl·lules fotovoltaïques i de nits ens quedaríem a les fosques.

L'energia que consumeix el món, ara com ara, és fòssil (carbó, petroli i gas) en més d'un 85%. Se'ns acaba, si més no el petroli. Una part considerable del 15% restant és nuclear de fissió. D'urani, tampoc no en tenim gaire. El canvi climàtic en curs incipient des de fa dècades –malaltia temps ha diagnosticada, però sense símptomes dolorosos fins avui– és ocasionat per la combustió d'aquests fòssils minvants. Les energies renovables a penes subvenen a un

10% de la demanda, i pensar que aniran més enllà de cobrir-ne un 20 o un 25% en el futur és molt d'optimisme, tret que aquesta demanda no baixi dràsticament. La fusió nuclear no arribarà fins d'aquí vint o trenta anys, si arriba. El panorama és aquest. No és una notícia, però sí una informació capital.

Capital, en efecte. El creixement quantitatiu com a motor de l'economia és ja una idea del passat i una impossibilitat del futur. Què fem? Incrementar l'eficiència és tan necessari com insuficient. Serveix per a guanyar temps. Però, a què dedicarem el temps guanyat? A canviar, hauria de ser. A concebre i a executar la Revolució Post-industrial, mentre amb l'altra mà mirem de sortir-nos-en amb la fusió nuclear. Tot això ja té més de notícia, trobo. Sobretot, però, té molt de concepte. Seria fantàstic que la premsa recuperés l'opinió. El criteri, més aviat. Que minorés la notícia i recentrés els conceptes. No seria erudició, seria cultura.

Els dipòsits ragen, tant si són plens com si només en queda un cul. S'estronquen de cop. Quina notícia, aleshores! I quin drama evitable. Per això em preocupa més el canvi mediàtic que el canvi climàtic. El canvi mediàtic que no acaba d'arribar, vull dir. Perquè sense canvi mediàtic no aturarem el canvi climàtic. Les proposicions sostenibilistes, per definició basades en l'esforçada subversió rigorosa de paradigmes obsolets, tenen poca cosa a fer en aquest context de banalitat i trivialització. Per això crec que cal començar a revertir-lo com més aviat millor. És una exigència cultural. O sigui social. I si és sociocultural, és que també és econòmica.

## SOSTENIBILISME I SOCIETAT DEL BENESTAR

Segons una màxima budista, la felicitat és l'absència de desig. La més gran de les infelicitats, doncs, seria el desig imperiós i inassolible. Al meu entendre, això s'acosta molt a l'estat d'anguniosa insatisfacció en què viu la societat occidental moderna, sobretot les generacions nascudes a partir dels setanta. Mai ningú no ha tingut tant en tota la història de la humanitat, i mai ningú no s'ha considerat més injustament tractat. Crec que el seu sentiment de frustració és pregon i sincer. Tenen molt, però senten que els manca encara molt més. Per tant, senten que no tenen prou. La insatisfacció és la distància que hi ha entre el que es té i el que es vol tenir. No depèn de què i de quant es té, sinó de què i de quant es creu necessitar i encara no es té. Són les generacions subjectivament més insatisfetes de la història, tot i que, objectivament, siguin les posseïdores de més béns i seguretats. El fet és que tenen molt; la seva realitat perceptiva és que no disposen del que voldrien. Un cop més, la realitat no són els fets, sinó la percepció.

Aquesta sensació d'insatisfacció no afecta únicament els joves. De fet, s'ha apoderat de quasi totes les classes d'edat de les societats desenvolupades. Per això la governança esdevé cada vegada més difícil. L'encaix dels rols socials i econòmics es fa més i més difícil. Els governs, les empreses, l'acadèmia, les ONG i la ciutadania es desautoritzen els uns als altres en comptes d'avançar en la complementarietat de les seves funcions respectives. Tot ve de l'insaciable desig de tenir més, incompatible amb qualsevol projecte socioambiental

raonable i amb qualsevol plantejament socioeconòmic mínimament equitatiu a nivell global. Per això, amb tanta suavitat com fermesa, cal explicar la conveniència de gestionar la demanda.

Durant dècades –des de sempre, en realitat–, el sector productiu i els òrgans públics reguladors s'han esmerçat a garantir l'oferta. La seva inquietud, per interès propi o en benefici de la col·lectivitat, ha estat satisfer la demanda de la ciutadania, una demanda que, altrament, ells mateixos sovint estimulaven (la publicitat no és altra cosa que un estímul de la demanda, i també ho és la reiterada promoció de models socioeconòmics basats en el continuat creixement quantitatiu). Els uns explotant un univers de necessitats, els altres garantint la seva satisfacció, han esmerçat totes les seves capacitats a produir i a oferir, a gestionar l'oferta de la millor manera possible.

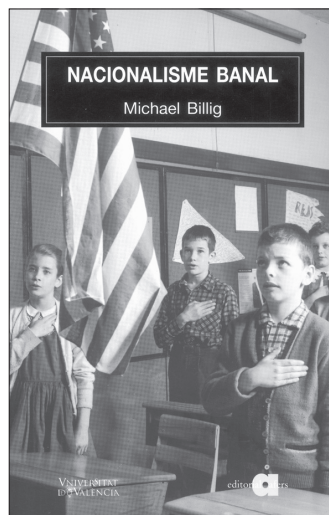
El progressiu enrariment de determinats recursos bàsics (energies fòssils, aigua dolça segons on, espai litoral, etc.), així com la inassumible acumulació de productes residuals (contaminació local, excés de CO<sub>2</sub> atmosfèric, etc.) obstaculitza aquesta tradicional estratègia d'expandir indefinidament l'oferta. La gestió de l'oferta haurà de ser substituïda per la gestió de la demanda, és a dir, passar del «quant sol·licito» al «de quant dispo». No és tan difícil d'imaginar. De fet, tothom practica la gestió de la demanda en la seva economia domèstica, ajustada a la disponibilitat que marca el sou o l'espai propi disponible.

En l'opulenta societat del benestar occidental, la gestió de la demanda no ha de conduir a restriccions sensibles en la satisfacció de necessitats. Més aviat al contrari: serà probablement l'única manera de

garantir-les. L'explicació d'aquesta aparent paradoxa és senzilla: el nostre sistema de producció i consum està dominant per la malversació i la ineficiència. Una part molt considerable dels recursos consumits no satisfan cap necessitat. Els llums encesos en habitacions buides o les bombetes d'incandescència que fan més escalfor que no pas llum són exemples d'aquesta situació. Apagar aquests llums innecessaris (malversació) i substituir les bombetes d'incandescència (ineficiència) conduiria a satisfer les mateixes necessitats que ara es veuen realment ateses amb una reducció de recursos esmerçats. La gestió de la demanda té entre nosaltres, doncs, un gran marge d'actuació abans d'introduir cap limitació en les expectatives de servei rebut.

La gestió de la demanda serà clau en la «nova cultura del benestar». La nova societat del benestar, que ja té el que necessita, ha d'aprendre a identificar el que no li cal. El projecte socioecològic hi pot ajudar. Només així tindrà sentit parlar de sostenibilitat. □

## EL MÓN DE LES NACIONS



«Una obra de referència sobre els nacionalismes dominants»

## Altres títols

JOSEP R. LLOBERA

*La teoria del nacionalisme a França*

162 pp., 15,00 €

BENEDICT ANDERSON

*Comunitats imaginades. Reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*

258 pp., 19,00 €

ALBERT MONCUSÍ

*Fronteres, identitats nacionals i integració europea*

236 pp., 19,00 €

MICHAEL BILLIG

*Nacionalisme banal*

308 pp., 19,00 €

PUBLICACIONS DE LA  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

editorial **afers**



# Immigració i identitat nacional: la nova dreta radical a Europa

*Montserrat Guibernau*

**A** la Gran Bretanya, el fet que els autors dels atemptats de Londres (7 de juliol del 2005) fossin ciutadans britànics, els pares o els avis dels quals havien arribat al país com a immigrants, va deixar horroritzada, no sols la classe política, sinó la resta de la ciutadania. De seguida es van començar a plantejar tota mena de qüestions sobre el grau de cohesió de la societat britànica, unes qüestions que, encara avui, són motiu de debat en els cercles intel·lectuals i polítics. Els terroristes, s'identificaven com a «britànics»? O potser és que altres identitats (nacionals, ètniques o religioses) predominaven fins al punt de permetre'ls considerar «enemics» els seus conciutadans?

La preocupació sobre la cohesió social i la identitat nacional no és exclusiva de la Gran Bretanya: a hores d'ara, sorgeix també entre alguns sectors de la població d'altres països europeus. Per a alguns, el nom-

bre creixent d'immigrants, refugiats i persones que sol·liciten asil suposa una amenaça contra la identitat nacional, alhora que contribueix a transformar la composició cultural, lingüística i religiosa de la societat receptora. Per a altres, l'increment de la immigració provoca un descens dels salaris i la pèrdua de llocs de treball de la població autòctona. En aquest context, els partits de la dreta radical populista afirmen que la immigració descontrolada contribueix directament a l'augment del crim i a la creació de guetos a les ciutats, on barris sencers esdevenen centres neuràlgics de la delinqüència, la prostitució i la droga.<sup>1</sup> A més, dins del clima de reformes de l'estat de benestar, hi ha qui lamenta les prestacions que es destinen als «estrangers», i es declara favorable a garantir la preferència per la població autòctona. A l'Europa occidental aquesta situació ha provocat crides a favor de la preservació de la identitat nacional i, amb això, una reacció contra la diversitat cultural i el multiculturalisme.

Aquest assaig intenta esbrinar alguns dels motius que impulsen una renovada preocupació de protegir la «puresa» de la identitat nacional en uns temps d'intensos canvis socials, polítics i econòmics generats per la globalització. Per a això, se centra en l'estudi de la nova dreta radical, que s'autodefineix com a contrària a la immigració

Montserrat Guibernau és catedràtica de Ciència Política al Queen Mary College, Universitat de Londres, i també *Visiting fellow* a la London School of Economics. És autora d'una extensa obra, amb títols com *Nacions sense estat* (1999), *Nacionalisme català. Franquisme, transició i democràcia* (2002) o (com a editora) *Understanding Nationalism* (1991) i *Governing European Diversity* (2001). A hores d'ara enllesteix el llibre *National Identity and its Future*, que apareixerà a Polity Press.

i que defensa el principi de la «preferència nacional». Aquesta nova dreta s'adreça a un electorat insatisfet amb els partits polítics dominants i sincerament preocupada pels efectes culturals i econòmics de la immigració en les seves societats pròsperes. Al llarg dels darrers deu anys, el discurs polític de la nova dreta radical ha mobilitzat un nombre considerable de votants que li ha permès l'entrada en governs de coalició d'Àustria, Holanda, Itàlia, Suïssa i Nova Zelanda.

### LA GLOBALITZACIÓ COM A AGENT TRANSFORMADOR

El ritme dels canvis socioeconòmics es veu accelerat per la globalització, cosa que provoca un gran impacte en les vides dels individus. El consum, la producció, el lleure, l'educació, els viatges, la política i els mitjans de comunicació reben l'impacte d'una interdependència i d'una velocitat de les comunicacions cada vegada més grans. Però no tots els individus gaudeixen d'un accés igual als mitjans de la globalització, és a dir, a les eines tecnològiques sofisticades que l'han fet possible. A més, no tothom en rep les conseqüències en la mateixa mesura; factors clau com ara la classe social i l'educació tendeixen a generar una gran desigualtat entre els qui són susceptibles de rebre els beneficis de viure en l'era global i els qui se'n troben al marge.

La transició d'una societat industrial a una de postindustrial requereix individus que s'hi puguin adaptar ràpidament, capaços de sobreviure en una societat dislocada on les normes morals, els valors, les ideologies, les tradicions i el coneixement són contínuament objecte de nous reptes i revisions. En aquest context, només uns

pocs assoleixen una posició d'elit, mentre que una nombrosa classe treballadora, que gaudeix de ben poques ocasions d'escapar d'aquesta situació, es fa encara més nombrosa i creix la pobresa de les capes més baixes de la societat. D'aquesta manera, les desigualtats proliferen, no sols entre diferents zones del món, sinó al si mateix de cada societat, cosa que provoca ressentiment i fragmentació social.

La globalització contribueix a l'expansió de determinats valors, ideologies i productes que generen una homogeneïtzació lingüística i cultural caracteritzada per la influència dels Estats Units. Un nombre molt significatiu de nacions i de grups ètnics comparteixen una genuïna preocupació pel que fa a l'eventual desaparició de determinades llengües mentre observen, amb una certa ansietat, l'expansió universal de l'anglès. Per exemple, els francesos estan summament preocupats pel predomini de l'anglès arreu del món i, en particular, pel progressiu desplaçament de l'ús del francès dins les institucions de la Unió Europea, i no menys per la introducció d'expressions angleses en la llengua francesa.

A més, moltes comunitats religioses, ètniques i culturals d'origen immigrant que s'han establert a Occident experimenten una gran expansió. L'influx substancial dels refugiats i de persones que demanen asil ocorregut en els darrers quinze anys ha accentuat la percepció de la diversitat a Europa occidental i a Amèrica del Nord on, en algunes instàncies, les cultures autòctones es veuen qüestionades, rebutjades i confrontades per les dels nousvinguts. Simultàniament, alguns sectors de la població autòctona manifesten una desconfiança creixent, que a vegades esdevé hostilitat, envers els immigrants. Aquestes actituds generen debats

encesos sobre els diversos models d'integració i la seva viabilitat. També enceten el debat sobre quina hauria de ser la base d'una societat cohesionada, i si la seva existència implica o no la necessitat que tots els ciutadans comparteixin uns mateixos valors culturals, lingüístics, religiosos i cívics. En última instància, estudia quines haurien de ser les condicions per a la coexistència de diferents identitats dins d'una sola nació, i planteja una reflexió sobre els límits de la tolerància al si de les democràcies liberals.

Però l'impacte de la globalització no es limita a la cultura i als valors, sinó que també afecta les esferes econòmica i política. Per exemple, el comerç internacional i el mercat de treball es guien actualment pels principis capitalistes, la qual cosa provoca, entre altres conseqüències, la deslocalització de les indústries manufactureres enllà de les societats occidentals tradicionalment industrialitzades, en què la producció és més cara que a l'Europa de l'Est, els països del Tercer Món i altres països on les lleis laborals són menys estrictes, els salaris són més baixos i els drets dels treballadors més febles i, tot sovint, inexistents.

L'ensorrament del comunisme a l'antiga URSS ha afeblit irremeiablement tant el socialisme com els sindicats, però també els valors tradicionals en què se sostenien. La solidaritat i la igualtat han estat substituïdes per la competitivitat, l'individualisme i la llei del més fort. El capitalisme de mercat s'ha radicalitzat i, mentre una elit rep els guanys d'operar en un mercat global i flexible, un nombre significatiu de treballadors poc o mitjanament qualificats es troben a l'atur. Els uneix un sentiment creixent de vulnerabilitat i de derrota, que tot sovint es veu acompanyat d'una manca d'autoestima cada vegada més evident. La idea que els

immigrants van als seus països a «robar-los» el treball (sense tenir en compte el fet que els immigrants viuen en condicions precàries, i que els autòctons sovint no volen acceptar determinats treballs que duen a terme aquests immigrants), afegit a la visió, objectiva o no, que els qui busquen asil o els refugiats reben més prestacions socials que els ciutadans autòctons, contribueixen a alimentar el ressentiment d'algunes persones envers els immigrants però també envers l'Estat i la societat en conjunt. A més, la visibilitat de la diferència associada a les cultures, a les tradicions i a la manera de vida d'alguns forasters genera temors, desconfiança, hostilitat oberta i, en alguns casos, xenofòbia i racisme contra aquells que es consideren «massa» diferents.

Dins l'arena política, l'ascensió del neoconservadorisme originat als EUA ha contribuït a una radicalització política, tot sovint acompanyada de forts moviments antisistema que escapen al control dels partits conservadors tradicionals; un factor que, en determinades instàncies, ha cristal·litzat en la formació de partits populistes de dreta radical.<sup>2</sup> A més, la progressiva erosió de la democràcia, com a producte de la manca de transparència, la corrupció i altres problemes que s'hi associen, ha començat a provocar l'alienació d'importants sectors de la població, que se senten decebuts i que, tot sovint, opten per romandre al marge de la política institucional.

## LA NOVA DRETA RADICAL A EUROPA

En bona mesura, l'ascens de nous partits de dreta radical reflecteix la inseguretat i la inestabilitat que ha generat l'ensorrament

de la divisió bipolar del món encapçalada pels EUA i per l'antiga URSS; arran d'aquest fenomen s'han produït canvis substancials que tenen a veure amb una reestructuració de l'economia mundial i amb una revolució tecnològica de gran abast social, cultural i polític. Betz considera que «l'ascens de partits populistes de dreta radical ha coincidit amb un increment de la desafecció i del desencís de la gent envers els partits polítics establerts, envers la classe política i el sistema polític en general».<sup>3</sup> A parer seu, la desconfiança de la gent en la política i el ressentiment han propiciat un clima favorable a l'emergència de nous partits populistes de la dreta radical.<sup>4</sup>

Segons algunes teories, hi ha un lligam entre la revifalla de la dreta radical i l'*anomia* experimentada per alguns ciutadans d'Occident. Argumenten que «les estructures socials tradicionals, especialment les que es basen en la classe social i en la religió, s'ensorren. Com a resultat d'això, els individus perden el sentit de la pertinença i es veuen atrets pel nacionalisme ètnic, el qual, segons les darreres recerques en el camp de la psicologia, reforça la seva autoestima. Per raons semblants, alguns individus es senten atrets per un ressorgiment de valors tradicionals, com per exemple la família».<sup>5</sup>

La nova dreta radical se les ha enginyades per a atrapar els sentiments d'inseguretat i d'incertesa generats per un món caracteritzat pels canvis ràpids, i s'ha adreçat a ells per mitjà d'un discurs polític que es basa a subratllar la distinció entre els qui «pertanyen» i els «altres». Aquesta postura ha provocat l'emergència d'una mena de nacionalisme ètnic, que penetra transversalment les clivelles entre classes socials i que emfatitza la necessitat de preservar la identitat nacional contra les influències foranes.

Les societats occidentals són profundament individualistes, però, malgrat tot, hi ha una dimensió individual que només es pot satisfer per mitjà del sentiment de pertinença a un grup. Aquest aspecte social se sol complir generalment en situacions dins les quals la individualitat es transcendeix mitjançant l'experiència d'esdevenir un amb els altres arran de compartir alguns interessos i objectius comuns (afició a un club de futbol, religió, patriotisme, la defensa del medi ambient, etc.) que permeten als individus transcendir el profund isolament que defineix la condició humana, l'angoixa que acompanya ser conscient de la brevetat de la vida, i també els sentiments d'inseguretat ontològica. Fins ara, la identitat nacional s'ha demostrat capaç de fer aquest paper, i la nova dreta radical s'ha adonat totalment de la rellevància d'una identitat compartida, però també fortament compromesa a protegir zelosament el que percep com a contaminació forana, i degradació.

Malgrat que un elevat percentatge dels qui donen suport als nous partits de la dreta radical es troba entre les fileres de la classe treballadora, cal destacar que aquests partits també reben el suport d'alguns sectors cultes de classe mitjana, que contempen l'impacte de la immigració com una amenaça molt seriosa. Bàsicament, estan preocupats per l'empobriment de la seva cultura com a resultat de la hibridació.

En aquest entorn, la nova dreta radical qüestiona i fins i tot pretén prendre la legitimitat moral i política de les elits que ostenten el poder mitjançant una crítica ferotge de la corrupció que afecta una bona part de les democràcies occidentals.<sup>6</sup> Tot adoptant un estil populista, la nova dreta radical construeix una aguda retòrica an-

tielitista que reivindica la substitució dels valors dominants pel «sentit comú de la gent».

Malgrat aquesta visió extremament crítica del funcionament de les democràcies liberals, la nova dreta radical no en reclama la substitució per un sistema polític d'estil feixista, ans al contrari, es declara favorable –almenys teòricament– a una regeneració radical de la democràcia. En aquest sentit, a vegades s'autodefineix com a promotora de la «hiperdemocràcia». Programàticament, la doctrina de la nova dreta radical «comporta la reivindicació de la participació i representació popular genuïna, per mitjà d'una reforma radical de les institucions polítiques establertes i del conjunt del procés polític». <sup>7</sup> D'acord amb aquesta línia, defensa l'ús dels referèndums i de les llistes obertes a les eleccions. Tal com remarca Margaret Canovan, la nova dreta radical pretén enderrocar i desacreditar qüestions i projectes associats amb l'*establishment* polític, com ara les polítiques d'immigració, el multiculturalisme, la discriminació positiva o polítiques compensatòries (*affirmative action*) i allò políticament correcte. <sup>8</sup>

Segons el meu parer, la nova dreta radical ha aconseguit superar la divisió tradicional entre esquerra i dreta, combinant un fort ressentiment antisistema i fortes demandes de reforma democràtica, amb l'ús de la protesta i de la identitat com a agents mobilitzadors. Aquesta estratègia contrasta fortament amb la notable incapacitat de renovació ideològica exhibida per un bon nombre de partits tradicionals, que són incapaçs, fins i tot, d'encetar un procés d'autocrítica. Enfrontats amb l'avanç de nous partits de dreta radical en alguns estats occidentals, fins ara, la major part dels partits dominants han tendit a ignorar els

nous trets d'aquests partits demonitzant-los i comparant-los amb vells models de feixisme. <sup>9</sup>

En comptes d'analitzar les condicions que han provocat l'aparició de la nova dreta radical i d'examinar seriosament les raons per les quals el seu discurs és ben rebut per sectors importants de la societat, els partits tradicionals semblen més disposats a deslegitimar-la automàticament i a evitar considerar-la com una opció política «respectable»; llevat d'aquells casos en què els partits dominants necessiten el seu suport per a formar coalicions de govern, com ha estat el cas d'Àustria, Itàlia, Suïssa, Holanda i Nova Zelanda. El resultat d'aquest procés és la manca d'un debat polític, perquè tant la nova dreta radical com els partits polítics dominants apel·len a la «por» de l'electorat. Els primers inciten la gent a «témer» una elit política corrupta que perverteix la democràcia, i els segons invoquen la «por» basada en l'associació de la dreta radical amb els vells règims feixistes i nazis.

#### NOVA DRETA RADICAL I FEIXISME: SIMILARS O DIFERENTS?

Però és rigorós identificar els nous partits de la dreta radical amb el feixisme tradicional? Si examinem els règims feixistes del període 1922-1945, trobem un moviment o, per a ser més precisos, un antimoviment, des del punt de vista de Linz, que es definia com a antiliberal, antiparlamentari, antisemita (excepte a Itàlia), anticomunista, parcialment anticapitalista i antiburgès, anticlerical o, si més no, aclerical. <sup>10</sup> Totes aquestes «anti-posicions», combinades amb sentiments nacionalistes exacerbats, sovint de-

sembocaren en idees pannacionalistes, les quals, en el passat, van qüestionar l'existència d'alguns Estats i foren responsables de bona part de les polítiques expansionistes agressives d'alguns règims feixistes.

En canvi, la nova dreta radical és, abans de res, liberal. Accepta les normes de la democràcia parlamentària, tot i que estigui fortament en contra de l'*establishment* i, en alguns casos, es decanta per l'antisemitisme; encara que, generalment, no ho fa obertament. La dreta radical defensa un govern reduït i s'oposa a les economies corporativistes caracteritzades per un lideratge polític fortament jerarquitzat. L'anticomunisme ja no és la seva preocupació principal, ni la justificació clau de la seva existència; l'ensorrament del comunisme i la desintegració de l'antiga Unió Soviètica després de 1989 n'han provocat aquest canvi tan significatiu.

La nova dreta radical accepta el capitalisme de mercat i, probablement, una de les seves febleses ideològiques principals és la manca d'un programa econòmic alternatiu al dels partits polítics dominants. Ha substituït l'antipatia tradicional del feixisme envers els burgesos per l'antipatia –per dir-ho suaument– envers els immigrants, les persones que demanen asil i els refugiats, sobretot si no són occidentals i no són blancs. La nova dreta radical continua sent principalment aclerical, tot i haver-hi alguns elements proclericals al si d'alguns partits, com ara el FPÖ austríac.

Mirant de posar èmfasi en la seva proximitat al poble i en el refús de l'*status quo*, la nova dreta radical prefereix autodefinir-se com a moviment transnacional –del qual trobem representants a Europa occidental, als EUA i a Austràlia– que transcendeix l'abast dels partits polítics dominants.

## EL SOMNI D'UNA «EUROPA BLANCA»

A Europa, la nova dreta radical defensa: 1) la preservació dels valors occidentals, 2) la reivindicació de la «preferència nacional», i 3) la protecció de les cultures i llengües autòctones en detriment de les dels forasters. Al seu parer, la condició de ciutadà hauria d'establir una clara frontera entre els qui «pertanyen» i els qui «no pertanyen», i aquests últims haurien de quedar exclosos dels drets socials, econòmics i polítics que incorpora la condició de ciutadà. D'acord amb aquesta argumentació, els nous partits de la dreta radical es presenten com a defensors dels ciutadans que, en la seva opinió, han esdevingut vulnerables i marginats al si de les seves pròpies societats.

Però seria un error considerar que la nova dreta radical apel·la sobretot als qui reben les conseqüències negatives de la globalització. Tal i com subratlla Betz, aquests nous partits han aconseguit un suport considerable en alguns dels països i de les regions més riques de l'Europa occidental, per exemple en països com ara Àustria, Noruega, Dinamarca i Suïssa, i en regions com ara el nord-est italià i Flandes. En aquestes zones «l'atur es situa per sota de la mitjana de l'OCDE... i les prestacions socials establertes per l'estat de benestar es col·loquen entre les més generoses del món i, per tant, ben posicionades a l'hora de compensar els potencials perdedors de la globalització».<sup>11</sup>

L'antipatia o, en alguns casos, l'hostilitat oberta contra la immigració caracteritzen alguns partits de la dreta radical que no estan, per definició, en contra de tot tipus d'immigració, sinó en contra dels immigrants que, al seu parer, representen una amenaça a la cultura i als valors occidentals.

En particular, la dreta radical contempla l'establiment d'un nombre creixent de musulmans a Europa i l'expansió del fonamentalisme islàmic com una amenaça seriosa a la cultura i als valors occidentals. Per exemple, tant la Lliga Nord com el Partit per a la Llibertat (FPÖ) consideren el cristianisme un component essencial de la identitat europea:

«L'ordre mundial format pel cristianisme i l'antiguitat clàssica són el fonament intel·lectual més important d'Europa. Els principals moviments intel·lectuals, des de l'humanisme fins a la Il·lustració, hi estan basats. El caràcter cultural dels valors i de les tradicions cristianes fins i tot abasta els membres de les religions no cristianes, i la gent que no practica cap confessió.»<sup>12</sup>

La Lliga Nord critica la fusió entre l'esfera pública i la privada, i entre religió i política, que rau al cor de l'islam. Veuen aquesta amalgama no solament com una amenaça a la democràcia, la cultura política i els valors europeus, sinó també com un reptre als valors del catolicisme.<sup>13</sup>

El principi de la preferència nacional, junt amb l'hostilitat envers tots aquells considerats «massa diferents» en termes de valors i de cultura, i tot sovint en termes de color de pell, hauria de considerar-se part d'un projecte més gran de Resistència Blanca o Nativisme Cultural destinat a protegir el que descriuen com a identitat europea en perill. Des d'aquesta perspectiva, es contempla el nazisme com un cas exemplar de Resistència Blanca contra la contaminació no occidental; aquest tipus de plantejament és el que ha acompanyat algunes proclames de negació de l'Holocaust. A més, al si dels cercles de la dreta radical, n'hi ha que reivindiquen que les Waffen SS haurien de ser considerades com el primer exèrcit

protoeuropeu i precedent de l'OTAN, pel seu paper d'*avantguarda* contra l'avanç del comunisme en el front oriental, al llarg de la Segona Guerra Mundial.

## EN CONTRA DEL MULTICULTURALISME

La preocupació per la preservació de la identitat nacional ha portat la nova dreta radical a oposar-se al multiculturalisme (exemplificat per l'anomenat *melting pot* dels EUA) com a doctrina que, al seu parer, promou la destrucció de les cultures individuals.

Els arguments contra el multiculturalisme adopten diferents matisos segons els diferents partits polítics. Per exemple, a Austria el FPÖ (Partit per la Llibertat) argumenta que el fet de barrejar cultures les empobreix i per això adverteix contra les conseqüències d'una possible invasió estrangera procedent de l'Est, mentre es presenta com a defensor de la pàtria. En aquest procés, el FPÖ no limita la seua acció a les qüestions culturals, sinó que es manifesta com a ferm defensor del principi de la preferència nacional, que sovint presenta els ciutadans autòctons com a víctimes, gent discriminada al si del seu propi país, que necessita el suport i la protecció que el FPÖ està disposat a oferir-los.

A Itàlia, la *Lega Nord* hi renega del model del *melting pot* americà. En paraules del seu líder, Umberto Bossi: «Transformar Itàlia en un «país multiracial, multiètnic i multireligiós», fet a la manera dels EUA, significa mantenir Itàlia dividida, per tal com les diferències culturals excessives, sobretot si s'expressen en el color de la pell, són fatals per a la pau social. Quan els carrers i les



places són plens de gent de color, els ciutadans ja no se senten com a casa i perden la identitat».<sup>14</sup>

Un tret distintiu de la *Lega Nord* fa referència al seu caràcter regional, que en un principi la conduí a reivindicar la devolució, encara que més tard es decantà per la defensa d'una Padània independent, per després donar suport a la idea d'una Itàlia federal. Aquest darrer posicionament es va fer palès tan bon punt la *Lega* va entrar a formar part del govern de coalició constituït per Silvio Berlusconi durant el seu segon mandat. La *Lega*, a diferència d'altres partits de la nova dreta radical, ha anat amb molta cura de moderar el seu discurs, per tal d'evitar acusacions de racisme i de xenofòbia.

Pel seu cantó, a França el *Front National* (FN) assenyala que la font del «declivi de França» són els problemes morals i polítics. Són advocats incondicionals de la *France pour les français* («França per als francesos») i, al contrari del FPÖ, que focalitza tota l'atenció en la competitivitat i la llibertat individual, el FN argumenta que la preservació de la identitat nacional hauria de gaudir de preferència respecte a l'assoliment d'objectius econòmics. D'acord amb aquesta idea, actualment s'han allunyat de la seva posició inicial, que donava suport al liberalisme de mercat, i defensen la introducció del proteccionisme econòmic.<sup>15</sup>

La nova dreta radical defensa els valors i la cultura occidentals i es decanta per la integració europea, encara que amb matisos específics segons cada país. Com que és incapaç d'aturar la immigració envers la UE, pretén preservar la diversitat cultural i ètnica i doncs evitar la barreja cultural. Des del seu punt de vista, el pitjor escenari possible tant per als occidentals com per als

immigrants seria perdre les seves identitats específiques, i doncs barrejar-se els uns amb els altres. Per aquest motiu, la nova dreta radical defensa l'etnopluralisme i detesta la hibridació com a amenaça seriosa a la identitat nacional. I així considera que la societat hauria d'estar formada per unitats culturals i ètniques separades, la qual cosa, en última instància, hauria de facilitar una eventual repatriació dels immigrants.<sup>16</sup>

## ETNOPLURALISME O EN CONTRA DEL MESTISSATGE

La nova dreta ha encunyat el terme *etno-pluralisme* per a reivindicar el respecte per les diferències ètniques i culturals, i alhora sostenir que la millor estratègia per a protegir-les és evitar-ne la barreja. L'ús d'aquest terme fet per la nova dreta radical abandona les referències a la superioritat ètnica i racial, i construeix un discurs postracista basat en la preservació de la identitat i de la cultura nacional. Per mitjà d'aquest procés, la nova dreta radical ha fet seva i ha transformat la definició de *diferència* tradicionalment emprada per l'esquerra amb la finalitat de promoure el multiculturalisme i el respecte per la diversitat. En paraules de Taguieff, la nova dreta reivindica que «el veritable racisme és l'intent d'imposar un model únic i general com el millor, cosa que implica l'eliminació de les diferències... Conseqüentment, el veritable antiracisme es fonamenta en l'absolut respecte de les diferències entre col·lectius ètnicament i culturalment heterogenis».<sup>17</sup>

L'etnopluralisme, tal i com el defineix la nova dreta radical, defensa la protecció de la cultura i de la identitat nacional, mentre argumenta que les cultures i les identitats

nacionals dels immigrants també s'haurien de preservar. Per a aconseguir-ho, les diferents cultures i identitats no s'haurien de barrejar, perquè és la barreja el que afebleix la cultura i la identitat, i les empobreix i, a la llarga, les destrueix. Així ho explica Betz quan escriu que «és amb aquesta base que Le Pen i altres han proclamat el respecte que els mereixen les cultures i les identitats estrangeres, mentre els seus portadors romanguin als països respectius (així, Le Pen, líder del Front Nacional, ha afirmat: 'M'encanten els nord-africans, però el seu lloc és el Magreb' i Schönhuber, fundador del partit alemany Die Republikaner, ha dit: 'M'encanten els turcs, però allà on més m'agraden és a Turquia'.)».<sup>18</sup>

Molt sovint, l'etnopluralisme provoca una revifalla del nacionalisme ètnic i es posiciona en contra del multiculturalisme, i assenyala els EUA com a exemple d'una societat «empobrida, sense rostre i anònima, que inevitablement acabarà en el caos social i, al capdavant, en l'autodestrucció ètnica i cultural».<sup>19</sup>

## CONCLUSIONS

La nova dreta radical i populista defensa la idea d'una «Europa fortalesa», compatible amb la protecció de les cultures i de les identitats nacionals, i també amb la prosperitat econòmica. Explota els temors i les angoixes dels ciutadans que se senten amenaçats pels canvis socioeconòmics i es planyen per l'augment del nombre d'immigrants, de cercadors d'asil i de refugiats que entren als seus països. Per a molts d'aquests ciutadans, la identitat nacional opera com a últim ressort capaç de sostenir una autoestima fortament ferida. Per a ells,

la identificació amb la nació els ofereix una font d'orgull.

Per tot plegat, la nova dreta radical ofereix arguments fermes destinats a fomentar el sentiment de comunitat entre els ciutadans mitjançant un nou èmfasi en la consolidació d'un sentiment de pertinença a la nació i dels avantatges pràctics i també de l'escalfor emocional que se'n deriva. Però l'oferta de la nova dreta radical té un preu: l'exclusió dels considerats «massa diferents», i la sol·licitud que es mantinguin apartats per tal d'evitar la seva pròpia contaminació cultural i ètnica. La defensa que la dreta radical fa de les identitats nacionals «pures» amaga flagrantment l'hostilitat envers el diàleg i l'intercanvi cultural; actituds que en més d'una ocasió han conduït directament o indirecta a la violència. □

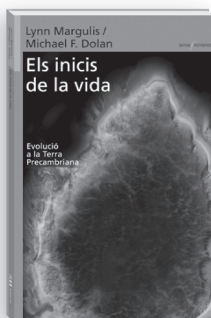
1. A. Zaslove, «Closing the Door? The ideology and impact of radical right populism on immigration policy in Austria and Italy», *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, núm. 1, pp. 99-118, p. 102.
2. Vegeu P. Ignazi, *L'estrema dextra in Europa*, Bolonya, Il Mulino, 1994.
3. H-G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Londres, Macmillan, 1994, p. 169.
4. Per a una anàlisi exhaustiva de les diverses motivacions que expliquen el comportament dels votants, vegeu W. van der Brug, M. Fennema i J. Tillie, «Anti-immigrant parties in Europe: Ideological or protest vote?», *European journal of political research*, vol. 37 (1), pp. 77-102; W. van der Brug i M. Fennema, «Protest or mainstream? How the European anti-immigrant parties developed into two separate groups by 1999», *European journal of political research*, vol. 42, pp. 55-76.
5. R. Eatwell, «Ten theories of the Extreme Right» a P. Merkl i L. Weinberg (eds), *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century*, Londres, Frank Cass, 2003, pp. 47-73, p. 53.

6. P. Ignazi, *Extreme Right Parties in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p.215.
7. H.-G. Betz, «The Growing Threat of the Radical Right» a P. Merkl i L. Weinberg (eds), *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century*, Londres, Frank Cass, 2003, pp. 74-93, p. 78.
8. H.-G. Betz, «The Growing Threat of the Radical Right» a P. Merkl i L. Weinberg (eds), *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century*, Londres, Frank Cass, 2003, pp. 74-93, p. 79.
9. A. J. Gregor, *The Search for Neofascism: the Use and abuse of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 75.
10. J. Linz, «Some notes toward a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective», a W. Lacqueur (ed.), *Fascism: A Reader's Guide*, Cambridge, Scholar Press, [1976], 1991, p.15.
11. H.-G. Betz, «The Growing Threat of the Radical Right» a P. Merkl i L. Weinberg (eds), *Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century*, Londres, Frank Cass, 2003, pp. 74-93, p. 86.
12. *Program of the Austrian Freedom Party*, 30 d'octubre de 1997, Capítol V, article 1.
13. A. Zaslove, «Closing the Door? The ideology and impact of radical right populism on immigration policy in Austria and Italy», *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, núm. 1, pp. 99-118, p. 106.
14. Citat per H.-G. Betz a *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Londres, Macmillan, 1994, p. 122.
15. H.-G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Londres, Macmillan, 1994, p. 128.
16. X. Casals-Meseguer, *Ultrapatriotas*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 293.
17. Taguieff, 1994, p. 111
18. H.-G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Londres, Macmillan, 1994, p. 183.
19. H.-G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Londres, Macmillan, 1994, p. 184.

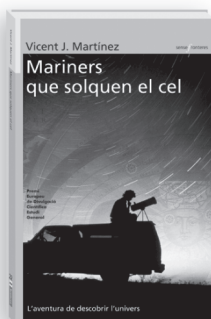
sense *f* fronteres



La comunicació interestel·lar a la llum de la ciència



Evolució a la Terra Precambriana



L'aventura de descobrir l'univers

www.bromera.com  
edicions

**bromera**

**PUV** PUBLICACIONS  
UNIVERSITAT ID VALÈNCIA

# La sociologia d'un planeta ple

*Ernest Garcia*

T othom ha tingut notícia del missatge de l'ecologisme, vell de vora quaranta anys: alerta, que si tot continua com va, si no es reacciona a temps i a fons, una Terra exhausta frenarà l'expansió demogràfica i econòmica i imposarà a la humanitat una situació ben difícil, potser un col·lapse de la civilització, potser fins i tot l'extinció de l'espècie. Era sobretot una advertència, un crit d'alarma. I, aparentment, l'advertència va ser escoltada. Els governs tenen ara ministeris de medi ambient, les empreses tenen línies de productes «verds» i responsables de gestió de residus, les organitzacions socials i polítiques tenen programes i secretaries sobre el tema, la gent es declara preocupada en les enquestes. En realitat, però, en el que és fonamental, la resposta a l'avís ha sigut si fa no fa: «Entesos, tenim un problema més, però no cal exagerar». O més precisament: «Límits, quins límits?». Oportunament, el desenvolupament sostenible, la conciliació d'economia i ecologia, va fer de conjur encalmant, de lletania destinada a diferir l'angoixa (adormidora cançó de bressol, en deia Georgescu-Roegen).

## ENLLÀ DELS LÍMITS

El futur, tanmateix, té un inconvenient: que arriba. I, segons tots els indicis, ha arribat. Ja vivim enllà dels límits del planeta. El llop que no venia mai ha entrat al corral. D'alguns anys ençà, les informacions que apunten en aqueix sentit són més nombroses, més detallades i més mútuament consistents. En 1972, el primer informe al Club de Roma sobre límits al creixement havia anunciat que la continuació de les tendències d'aleshores (de creixement de la població i del capital, ús de recursos, producció d'aliments, contaminació i degradació dels ecosistemes) tindria com a resultat una situació de translimitació cap a la segona dècada del segle XXI. La revisió de l'anàlisi trenta anys després ha emfatitzat que l'anunci ja ha esdevingut un fet, abans del que semblava previsible. L'empremta o petjada ecològica mundial supera en més del 20% el nivell sostenible: la humanitat requeria la meitat de la capacitat regenerativa de la biosfera en 1961, va situar-se per damunt d'aqueixa capacitat al llarg dels anys vuitanta del segle passat i des d'aleshores continua consumint-la sense remei. El final de l'era del petroli barat és a la vista: el petroli està consumint-se cinc vegades més ràpidament del que es descobreix, l'esclatxa entre demanda creixent i addició

Ernest Garcia (Alacant, 1948) és catedràtic de Sociologia de la Universitat de València. És autor, entre altres, de *Les cendres de maig* (1983), *El trampoli faustic: ciència, mite i poder en el desenvolupament sostenible* (1995) i *Medio ambiente y sociedad* (2004).

de reserves declinant va eixamplant-se i la situació esdevé crítica, acostant-se a l'inici d'un declivi irreversible de la producció. Ara com ara, no hi ha alternatives energètiques capaces de mantenir les formes i les dimensions presents de la societat industrial i menys encara la seua històrica tendència expansiva (i no hi ha cap garantia que tals alternatives seran descobertes ni que, cas de ser-ho, seran desenvolupades a temps). *L'Avaluació dels Ecosistemes del Mil·lenni* ha conclòs que 2/3 dels serveis de la natura van deteriorant-se (atenció al temps verbal: no que estan amenaçats per un deteriorament futur, no que podrien arribar a deteriorar-se, sinó que ja estan fent-ho). Per tal de completar la descripció caldria esmentar la possibilitat que el canvi climàtic haja traspassat ja un llindar irreversible, de manera que el desencadenament d'alteracions no lineals resulte del tot incontrolable. També el fet que la relació entre població, producció d'aliments i provisió d'aigua dolça ha començat a moure's dins de marges extremadament estrets. I, per descomptat, els nivells enormes de risc associats a la proliferació nuclear fora de control, als efectes a llarg termini de la sopa química en la qual es banyen avui tots els organismes que poblen la Terra i a determinades línies de desenvolupament de l'enginyeria genètica i la nanotecnologia.

El quadre resumit adés li ve de fora a la teoria social, com una condició externa. No es presenta com una construcció social i, per tant, no sembla analitzable. És tot un maldecap, un embolic molt diferent als habituals. Com avaluar, doncs, tota aquesta informació? A més a més, per què caldria fer-ho? No deu ser tan sols la cançó habitual dels profetes del judici final, aquest sermó conegut i pesat que ha esdevingut quotidià?

Per què no podríem continuar ignorant-lo? I, de tota manera, si al capdavant resulta que sí que és una qüestió de fet, empírica, la seua complexitat és tan gran que hom no pot ni somiar de dilucidar-la.

Fa temps que vaig arribar al convenciment que aquestes reserves són inconsistentes. I que les persones dedicades a les ciències socials no tenim més remei que endinsar-nos en territoris que ens resulten desconeguts per a adoptar un punt de vista. I que la negativa a fer-ho és també un punt de vista, sols que probablement erroni ja d'entrada. Al meu parer, hi ha dos trets molt significatius en la muntanya d'informació sobre la crisi ecològica que ha anat acumulant-se darrerament. El primer té a veure amb el refinament i la precisió de les dades, un aspecte de la qüestió sobre el qual hom pot parlar amb fonament d'un salt qualitatiu; i que sovint va acompanyat d'una argumentació més aviat sòbria, desitjosa de no posar el so de les alarmes per davant de la presentació de les raons i els fets. El segon és un canvi perceptible en el to: cada dia es tracta menys de les amenaces futures i cada dia més de la situació en què ja ens trobem: les glaceres dels Alps tenen *ja* la meitat de la massa que tenien fa un segle, les temperatures mitjanes han pujat *ja* al llarg del segle XX, les funcions de la natura estan *ja* deteriorant-se, la petjada ecològica és *ja* superior a la capacitat natural de reposició. Crec, fet i fet, que la gent que afirma que hem entrat ja en una fase de translimitació té raó. Que per tal de percebre així les coses calen instruments conceptuals específics i cal enfocar la mirada en direccions determinades. Que haurà de passar encara un temps –potser deu o quinze anys– abans de tenir una evidència aclaparadora. I que, en conseqüència, un col·lapse de la societat industrial

és més difícil d'evitar que fa quaranta anys, quan la possibilitat fou detectada, perquè l'establiment d'un equilibri exigiria ara una fase prolongada de decreixement, de *desdesenvolupament*. Naturalment, no és més (ni menys) que una hipòtesi. És a dir, si es demostra que les dades que la justifiquen són errònies o que la lògica amb la qual es formula és incorrecta, caldrà revisar-la o fins i tot abandonar-la. No veig de quina altra manera caldria procedir.

Convé afegir un aclariment. En plantejar així les coses, adopte també un gir recent en la formulació que fins fa poc s'havia fet de l'argument bàsic. Malgrat la incertitud –s'acostumava a dir–, malgrat la possibilitat d'un desencert en les prediccions o d'un canvi tecnològic i/o organitzatiu tan profund que alterara les condicions, l'abast de l'amenaça era tan gran que justificava una resposta anticipatòria i preventiva, inspirada per un criteri d'autolimitació voluntària i conscient. Dins del marc que he esbossat, en canvi, si s'ha entrat ja en una fase de translimitació o si aquesta és tan pròxima que la inèrcia de les forces socials i econòmiques la fa ja ineludible, si la població i l'economia han ultrapassat els límits, aleshores les respostes no podrien ser més que adaptatives i pal·liatives. Dit altrament: les discussions interessants no versarien ja sobre el desenvolupament sostenible, la modernització ecològica, la modernització reflexiva o coses així, sinó sobre les formes possibles del postdesenvolupament, sobre les modalitats benignes o catastròfiques del decreixement econòmic i demogràfic, sobre la davallada més o menys pròspera o caòtica. No em sembla casualitat que *Col·lapse*, el llibre de Jared Diamond, s'haja convertit en una de les referències més habituals en els tractaments actuals de l'assumpte.

## CANVI DE COORDENADES

El canvi de perspectiva que he anat comentant no afecta sols les visions assentades, com ara les sociologies de la modernització i el desenvolupament o la teoria crítica de la societat. Qüestiona també elaboracions que continuen presentant-se amb una aura de novetat. Mirem, per exemple, l'última dècada del segle XX, la dècada que, com ha dit Wolfgang Sachs, va veure la difusió de dues idees-força, d'aquelles que funcionen com una lent selectiva en la percepció de la realitat social. Una fou el desenvolupament sostenible: benintencionada, moderadament reformista, lleument socialdemòcrata. Tot i que havia estat elaborada abans, fou llançada solemnement a la Cimera de Rio, el 1992, i ràpidament va convertir-se en una clàusula omnipresent, malgrat (o segurament gràcies a) la seua característica ambigüitat. L'altra fou consagrada en el trànsit de 1994 al 1995, amb la fundació de l'Organització Mundial del Comerç: la globalització, la glorificació d'un mercat alliberat de totes les restriccions socials i polítiques. Se sap com va acabar la coexistència competitiva d'aquests dos principis: la globalització va guanyar el capítol i la sostenibilitat se n'anà en orris. El més interessant, però, és que el final de la història ha resultat del tot precari i provisional.

Amb el canvi de segle, les coordenades de referència van alterar-se ràpidament i en lloc de globalització hem tingut guerra i en lloc de sostenibilitat, debat sobre el col·lapse. En el nou context de tensions internacionals (i per als canvis a què estic referint-me), no importa massa si la perspectiva adoptada és de conflicte de civilitzacions o d'aliança de civilitzacions: ambdues perspectives accepten que la il·lusió d'un únic

món, més o menys feliçment homogeneïtzat per l'economia, s'ha esvaït. No importa tampoc que el decreixement siga descrit com a ocasió d'un trànsit benigne cap a menys, millor i més petit o com el retorn turbulent a la gorja d'Olduvai: ambdues visions prenen com a punt de partida la convicció que el desenvolupament, la gran religió universal de la segona meitat del segle XX, ha consumit definitivament la seua credibilitat.

### QUINA SOCIOLOGIA?

Quina sociologia caldria fer enfront dels interrogants oberts per una situació així, en la qual la història, que hom havia donat per finalitzada, retorna triomfant amb l'opacitat radical que li és característica? Hauria de ser, òbviament, un pensament capaç de tractar amb la *incertitud* i els *límits*, que són les categories més generals a l'hora d'abordar la relació entre les societats humanes i el medi ambient natural. I hauria d'acceptar que l'objecte d'estudi no pot ser ja la societat aïlladament considerada, sinó el conjunt format pel sistema social i el seu ecosistema, és a dir, un sistema socioecològic. Dit més directament: les ciències socials haurien de començar a prendre's la natura seriosament. Com a principi general, es tracta d'una afirmació poc discutible: les societats són sistemes oberts, que només poden subsistir i canviar si obtenen del seu medi ambient energia lliure i materials utilitzables i si troben en el seu medi ambient dipòsits per als residus de la seua activitat, embornals d'energia lligada i materials degradats. Aquesta condició teòrica pot ignorar-se en termes pràctics si el subministrament de recursos és molt abundant, si, per dir-ho

així, la societat és petita i el medi ambient gran. És a dir, pot ignorar-se en termes pràctics en un planeta mig buit, però no en un planeta ple.

Moltes teories sociològiques –en particular, moltes de caire realista, estructuralista o evolucionista– han acceptat que l'organització social depèn de (i influeix en) la natura o medi ambient extern; i també, d'una altra banda, de la naturalesa humana o medi ambient intern. Aquest doble reconeixement, tanmateix, ha estat gairebé sempre una mera clàusula protocol·lària, per culpa de la convicció que la natura era una constant, un context inalterable per l'acció humana, i per tant irrellevant per a explicar els canvis socials. Només les tecnologies, l'organització i la cultura canvien; els sistemes naturals de suport i la condició humana són bàsicament immutables. Per tant, a l'hora de donar compte de qualsevol novetat, sols els tres primers factors mereixen atenció: aquesta ha estat una convicció compartida per la majoria de les teories sociològiques. Sí, era cosa sabuda que la dotació terrestre de recursos és finita; però molt gran, així que en la pràctica no mereixia la pena d'ocupar-se'n. Pel que fa a la naturalesa humana, un vague postulat filosòfic, més o menys hobbesià o rousseauinià, associat respectivament a variants més «realistes» o més «emancipatòries», segons les preferències, resultava més que suficient.

L'escassa atenció prestada en el passat a la natura per les ciències socials no és incomprendible. Fins fa ben poc de temps, la idea que la naturalesa humana podia ser objecte de manipulació tecnològica no passava de ser un fantasma cultural, expressable només a través de l'art. I els condicionants imposats per la naturalesa externa



no sols resultaven poca cosa, sinó que semblaven dissoldre's acceleradament sota les circumstàncies excepcionals de la civilització fossilista (basada en els combustibles fòssils, segons expressió d'Altwater). El camí ascendent, la fase expansiva de la civilització industrial, ha estat també el temps històric de les ciències socials. Un parell de segles en els quals les societats modernes s'han vist impulsades cap amunt per una onada immensa i aparentment inescotable d'energia exosomàtica. No és sorprenent que la sociologia, mitjà d'autoconsciència d'aqueixes societats, no haja volgut veure una altra cosa i que, mentre la cresta de l'ona era gairebé invisible en la llunyania, centrara l'atenció en l'aprofitament de l'empenta ascendent. Que observàs, per tant, el canvi tecnològic i els seus efectes i, també, els ajustaments més idonis en l'organització. Que, implícitament o explícitament, la teoria social s'ocupara de localitzar i remoure els obstacles capaços de frenar aqueixa marxa ascendent, aqueix *progrés*. En la teorització de Marx, per exemple, els fenòmens socials interessants podien trobar-se en les forces productives (tecnologia), les relacions de producció (organització social) i, si de cas, les superestructures (cultura), així com en les relacions entre aqueixes tres dimensions. I la cosa seria més o menys igual amb tants altres exemples. De fet, una part molt important de la tradició sociològica (de la sociologia macro, si més no) consisteix en variacions sobre aquest tema, sobre la importància causal relativa de la tècnica i l'organització, sobre els efectes i límits propis d'una determinada línia del desenvolupament tecnològic (societat industrial, de la informació o del risc), d'aquesta o aquella forma d'organitzar la divisió del treball o la distribució (capitalis-

me, fordisme, neoliberalisme...). Raonable, perquè els factors limitadors hi eren el capital i la força de treball. En canvi, els recursos naturals apareixien relativament com a molt abundants, fins al punt que se'ls podia considerar com un factor constant sobre un planeta que, al cap i a la fi, era molt gran i era «prou buit». (La noció d'un planeta prou buit és terriblement equívoca: d'una banda, respon adequadament al fet d'una població, un consum i un poder tècnic sensiblement inferiors als d'avui; d'una altra banda, amaga sovint una distorsió etnocèntrica gegantina, ja que significa sobretot «buit d'industrialistes blancs d'origen europeu»).

Possiblement, el desinterès *pràctic* per la natura està en l'arrel d'un tret particularment qüestionable de la tradició sociològica: la creença en l'exempcionalisme humà, per fer ús del terme de Catton i Dunlap (la creença en el fet que principis bàsics de la natura, com ara l'entropia o l'evolució, són insignificants a l'hora de comprendre els assumptes humans). Sense tenir en compte això, són difícils d'explicar la desmesurada pretensió durkheimiana sobre l'autoreferència explicativa dels fets socials, el somni marxista que el comunisme alliberaria definitivament els humans del regne animal, la il·lusió construccionista que la realitat social no és més que allò que les persones que actuen pensen que és o l'arrogància postindustrial/informacional segons la qual la limitació dels recursos és un problema sols per a les societats preindustrials. La qüestió és que, en l'època de la manipulació genètica i del canvi climàtic antropogènic, el manteniment de criteris exempcionalistes i del postulat d'una naturalesa immutable produeix simplement una mala teoria.

Si les distorsions comentades han de corregir-se, sembla imprescindible una cautelosa aproximació mútua entre les ciències socials i les naturals. Fer cap endarrere, pas a pas, el camí de separació mútua i d'ignorància recíproca que s'ha seguit prolongadament. No és fàcil perquè les posicions han arribat a estar molt i molt allunyades. Només un exemple anecdòtic i no del tot irònic: no fa molt, un conegut especialista de la globalització ha pogut publicar un llibre sobre el tema a pesar d'assegurar en el títol que la Terra és plana. Alguna cosa falla, segur, quan —sense neguitejar un editor responsable— la Terra pot ser plana per a certs economistes i polítics mentre continua sent rodona per a la resta dels mortals... Caldria, doncs, posar fi al distanciament, i evitar alhora simplificacions reduccionistes i precipitades. Una cosa és la percepció que vindria bé una nova unificació del coneixement i una altra cosa, ben diferent, és la creença que això podria ser una tasca fàcil i ràpida. «Unificació del coneixement» és un mot d'ordre força conflictiu, tothom ho sap. En el segle passat, el fracàs del programa neopositivista en el seu projecte de ciència unificada fou sonor. Els assaigs recents al voltant de la idea de complexitat són, si més no, boirosos. Etc., etc. Molta paciència, doncs. I sort a la gent que s'anima a transgredir fronteres especialitzades.

### TEMPS D'UTOPIES

Al requeriment de més consistència amb el conjunt dels coneixements científics (de més científicitat o més materialisme, si es vol dir ampul·losament) caldria afegir, d'una forma en aparença paradoxal, una disposició oberta a la utopia: una disposició

que és també contrària al que ha caracteritzat les ciències socials al llarg de les dues dècades que han tancat el segle XX.

En els inicis de la societat industrial, els primers passos de la teoria social van anar acompanyats i influïts per un bon nombre de propostes utòpiques. Una cosa semblant es registra ara, al meu parer, en els primers anys del nou mil·lenni. Moltes de les noves visions del canvi social discuteixen el després de l'era del desenvolupament, la fase de davallada o decreixement de la societat industrial que anuncien pròxima. L'element compartit és la descripció del present estat de coses: l'anàlisi de l'estat actual de la relació entre població, recursos i medi ambient porta a concloure que la davallada és indefugible (o, sovint, que ja ha començat en diverses parts del món). La qüestió, aleshores, és la de com són i seran configurats en aqueix context el canvi i l'organització socials. A partir d'aquest punt comencen les diferències entre teoritzacions que van des de la predicció determinista de la catàstrofe més absoluta (incloent-hi l'extinció de l'espècie humana) fins a la voluntarista i condicionadament reeixida exaltació del criteri *small is beautiful*. Com ja s'esdevingué amb les utopies del segle XIX, molts proponents de les noves idees són científics amb una formació prou allunyada de les ciències socials, gent procedent de l'ecologia, la geologia, la informàtica, la bioquímica, la genètica evolutiva... Característicament, també, llurs prescripcions sobre l'ordre social tendeixen a ser marcadament arbitristes i doctrinàries. Tot i amb això, aquestes propostes mereixen molta atenció: en absència de teories sociològiques adequades, són la millor opció a l'abast. És del tot possible que, al llarg del segle XXI, les societats respondran més a vi-

sions presociològiques d'aquesta mena que a les línies avui consagrades en les ciències socials. Les teories sociològiques situades en l'actual *mainstream*, molt sofisticades pel que fa a la percepció de les complexitats inherents als canvis socials i polítics, estan radicalment limitades per la incapacitat d'integrar la informació científica sobre l'estat dels ecosistemes de la Terra. La gent que segueixen atentament aquesta informació tendeixen sovint a menystenir els dilemes i les indeterminacions de l'acció social (o, com a mínim, a intentar donar-ne compte amb procediments massa expeditius).

Les utopies del decreixement, com no podia ser d'altra manera, són d'exactitud improbable i de potència predictiva més que dubtosa. L'interès del debat que s'ha encetat al seu voltant rau sobretot en la seua capacitat de suggeriment i d'obertura d'horitzons culturals alternatius. Mereixen més atenció pel que revelen sobre el retorn de la història, amb tota la seua opacitat, que pel que anuncien sobre el demà, que vés tu a saber. Em sembla obvi que qualsevol intent de predir *detalladament* com seran les societats postfossilistes, d'anticipar els camins que seguirà el canvi social en el seu retorn a una escala física compatible amb la capacitat de càrrega del planeta, està condemnat a ser en bona mesura desmentit pels fets. En aquest sentit, la proliferació ara en curs de propostes sobre el tema recorda molt les característiques (i segurament el destí) dels diversos anuncis sobre el socialisme del futur que van ser formulats al llarg de la transició al món industrial. I ací està, segons crec, el motiu de la ressemblança apuntada adés. La fase de translimitació és també una *transició*, el canvi d'estat associat a un clímax. En circumstàncies així, no sols és comprensible, sinó també segurament

inevitable, la combinació de lectures descriptives del present i especulacions sobre el demà, la barreja de dades empíriques i raonaments condicionals i fins i tot contrafàctics. No es tracta d'una teoria social inacabada o ingènua, sinó tot justament de la que cal.

El recurs a la utopia té també una justificació que no és històrica, sinó més aviat moral. Una part gens menyspreable de la ciència social moderna s'ha dedicat a registrar les manifestacions existents de l'endarreriment i la injustícia, sovint amb l'esperança explícita de contribuir a superar-los. Ho ha fet en una època que, des d'un determinat punt de vista, oferia moltes facilitats a tal propòsit: els recursos terrestres necessaris per a generar l'abundància estaven a l'abast, esperant les aplicacions del coneixement o les reformes de l'ordre social capaces de mobilitzar-los. Una època *ascendent, progressiva*. I, tanmateix, Auschwitz i Hiroshima han estat esdeveniments d'aquesta època. Si els rics i poderosos del món han estat capaços de fer el que han fet en temps de vaques grasses, els cronistes necessitaran un estómac ben resistent o un cor molt endurit per a registrar el que pot passar en un món d'escassetat creixent. Poca sorpresa, doncs, si en el mateix moment d'endinsar-se en el túnel –en el coll de botella, que diu Edward Wilson– hi ha qui imagina veure alguna llum que assenyala l'eixida. □

# L'aleta del tauró

Miquel Barceló

W. G. Sebald va titular *Luftkrieg und Literatur* (Hanser 1999) el petit volum que recull les seves conferències impartides a Zuric a la tardor de 1997. El tema era, com el títol no indica prou bé, la quasi absència de narració de la devastació produïda per l'aviació aliada, en especial la britànica (RAF), en ciutats alemanyes entre 1943 i 1945. Segons consta en fonts oficials, la RAF va deixar anar des de l'aire un milió de tones de bombes. Al final, 600.000 civils alemanys havien mort per mor de les incursions aèries, 3,5 milions de cases estaven enrunades, 7,5 milions de persones no tenien casa i hi havia 31,1 metres cúbics d'escombraries per cap vivent a Colònia i 42,8 metres cúbics per cada habitant de Dresden. Això no obstant, com el mateix Sebald observa, aquest tipus d'addicions no permeten una comprensió dels fets. El seu sentit s'esmuny en l'acte mateix de la repetició, tan exacta, de les seves xifres. Sebald, llavors, planteja la paradoxa de com un anorreament (*Vernichtungsaktion*) sense precedent històric entrà, només en forma de generalitzacions vagues, als annals d'una nació que començava la tasca

de reconstruir-se. Sembla, o que una tal acció no hagués, gairebé, deixat traça de dolor en la consciència col·lectiva, que no hagués estat prou tinguda en compte en el coneixement retrospectiu dels mateixos afectats i que tampoc no hagués representat una funció apreciable en la discussió de la constitució interna del país. Diu, a més, citant a Alexandre Kluge (1981) com a confirmació, que aquesta anihilació «mai no esdevingué una experiència susceptible de ser públicament desxifrada» («... ist nie, ... zu einer öffentlich lesbaren Chiffre geworden», p. 12).

Aquesta apatia narrativa, tan personal com col·lectiva, cobra un aspre relleu com més estricta és la seva confrontació amb els indicis nombrosos i precisos dels fets ocorreguts. L'operació del bombardeig, l'estiu de 1943, que va devastar Hamburg és un exemple de com el relat, fins i tot el més circumspecte, el que fa el mateix Sebald, de l'acció destructiva no aconsegueix transmetre una qualitat de versemblança als fets. Certament, tot és verificable, des del nom extraordinari, «Gomorra», que es va donar a l'operació, evitant el més civilment incòmode de Sodoma, fins a la cronologia successiva de les flamarades, que a la 1.20 de la matinada arribaren als 2.000 m d'alçada, però, tanmateix, mai no es pot constituir en una narració perquè el seu sentit està

Miquel Barceló Perelló (Felanitx, 1940) és catedràtic d'Història Medieval a la Universitat Autònoma de Barcelona.

perceptiblement situat fora de la mecànica del bombardeig, que inclou tant els seus elements tècnics, producció, transport, grandària i caràcter dels artefactes explosius fins als seus efectes contemplats. Curiosament, com més exhaustiva o repetida és la relació dels episodis tècnics d'una destrucció qualsevulla d'humans més opac esdevé el seu sentit. Com si, en efecte, la magnitud, instantània o per acumulació, de mort impartida, tingués un llinar, molt pròxim, a partir del qual es torna indicible, i no pot ser transmès com a experiència històrica. És el que, molt notòriament, ocorre en textos com la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542, 1552) de Bartolomé de Las Casas, suspectes sempre d'exagerar la realitat o, per mor, justament, del seu detall, de ser resultat d'extravagàncies mentals del seu autor. Ara bé, cap d'aquestes sospites no té fonament. Las Casas presentà ordenadament informacions recollides des d'almenys 1511 sobre episodis concrets del maneig i ús dels indis que havien fet i feien els espanyols. Tanmateix, aquesta relació roman fora de l'eix narratiu principal, públic, d'allò historiogràficament al·ludit com a conquesta espanyola d'Amèrica. No tan sols la dimensió destructiva, obstinadament assenyalada per Las Casas, és, sense cap rigorosa consideració, menystinguda, sinó que el seu text, escrit, es diu, des d'un abrandat zel protector dels indis, passa a formar part d'una peculiaritat crítica del colonialisme espanyol que altres empreses europees mai no tingueren.

He suggerit abans que un relat qualsevol, per minucios que sigui, d'una destrucció humana, per altres humans provocada, acaba essent intel·ligible atès que allò que dóna coherència a les accions destructives és un tipus de consideració intel·lectual que

no pot ser reduït a un element tècnic o a un conjunt mecànic. En el cas dels espanyols és prou clar, per exemple, que l'ús dels indis irrespectivament de la seva idolatria o inferioritat cultural, era permès pel fet de la convicció que tenien un dret inconsiderable a disposar d'altri, de poder decretar subjeccions socials col·lectives. Aquesta era una experiència llargament apresada i elaborada, des del segle XII, a la Península Ibèrica, quan comencen, amb un abast organitzatiu nou, les conquestes d'Al-Andalus, com veurem més endavant. Però, en general, no va ser mai objecte de narració per contemporanis —excepte la molt notable del rei Jaume I— ni per la historiografia posterior. És a dir, mai no ha estat públicament desxifrada.

El silenci alemany, la severa reserva entorn de la seva devastació, són exposats, amb manifesta contenció, per Sebald. Cal dir, tanmateix, que, en general, no hi ha relats, per part dels qui han estat objecte col·lectiu d'estralls i minva, que es proposin fixar-ne els termes i transmetre comprensiblement l'experiència. Hi ha, per descomptat, narracions singulars que per efecte de la seva capacitat de concentrar densament qualche aspecte genèric de l'escomesa destructiva il·lustren qualche interior del que, sens dubte, va ser un horror de grandària i intensitat indicibles o ho era tot fent servir expressions trivials i estereotipades, com recorda Sebald, que alguns supervivents al bombardeig al·ludien a «ein Raub der Flammen, verhängnisvolle Nacht, die Hölle war los ...» (p. 32).

Però, també, hi ha una reserva, tal vegada encara més claustral, per part dels que han organitzat motius per a sotmetre a minva i descol·locació col·lectiva un fragment de l'espècie. Tampoc, llevat d'una tediosa paperassa oficial, imprescindible per

a dur a terme el procés, no es fan relats ni cap escriptura coneguda que afectessin els promotors de destrucció o, el que és més curiós encara, el reconeixement, adequadament expressat, del seu èxit. Sembla com si, traspassat aquell llinar de magnitud, tot quedés enterbolit i s'entrés en un lloc on, justament, les mides i els pesos deixessin de tenir sentit i, enigmàticament, la geografia tan perceptible al tacte pogués ser sumàriament no reconeguda en els seus detalls o, fins i tot, només al·ludida en termes d'una intensa, distant, abstracció.

Provaré d'explicar-ho bé, això.

És, per començar, clar que hi ha poques similituds entre les tèrboles accions dels espanyols primerencs a l'illa de La Española (Santo Domingo i Haití actuals) entre 1492 i 1518 i els metòdics, tan tècnicament ensinistrats, bombardeigs dels aliats sobre les populoses ciutats alemanyes. Deixant de banda l'escala de la destrucció, la seva concentració cronològica i el grau de tecnologia involucrada, que ja és, ho reconec, molt deixar, hi ha també una altra greu diferència: aquells turbulents espanyols no tenien cap disseny exterminatiu o de punició d'indis idòlatres i, en canvi, l'operació Gomorra, com el seu nom indica, sí que en tenia de voluntat punitiva. Tanmateix, penso, que tenen quelcom en comú que permet observar certa equivalència. Els colons espanyols, des del principi, no tingueren dubtes que podien atorgar-se el maneig il·limitat d'una població humana a la qui se li havia detectat una —qualsevulla que fos— imperfecció col·lectiva. I així procediren en l'ús i en el consum d'indis, en contra de l'opinió d'un sector que reclamava la humanitat d'aquells indígenes. L'alt comandament aliat no sembla que tingués tampoc dubtes a considerar que, de fet, no hi havia població civil, que

tot el vivent cos social era enemic. Sebald (p. 23) cita una carta de W. Churchill a Lord Beaverbrook on aquell diu que l'única manera de confrontar Hitler era la de conduir «... an absolutely devastating exterminating attack by very heavy bombers from this country upon the Nazi homeland» (en anglès a l'original i a la vegada la cita prové de Ch. Messenger, 1984, p. 39).

Bé, és, justament, això. La societat alemanya estava tocada d'una imperfecció que només podia ser col·lectivament corregida. Aquest tipus de decrets permetien, a qui els feien, traspassar el llinar de magnitud a partir del qual tot es torna opac i ingràvid de tal manera que només, com he dit abans, es pot enunciar en termes generals i abstractes: frontera, ètnia, conquesta, cristiandat, islam, repoblació... Així, la despoblació dels indis de La Española pot adquirir el nom de conquesta que, en efecte, no descriu el que va realment ser. El bombardeig aliat de la pàtria dels nazis podia ser considerat com una justa retribució (p. 26, citant, Sebald, un tardà article de G. J. De Groot, 1992, p. 8).

A aquest llinar de magnitud, irrespectivament de la seva escala, tan sols s'hi pot arribar si la imperfecció considerada és col·lectiva, històricament manifesta, sigui pretesament racial o cultural. Traspasat el llinar, no hi ha pròpiament narracions a l'abast. Totes les que es puguin fer són indirectes.

Sebald, al seu torn ara també alemany difunt, estava especialment contorbat per l'apatia narrativa dels alemanys. Però, de passada, tan imponent és la seva inquisició, revelà fins a quin punt era impossible per als destructors fer-ne pròpiament un relat més enllà de la paperassa en què quedaren fixats els bombardeigs. Val la pena tornar a contar

el que ja, amb contingut esglai, va contar Sebald. Solly Zuckerman havia pres part en la discussió sobre l'eficiència de l'estratègia dels bombardeigs. Encuriós pels efectes de la guerra aèria, visità la devastada ciutat de Colònia. Va tornar a Londres, astorat i decidit a escriure un report del que havia vist per a la revista *Horizon*. El títol, segons Sebald, seria «Über die Naturgeschichte der Zerstörung». És probable que Lord Zuckerman ho fes en anglès, «On the natural history of destruction» (2003). Justament, aquesta frase substitueix, en la traducció anglesa, el títol original de *Luftkrieg und Literatur*. Ignoro si Sebald, mort el desembre de 2001, va suggerir el canvi de títol o si aquest és una pòstuma decisió de la traductora. En qualsevol cas, Lord Zuckerman no va escriure mai el report i, molts anys després, pels anys vuitanta del segle passat, interrogat per Sebald, va confessar que no recordava exactament el que havia volgut dir. Tanmateix, Lord Zuckerman havia formulat amb enorme precisió quelcom llengadís al tacte conceptual, potent, esclatant però irremeiablement fugisser com ell mateix en dona testimoni. Justament, la precisió de la fórmula esgotava qualsevol narració posterior. Lord Zuckerman havia aconseguit de dir allò indicible. Jo, fa un temps (2004), vaig assajar una explicació del sentit que podia tenir la concisa formulació. Repetesc alguns d'aquells arguments. La qualificació de «natural» atorga un canvi inesperat de sentit a una qualsevulla història de la destrucció. Natural sembla anunciar que aquella destrucció provingué de l'exterior, fosc i incontrolable, del teatre de causes i efectes íntims on es representa el món dels humans i d'on emergeix la consciència. Aquestes intromissions cruelment adivingudes formarien part de la memòria

de vulnerabilitat de l'espècie però no són atribuïbles a accions humanes. I per això, tot i esser esgarrifoses, no resulten especialment pertorbadores al tacte intel·lectual humà. El diluvi, els terratrèmols, les grans pestes, les sequeres... són incidents memorables però desvinculats de l'ordre humà. Tanmateix, però, «història natural de la destrucció» implica acceptar que accions humanes, altrament no seria història, han pregonament intervingut a causar la destrucció. Així, doncs, al capdavant, no seria res de pròpiament natural sinó història vulgar, la de sempre. Potser es recorre a l'adjectiu «natural» per a atorgar a aquella història vulgar quelcom de forassenyat, de gegantí, de grandàries i implacabilitat d'efectes aparentment incongruents amb el repertori habitual de causes humanes conduents a la destrucció d'altres humans. Així, doncs, aquell enunciat enigmàtic de Lord Zuckerman al·ludiria, finalment, a un resultat íntim de les societats humanes, de mecànica, per tant, intel·ligible.

O, tal vegada, aquesta destrucció pot arribar a un punt tal d'intensitat que no pot ser més compresa com a història autònoma, pròpia de l'espècie i esdevé senzillament natural, inenarrable, inconnexa, sense abans ni després, única, irreversible. I d'aquesta manera enganyosa entra a formar part de la consciència humana convencional. Sovint apareix com una adherència deforme a un relat que prescindeix, precisament, de l'esclat destructiu que origina el guió principal.

Justament, com es basteix una memòria pública, diguem-ne, reduint l'ancestre destructor a un casual i deplorable acompanyant és una refinada enganyifa que saben fer els historiadors. Un cas extraordinari i recent d'aquest tipus d'enginy és el de



l'exposició i corresponent catàleg sobre *La mémoire du Congo. Le temps colonial* (4 de febrer-9 d'octubre, 2005, Musée Royal de l'Afrique Central, Tervuren). Jean-Luc Vellut, professor emèrit de la Universitat Catòlica de Lovaina, en l'article inicial del *Catàleg* (pp. 11-21) fa l'exercici, tan típic i tan carregat de tensió, de mostrar com, justament, resulta complicat establir un relat plausible de la presència dels belgues al Congo i de l'ús variat que en feren, dels congolesos. Naturalment, Las Casas apareix ben al principi, simplificat en implacable denunciador dels abusos de la colonització espanyola (p. 11). I com a exemple, també, de les dificultats que té la cultura nacional d'enfrontar un passat sempre molt més complex que les presentacions virtuoses, primer, les denigratòries, després, o l'onerós silenci entremig, han volgut fer creure. I, al final, vet-los aquí, una munió d'historiadors i antropòlegs reunits per assenyalar un just camí del mig, sense por de decebre «les aficionados des dramatisacions simplistes» (p. 21). M'estalviaré de descriure aquest, tan previsible, just camí del mig.

En aquesta segona part em proposo analitzar el cas, que conec millor, de les connexions, sovint esburbadament percebudes, entre la destrucció d'Al-Andalus i la conquesta d'Amèrica.

Per començar, el lector probablement reconeixerà més fàcilment la segona part de la frase anterior, «conquesta d'Amèrica», que la primera, «destrucció d'Al-Andalus», tot i que el seu sentit sigui molt més imprecís. No és ben bé cert que hi hagués una conquesta d'Amèrica per part dels espanyols i altres europeus. O, en tot cas, l'expressió conté una simplificació tan greu que només es pot fer servir com una abreviatura. En canvi, «destrucció d'Al-Andalus»

al·ludeix a un resultat històric de contorns nítids, fàcilment comprovable en qualsevol dels seus sentits. Que es va tractar d'una destrucció poblacional, feta conquesta rere conquesta, n'hi ha pocs dubtes. L'exquisidament argumentada expulsió dels moriscos en 1609 i la trama tan ben concebuda de la seva efectiva deportació permeten una comprovació més documentada del que, des de la meitat del segle XII, havien estat pràctiques tal vegada més silencioses però igualment impecables.

El que passa és que el terme destrucció s'associa, més aviat, i per mor, en gran part, de Las Casas, a les accions dels espanyols a Amèrica i a la minva poblacional que ja des de 1511 els mateixos colons assenyaven. Aviat la relació de procediments de guerra feta per Las Casas i el coneixement de narracions d'altres ardits participants en els fets, els *conquistadores*, acabaren constituint un escenari plausible, on la novetat d'un món immens d'idòlatres innocents o mandrosos, segons qui ho contava, no era gens aliena. Però també, en un món tan vast, diferent, ubèrrim, la destrucció total i arreu, descomptades les illes primerenques del mar Carib reomplertes novament de negres, era impensable i el terme, ara, té les justes mides, esfereïdores en qualsevol cas, que els ha donat l'estudi demogràfic de Massimo Livi-Bacci (2005), en el títol del qual figuren, adequadament, els mots *conquista* i *destrucció*.<sup>1</sup>

En canvi, per a Al-Andalus, on no va haver-hi població sobrevivent, es continua fent servir el mot *conquista* per a al·ludir a la seva destrucció. El terme *reconquista* és, clarament, modern, difós a partir de devora 1841 (M. Ríos Saloma 2005a, b), i substitueix el mot *restauració* d'antic significat eclesiàstic, de restabliment precís de bisbats

on n'hi havia hagut i, per això mateix, de possibilitat de reorganitzar la comunitat de fidels. Aquest és un punt clau i ja hi tornaré més endavant.

Sigui, però, conquesta o reconquesta, es tracta de nocions historiogràfiques modernes, lluny de les més precises que els contemporanis escrivans, eclesiàstics al principi, feien servir en la seva previsió o descripció dels fets: destruir, devastar, guetjar, rompre. Aquest és, de 1140 endavant, el lèxic inequívoc i uniforme dels escrivans (A. Virgili 2001; M. Barceló 2005) implicats en el relat documental de la destrucció d'Al-Andalus. Cal observar que es tractava d'un lèxic tècnic, d'una jerga de grup, amb significats prou precisos, desenvolupat per fixar documentalment dues coses que podien ser successives en el temps: prendre domini sobre terres i expulsar els sarraïns.

L'autor anònim de l'«explicit» que apareix en qualcun dels manuscrits de la traducció llatina de l'Alcorà feta per Robert de Kent a instància de Pere el Venerable, el 1142, ho resumeix amb admirable concisió: «Choriam civitatem cepit et sarracenos fugavit» («Prengué la ciutat de Còria i així va fer fora els sarraïns»). Qui ho va fer va ser Alfons VII l'Emperador.

Tot el lèxic al·ludia a operacions de modificacions poblacionals. A la presa de la ciutat seguia un foragitament de gent i a continuació es procedia a un ritual de neteja del lloc de la porqueria dels pagans (*spurcitia paganorum*). Els escrivans codificaven un llenguatge i feien intel·ligibles i coherents pràctiques militars que, així, podien anar més lluny que la captura esporàdica de botí i que, al capdavall, aquest nou sentit coordinat de reemplaçament que la restauració eclesiàstica els conferia,

exigia el trasllat de fidels, de pobladors. El ben estudiat cas de Tortosa, conquerida pels catalans el 1148, és un clar exemple de com funcionà aquest programa de substitucions poblacionals (A. Virgili 2001).

No hi ha, doncs, intencions serioses d'organitzar l'evangelització de sarraïns. Serà més tard, a la segona meitat del segle XIII, quan dominics i franciscans en faran un suggeriment. I és coneguda la falsedat de la conversió dels moriscos que els durà a la deportació final el 1609 (T. Halperin 1980). Doncs, si això és així, i és tan clar, per què no es conta així? O si es conta, es fa tan foscament que qualsevol equívoc, qualsevol enganyifa és possible. No hi ha convivència de cultures, hi ha expulsions, recol·locacions, minva social, terres buidades, colons mobilitzats per a ocupar-les i un ordre senyorial i eclesiàstic de bell nou.

Les diferències amb la conquesta d'Amèrica són tan colossals que no s'entén per què obstinadament es cerquen connexions més enllà del fet que fins a un cert punt són coetànies la conquesta de Granada i l'arribada empresarial de Colom a la que seria La Española i a les altres illes.<sup>2</sup>

I això és tan cert que recentment un sobri historiador com ara M. A. Ladero Quesada escriu com a cloenda d'un llibre sobre *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos* (2004, p. 471):

... lo más característico de la fase expansiva fue la fundación selectiva de nuevas aldeas, especialmente en zonas antes marginales o mal explotadas tanto del realengo como de los señoríos, y la capacidad para emprender nuevas tareas de conquista, expansión territorial y colonización, cuyos frutos fueron la incorporación de Granada y de las islas atlánticas a una Corona de Castilla que

contaba con 4.300.000 habitantes; en la de Aragón había 850.000; en Navarra 120.000 y en Portugal un millón largo.

Unos años después, el impulso alcanzaría a América, si bien en circunstancias distintas: «Quien no poblar no hará buena conquista —escribía el cronista indiano Francisco López de Gómara, refiriéndose a México—, y no conquistando la tierra no se convertirá la gente, así que la máxima del conquistador ha de ser poblar». Resuenan en estas líneas viejas experiencias medievales: conquistar, poblar, integrar a las gentes en la misma fe para asegurar la cohesión social ... ecos de un pasado que debe ser entendido y asumido en su propia realidad para que no perturbe la nuestra sino que, por el contrario, nos ayude a comprenderla mejor.

La paraula clau aquí és «el impulso». Suposadament prové de la «fase expansiva», al capdavant demogràfica i econòmica, en què, es diu, es resol la crisi sorgida entre 1275 i 1325, per mor, justament, d'haver-se acabat «aquella gran època colonitzadora» (p. 470). Això darrer fa referència a les conquestes de tota Andalusia occidental, País Valencià, Balears i Múrcia. És a dir, a la destrucció de gran part d'Al-Andalus.

Aquest «impulso», l'origen remot del qual és, ara, empès a unes causes precises, o almenys formulades en un llenguatge modern, demogràfiques i econòmiques, resulta, ben mirat, ser el mateix que, en 1921, J. Ortega y Gasset havia identificat com a «energía española», dient això: «Así, a fines del siglo XV, se dispara súbitamente el resorte de la energía española y da nuestra nación un magnífico salto predatorio sobre el área del mundo» (1921, quinzena edició, 1967, p. 160). Sigui el que sigui, aquesta energia va ser congrejada al llarg del procés

de destrucció d'Al-Andalus. Tot i no saber, Ortega y Gasset, exactament què va ser la conquesta d'Amèrica —«Yo no conozco ni siquiera un intento de reconstruir unos caracteres esenciales» (p. 156)— no dubta que fos la colonització, i no les accions militars, el fet realment «maravilloso». Cal remarcar-ho: a diferència d'Al-Andalus que és, certament, un final, Amèrica és un principi. Per això, malgrat tot —«sin que yo pretenda mermar a esta [la conquesta] su dramática gracia»— el llenguatge de la destrucció no s'escau per a descriure allò d'Amèrica, tot i els desmesurats esforços de Las Casas.

La referència orgànica a l'energia és, òbviament, una metàfora, no és un conceixement, sinó quelcom que se suposa que, temporalment, ai!, tenen els pobles o les nacions o, al cap i a la fi, els cossos en expansió. Es tractava d'un argot, doncs, culturalment habitual, que, com hem vist, reapareix el 2004 disfressat de causes, també habitualment, modernes. Seria, potser, sobrer cercar qui primer inventa o percep les connexions entre les dues coses. Innegablement successives, les dues coses comparteixen també una narració principal eclesiàstica, el de l'evangelització d'infidels. Però qualsevulla de les dues narracions resulta finalment ambigua atès que els resultats d'allò que expliquen són no tan sols diferents l'un de l'altre sinó inequívocament mundans. Per això sempre en el discurs eclesiàstic n'hi ha un de secular activament mesclat, sigui, ras i curt, el de la cobdícia humana, el del disseny polític o el de les forces cegues de la història, al·ludides, en el cas espanyol, per Ortega y Gasset, sense que li tremoli el pols: en la colonització espanyola, a diferència de l'anglesa: «...es el 'pueblo' quien directamente, sin propósitos conscientes, sin directores, sin táctica

deliberada, engendra otros pueblos ...» (p. 157).

És indubtable que hi ha factors institucionals, eclesiàstics i personals clars en les empreses d'Índies que tenen precedents en tota l'experiència acumulada en la destrucció d'Al-Andalus i, més contemporàniament, en la dita conquesta de Granada.

Però abans de fer-ne una sumària i selectiva descripció voldria destacar tres exemples, dels molts que es podrien adduir, sobre connexions íntimes que els conqueridors d'Amèrica feien amb el passat domèstic espanyol. Tots tres exemples no són rebuscats sinó que han estat objecte de desigual comentari historiogràfic.

El primer. A l'estiu de 1502, els Colón pirategen una canoa «tan luenga como una galera y ocho pies de ancho» (*Historia de las Indias* III, p. 1378), en una de les illes Guanajas, a la costa d'Honduras. Els vint-i-cinc indis que hi anaven no oposaren cap resistència i embarcats a la nau els homes es tapaven, pudorosament, les parts si els eren descobertes «... y las mujeres se cobrían el rostro y cuerpo con las mantas de manera que lo acostumbraban las moras de Granada con sus almalafas».<sup>3</sup>

El segon. Entre les pretensions dels colons espanyols, hi figurava, justament, la d'una ascendència visigòtica antigüíssima i qualcú fa notar la seva dèria per fer dir misses en honor del Cid.<sup>4</sup>

I tercer. La demència de Lope de Aguirre, encapçalant la revolta dels Marañones (1561), que es proclama rebel, pelegrí i príncep de la llibertat, s'expressa, entre altres formes, en la reivindicació d'un govern, a les colònies, tan just com ho fou, diu ell, el dels visigots a Espanya, un govern de guerrers, purificadors.<sup>5</sup> Que es facin connexions reminiscents d'aquesta mena i, fins i tot,

malentesos, com el tan rutinàriament citat d'Hernán Cortés anomenant mesquites els temples d'ídols asteques, no permet entendre més que, en efecte, s'evocava un passat específic de privilegis en l'establiment de domini indiscutit sobre gent, de reconeixedora disminució en l'escala d'humanitat.

Altres consideracions sobre lligams de més relleu, com els institucionals i de lèxic jurídic en què es formulen els establiments de domini sobre els indis i la regulació del seu ús, són, de fa temps, conegudes. Ja R. S. Chamberlain (1939) va identificar els repartiments i «encomiendas» d'indis amb procediments castellans medievals. Significativament, aquesta connexió no ha interessat als historiadors i en un recent estudi, per exemple, el d'E. Mira Caballos (1997) dedicat a la qüestió, no s'hi esmenten els textos de repartiment de terres d'Al-Andalus en què es formalitzen les conquestes del segle XIII. El cas és que, amb aquest oblit, no es percep l'originalitat del que es fa a La Española on, de fet, el que es reparteix als espanyols són els indis i no els llocs. Precisament, aquests textos del segle XIII, el de Mallorca, Eivissa, València, Sevilla, Múrcia, són les narracions indirectes d'aquesta destrucció programada. Cal dir que la desigualtat del seu estudi és també significativa. Mentre que hi ha, ben constatable, una tradició acadèmica de recerca i interès pels repartiments de Mallorca, Eivissa, País Valencià (M. Sánchez, coord. 1990; E. Guinot i J. Torró, eds., 2007), no passa el mateix amb el de Sevilla. Això fa que avui no sigui possible, historiogràficament, pretendre que allò que és conquerit i repartit a les Illes o a València és una difusa abstracció dita islam sinó un món fonamentalment de gruix pagès, manejadís, i mòbil, finalment irresistent. Ningú no pot raonablement, a

les parts levantines, alimentar la bubota de la convivència o la mescla de cultures. No passa exactament el mateix en altres tradicions acadèmiques espanyoles, on la indeterminació de la destrucció furtiva d'andalusins va acompanyada de la proclamació d'una contundent victòria política i de formació final d'una nació. Com es pot mantenir aquest disbarat, contínuament contradit per tota la informació disponible i constantment augmentada, és senzillament meravellós. Josep Torró (2000) ha descrit amb precisió l'abast conceptual d'aquest persistent engany als sentits i ha fet notar com, fins i tot, es pot fer encaixar en les generalitats efusives, no gens alienes a la metàfora d'Ortega y Gasset, a què es recorre per a descriure allò conegut com a «l'expressió de la vitalité et l'explosión de l'Occident médiéval» —en paraules de Ch. Higounet, citat per Torró (p. 84). Vet aquí aquella vella energia orteguiana o l'«impulso» de Ladero.

El mateix Torró (1999, pp. 18-19) ha destacat que el terme «re població» és exclusiu, que se sàpiga, de la historiografia espanyola. El terme fou, per dir-ho així, consagrat en un col·loqui celebrat a Jaca, el 1947 —i publicat el 1951—. J.M. Lacarra, en la nota preliminar explica clarament que, més enllà dels fets «militars» hi ha «... la despoblación o rápida repoblación del terreno reconquistado ...» (p. 8). És a dir, la substitució poblacional. Sempre, doncs, s'ha sabut. Però aquest és el llindar de magnitud destructiva traspassat el qual tot torna borrós i només enunciabile en termes generals i abstractes com frontera, conquesta, reconquesta, nació, energia... O sigui, història natural de la destrucció, un fet previ i necessari a l'altra història. Insistir en tot això, en aquest aclariment, com ha recordat Torró (1999, pp.

13-14), no és per un «expedient 'moral', tal volta amb un recordatori lacrimogen» (p. 13) sinó per una exigència de racionalitat, de fer intel·ligible un començament d'una història que, tanmateix, tothom sap com acaba. Per a, també, identificar i classificar quelcom historiogràficament no descrit amb propietat i que, contínuament, en tots els discursos està a l'aguait com aquell ésser desconegut i inquietant —«a lurking nondescript»— que li apareix al jove Jim Hawkins a l'illa del tresor (R. L. Stevenson 1994, p. 91). És, justament, la magnitud pròpia de la història natural de la destrucció i la com repel·lent reserva de tracte que genera el que fa que, sovint, la recerca esdevingui supèrflua, anecdòtica o circular. Fins i tot quan és excel·lent, pot deixar un buit inexplicat i rèmores de llenguatge que l'obscurixen. La prudència, en alguns casos, dels hispanistes no ha fet possible una crítica des de l'exterior reveladora del fons d'història natural que hi havia en tot l'assumpte de la conquesta d'Al-Andalus. Josep Torró (2000, pp. 83-84) donà notícia de les dificultats i dubtes que tenien alguns dels més notoris hispanistes francesos.

Quan s'ha donat la curiositat per veure què hi havia més enllà del llindar de magnitud destructiva, s'ha produït sempre, que jo sàpiga, d'endavant cap endarrere, és a dir, d'historiadors de la destrucció de les Índies que han volgut saber d'on procedia allò, suposant que hi havia hagut pràctiques anteriors. En això no trobaren cap ajut de la historiografia espanyola.

Exposaré dos casos interessants d'aquesta mena d'exercici.

Charles Gibson (1977), fent una curta i precisa anàlisi encaminada, justament, a distingir la «reconquesta» de la «conquesta», en contra de l'hàbit de veure en la darrera

una excrescència de l'anterior, expressa dubtes sobre la pertinència de les connexions historiogràfiques que es fan entre totes dues. La seva anàlisi està limitada pel fet de no tenir prou aclariments sobre la «reconquesta», de no saber que allò no descrit era història natural de la destrucció. El que sí que sap, Gibson, és que «here [America] conquest was not reconquest» (p. 26). Aquest petit article, però, ha resultat sempre marginal i les seves observacions han passat generalment desapercebudes.

El de Lewis Hanke, un dels més grans especialistes en Las Casas, és un altre cas de tardorena curiositat. Arran de la publicació d'*All mankind is one* (1974), composta de materials més antics, Hanke observà quelcom de curiós: la «encomienda» –l'assignació d'indis a espanyols– preveia que l'«encomendero» s'ocupés de la instrucció religiosa dels indis idòlatres. En canvi, concessions similars a l'Espanya medieval no ho contemplaven.

Per què això era nou? I per curar-se de la perplexitat addueix un escrit de R. Konezke (1958) on, bé que amb dubtes d'expressió, assenyalava els punts principals de diferència entre la guerra contra els sarraïns, a Espanya, i la conquesta d'Amèrica. En especial, Konezke insisteix en el fet –«a great novelty» (p. 523)– de l'obligació missionera dels «encomenderos» i, per tant, la corresponent desatenció evangelitzadora envers dels «infidel Moors». Hanke, llavors, confessa que «this idea comes as a bombshell to those of us brought up in the school that interprets the beginning of the conquest of America in the 1492 as but the continuation of the Medieval Reconquista that ended in Granada in the same year» (p. 5). Una bomba, diu Hanke. I ho veu clar i tant vol refermar-se que demanà

clarícies a Ch. J. Bishko, un medievalista nord-americà, el qual, en data de 15 de desembre de 1969 les hi donà: no hi havia en els segles XII i XIII projectes de conversió d'infidels «at any significant degree» (p. 47). Hanke no en tenia prou i va incloure en apèndix escrits de R. Konezke i H. B. Johnson jr., on s'insistia sobre l'absència de projecte missioner per als sarraïns.

Amb aquesta formulació, Hanke havia romput l'encanteri d'una continuïtat d'acció espanyola empresa per un zel evangèlic colossal, immune al temps. Bé, però això tampoc mai no va ser del tot creïble i els mateixos historiadors franquistes o nacionals feien els inevitables reconeixements a motius més mundans com els de C. Viñas Mey (1952) en el seu retrat, peculiarment agut, de l'«espíritu castellano de aventura y empresa y la España de los Reyes Católicos».

Però aquesta ruptura de Hanke, aquesta bomba, petita en qualsevol cas, que, segons ell, havia d'alterar tota una tradició historiogràfica, no ha tingut, de fet, ressò o no n'ha tingut prou perquè la destrucció d'Al-Andalus és encara percebuda com a història natural. O com el resultat d'un zel primordial. O com l'aleta triangular, fina, lliscant sobre les aigües, desconnectada, a la visió, de la criatura voraç, submergida, que hi ha tot just a sota. En canvi, la de les Índies té un estatus propi, treballósament aconseguit, d'història humana, intel·ligible, que pugui ser públicament desxifrada. □



## BIBLIOGRAFIA

- BARCELÓ, M. (2004): «La història natural de la destrucció». *El Temps*, 24-30 d'agost de 2004, pp. 14-15.
- (2005): «La *spurcitia paganorum* que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d.C.». *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 63-70.
- CHAMBERLAIN, R.S. (1939): «Castilian Backgrounds of the Repartimiento-Encomienda», dins *Contributions to American Anthropology and History*, v. 509, pp. 23-66.
- CLENDINNEN, I. (1987/2003): *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIBSON, Ch. (1977): «Reconquista and Conquista». *Homage to Irving A. Leonard*, ed. by R. Chang-Rodríguez and D. A. Yates, East Lansing, Latin American Studies Center, Michigan State University.
- GUINOT, E. i J. TORRÓ (eds.) (2007): *Repartiments a la Corona d'Aragó (Segles XII-XIII)*, València, Publicacions de la Universitat de València.
- HALPERIN DONGHI, T. (1980): *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, València, Institució Alfons el Magnànim.
- HANKE, L. (1974): *All Mankind is One*, DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press.
- KONETZKE, R. (1958): «Points of departure for the history of missions in Hispanic America». *The Americas*, XIV, pp. 511-523.
- LACARRA, J. M. (1951): «Preliminar» a *La Reconquista española y la repoblación del país*, Zaragoza, CSIC.
- LAS CASAS, B. de (1552/1992): *A Short Account of the Destruction of the Indies*. Ed. and translated by N. Griffin; Introduction by A. Pagden, London, Penguin Books.
- (1994): *Historia de las Indias*, tomo II. Ed. de M.A. Medina y J.A. Barreda; Estudio preliminar y análisis crítico de I. Pérez Fernández, Madrid, Alianza.
- LIVI BACCI, M. (2005): *Conquista. La distruzione degli indios americani*, Bolonya, Il Mulino.
- (2005/2006): *Los Estragos de la Conquista. Quebranto y declive de los indios de América*, Barcelona, Crítica.
- MIRA CABALLOS, E. (1997): *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*, Sevilla, Muñoz Moya.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1921/1967): *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente.
- PASTOR BODMER, B. (1983): *The Armature of Conquest. Spanish Accounts of the Discovery of America, 1492-1589*, Stanford, California, Stanford University Press.
- RÍOS SALOMA, M. F. (2005a): «Restauración y Reconquista: sinónimos en una época romántica y nacionalista (1850-1896)», dins *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 35 (2), pp. 243-263.
- (2005b): «De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)», *En la España Medieval*, 28, pp. 379-414.



- SÁNCHEZ, M. (1990). *De al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajo-medievales*, Madrid, CSIC.
- SCHWARTZ, S. B. (1978): «New World nobility: social aspirations and mobility in the conquest and colonization of Spanish America». *Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century*, Kalamazoo, Michigan, The Medieval Institute Western Michigan University, pp. 23-37.
- SEBALD, W. G. (1999/2003): *On the Natural History of Destruction*, Londres, Penguin Books.
- (2001/2005): *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt, Fischer.
- STEVENSON, R. L. (1883/1994): *Treasure Island*, Londres, Penguin Books.
- TORRÓ, J. (1999): *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, València, Publicacions de la Universitat de València.
- (2000a): «Jérusalem ou Valence: la première colonie d'Occident», *Annales HSS*, septembre-octobre 2000, núm. 5, pp. 983-1008.
- (2000b): «Pour en finir avec la 'Reconquête'. L'occupation chrétienne d'al-Andalus, la soumission et la disparition des populations musulmanes (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)». *Cahiers d'Histoire*, 78: *Les relations entre Islam et Chrétienté latine X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 79-98.
- VARELA, C. (2006): *La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*, Madrid, Marcial Pons.
- VELLUT, J.-L. (2005): «Regards sur le temps colonial». *La mémoire du Congo le temps colonial*, Gant, Musée Royal de l'Afrique centrale, pp. 11-22.
- VIÑAS Y MEY, C. (1952): «El espíritu castellano de aventura y empresa y la España de los Reyes Católicos». *Archivo de Derecho Público*, 5, pp. 13-83.
- VIRGILI, A. (2001): *Ad detrimentum Yspanie. La conquesta de Turtüša i la formació de la societat feudal (1148-1200)*, València, Universitat Autònoma de Barcelona i Universitat de València.

1. Que s'han desfigurats, en canvi, en la traducció recentment publicada per l'Editorial Crítica (2006).
2. Amb la publicació de la perquisició del comanador Francisco de Bobadilla contra Colom (C. Varela: 2006), no haurien de quedar gaires dubtes sobre el caràcter de l'empresa de Colom.
3. Inga Clendinnen, 2a ed., 2002, pp. 3-4, comenta l'episodi llegit en la biografia de l'Almirall escrita pel seu fill Diego (n.1, p. 212).
4. Ho esmenta Anthony Pagden en la seva introducció a la traducció anglesa de la *Brevísima... (A short Account of the Destruction of the Indies)*, Penguin Books, 1992, p. XXXIX). La referència, malgrat no ser explícita, és en Stuart B. Schwartz (1978), que remet, finalment, a un escrit de Buenaventura de Salinas, de 1631.
5. Beatriz Pastor Bodner (1992, pp. 196-199).

# «Que el príncep no siga tirà, i què és tirania»

*Francesc Eiximenis*

**L**o crestià és un magne projecte inacabat de Francesc Eiximenis. Concebut com una mena de compendi del saber teològic del seu moment, tan sols ens n'han arribat quatre llibres –Primer, Segon, Terç i Dotzè del Crestià–, aproximadament una tercera part de les intencions originalment plantejades per aquest franciscà, que es lliurà a l'escriptura amb la mateixa tenacitat i exuberància que Ramon Llull. En la seua biografia hi ha encara més ombres que llums, tot i haver estat un personatge notòriament públic, íntim de reis i reines, sol·licitat pels burgesos dels grans centres urbans dels Països Catalans i membre de nombroses comissions relacionades amb els interessos de l'estat de la Corona d'Aragó i de l'Església, escindida en un cisma que tant angoixava els contemporanis. Eiximenis va nàixer a Girona entre 1327 i 1332, fill d'una família patrícia. Ben prompte els seus progenitors el van destinar a la carrera eclesiàstica, on va excel·lir més del que probablement haurien sospitat. Per comptes de diluir-se en les rutines conventuals, com succeïa amb la major part dels homes que professaven els ordes mendicants, o deixar-se temptar pels set pecats capitals que els arrossegaven escandalosament –sobretot la gola i la luxúria– Eiximenis es consagrà a l'estudi amb una tenacitat admirable. De jove estigué a la Universitat d'Oxford, centre europeu dels franciscans, passà per Colònia, París, Florència i Roma. En cada lloc incorporà sabers, experiències, fins i tot copià llibres, com el *De coelo et mundo* d'Aristòtil, «lo qual –diu al Primer del crestià– no és en Catalunya, ni lo hi havem per familiar; trobar-lo-has, emperò, en les universitats de París e d'Anglaterra». El 1374 anà a Tolosa del Llenguadoc, arran de l'obtenció de la càtedra de Teologia. De retorn és quan intensificà el treball com a docent i escriptor, acumulant aquell prestigi que el duria a conseller influent de la cort i de les grans ciutats, en particular de València, on residí des de 1384. Ací continuaria la seua vida intensa i la seua obra fecunda fins a 1408, quan el papa Benet XIII el va nomenar bisbe de Perpinyà. L'any següent moria en la capital del Rosselló.

Eiximenis no és un pensador original. Posseeix, però, una ploma diligent que sintetitza amb habilitat les idees fonamentals del cristianisme. Es tracta d'un escolàstic que ha llegit intensament Aristòtil, sant Tomàs d'Aquino i sant Bonaventura i els plagia a consciència. Però el seu objectiu és més que res la divulgació, arribar a la gran massa «descristianitzada», és a dir, sumida fins

al moll de l'os en un paganisme pràctic i atàvic, alegrement pecador i desinhibit, embolcallat per un tel de receptes i creences cristianes, més consistent en els símbols i els rituals que en els principis. Aquest programa de cristianització s'estén, per descomptat, a tot el cos social, inclosa la societat política. Les seues tesis, inspirades en el *De regimine principum* del Doctor Angèlic, són una lloança de la monarquia, del paper rector dels prínceps en la concòrdia dels ordes i en el regiment de la cosa pública. En aquest sentit cal entendre el passatge del Dotzè que segueix, on fuetreja la figura del «tirà» en contraposició a la del bon rei, fent servir prioritàriament les lliçons aristotèliques.

Es tracta d'un fragment extret de l'edició de *Lo crestià feta per Albert Hauf*, que al seu torn n'és una selecció, apareguda el 1983 a Barcelona (Edicions 62). Però, per a facilitar-ne la lectura, he modernitzat la llengua, les expressions i certs conceptes. He procurat que el lector d'avui dia no s'entrebanque en una prosa que acusa la prolixitat de les enumeracions (en aquest cas són vint, ressenyades una darrere de l'altra, les diferències o «cauteles» que separen el rei del tirà), un procediment compartit per Eiximenis i tots els que perseguien funcions formatives i persuasives.

La distància que ens separa del text és, no cal dir-ho, enorme. En la perspectiva d'Eiximenis es barreja l'ordre social i l'espiritual, i, a més, en el context d'una societat feudal, escindida en estaments i dirigida pels «majors». Però la figura del «tirà», del «dictador» al capdavant, no ha periclitat. Retorna intermitentment per flagel·lar les populars aspiracions democràtiques o, com diu Eiximenis, les «llibertats i lleis pactades» entre els súbdits i el rei. El poder del tirà, ara i fa sis-cent anys, és «contra justícia e raó». L'edat mitjana és més a prop del que pareix.

Ferran Garcia-Oliver

Després d'haver determinat que el príncep deu ser just i piadós, a més de vertader i amic de Déu, prou que se'n segueix que el bon príncep no deu ser tirà, ni cruel ni malvat, tal com són els tirans. D'aquests diu Sever, en l'homília *Ego sum pastor bonus*: el tirà és gairebé un diable que en forma humana s'apareix al món, raptor poderós, públic pecador, flagell del poble de Déu, ànima sense cap consciència, dimoni encarnat, pura crueltat sense esperança de la vida eterna, font de pecat, fill del diable, enemic de tot el que pertany a Déu, corruptor de lleis, enemic de saviesa, bèstia sense raó, homicida públic, enemic de veritat, cap dels pecadors que abominen tota llum i temor de Déu. Contra el tirà el cel i la terra, la mar i l'infern, els homes i els àngels ara i adés criden per rigor de justícia que muira sense cap remei i que no li siga permès de viure ni un dia en la terra, i, per tal que no corrompa l'aire i no enverine la terra i tots els elements, siga portat en cos i en ànima als diables i a les penes eternes, i aquí, sense repòs, siga turmentat en cos i en ànima, *in secula seculorum*.

Aristòtil, en el cinquè llibre de la *Política*, hi posa moltes diferències entre el bon rei i el tirà, a les quals n'afegirem d'altres que han posat els doctors. Així, el rei sempre atén al bé i al bé de la comunitat, mentre que el tirà només atén al bé propi, i en preocupar-se el

rei del bé de la comunitat, es preocupa del bé honorable i per aquell qui és digne d'honor, mentre que el tirà, com que es preocupa pel seus propis plaers, i més encara pels carnals, només es preocupa de coses per les quals mereix deshonor, torbació i vergonya. Com que el rei es preocupa principalment del bé comú, no es deleix per reunir grans sumes de diners, mentre que el cor i el desig del tirà miren d'aconseguir diners, vinguen d'on vinguen, per tal d'obtenir el que desitja, obrar al seu antull i procurar-se delits carnals i vileses.

La sola recerca del seu profit i no el de la comunitat, fa que el tirà perceba com és d'odiós i oneros als que governa, raó per la qual no té confiança en els seus, que ell sol es guarda, i despatxa els seus assumptes amb estranys; no així el rei, que, en cercar el bé comú principalment, veu que és amat i honorat pels seus, de manera que només s'encomana als seus i amb ells despatxa els seus assumptes. D'altra banda, mentre que el rei regeix els seus súbdits com a germans i cars amics, en les seues llibertats i lleis pactades, el tirà no respecta la llibertat de ningú, sinó que té els súbdits com a captius i en gran subjecció. Si la clara intenció del rei és la de ser profitós al regne, la del tirà és la de contínuament danyar tota la comunitat mentre puga.

El rei fa per tenir prop seu homes notables en consell i en tot bé, i el tirà els més vils que es poden trobar, com ara llagoters, malèvols, dones vils i semblants. Aquell sempre es preocupa de conservar les lleis i els drets del regne i els seus bons codis legislatius, i aquest no té llei, ni fur ni codi, ni té cura sinó de robatoris un darrere de l'altre. Mentre que el rei es mostra davant de persones sàvies, reverents i virtuoses, el tirà sense vergonya comet totes aquelles vileses que li vénen de gust, i les fa davant tothom sense mirar prim, com si res, tant davant del dolent com del bo, o més encara. L'un, en estimar el bé comú, fa per tal que ningú reba ofenses de cap manera; l'altre, en estimar els plaers, fa a tots els seus sotmesos ofenses terribles, prenent-los el que és seu, i, encara més, prenent-los les dones i les filles.

Els reis no solament estimen i honoren els barons i els altres gràcies als quals es puga conservar el bon estat del regne, i els tenen en íntima confiança i els fan honor i favors, sinó que indueixen les seues dones que siguen amigues i afectuoses de les dones dels altres, i molt més de les de més estament, ja que les dones prou que inclinen el cor dels seus marits a les seues voluntats, i ningú d'aquests vol perdre les riqueses de les seues esposes; el tirà, en canvi, no vol mantenir vincles d'amistat amb els súbdits, i per això els menysprea i els tracta amb desdeny, ja que sap que si els maltracta no podrà mai obtenir la seua adhesió, i tement que els barons no s'alcen contra ell, els mata, i també els seus propis germans i parents, que sense misericòrdia els persegueix.

Atès que estima els seus i els vol donar un bon exemple, el rei viu amb moderació i educació, que per viure així és ben considerat pels seus; però el tirà, en mirar només pel seu propi bé, com ara plaers i diners, conscientment es comporta com un gran i cruel raptor, a fi de ser més temut, i es mostra tot vil, vulgar i groller, creient que el poble el tindrà en major consideració si li ensenya que visca a la seua voluntat, i no té por de ningú. El rei promou en el seu regne l'estudi de les diverses ciències i afavoreix els homes savis per millor endreçar el poble, com també per aconsellar-lo en el seu bon regiment; i el tirà els persegueix, fins al

punt de no deixar-ne viure ni un; i ho fa perquè, com que el seu poder és contra raó i justícia, tem que aquests homes savis puguen incitar el poble contra ell, a rebel·lar-se, a matar-lo o a expulsar-lo del poder. Tot al contrari dels homes savis, que indueixen el poble a estimar i honorar el bon rei per totes les bondats que fa al seu regne.

En estimar el bé comú, el rei vol que els súbdits s'estimen i, per consegüent, que estiguen units, que parlen de les seues necessitats i tinguen projectes en comú. En canvi, el tirà, per tal que no se sàpiguen els seus mals ni que els súbdits els impugnen ni es puguen ajuntar, no comporten que es puguen unir ni que tinguen projectes en comú, com tampoc que l'un confie en l'altre, o que es puguen confessar les seues ofenses, per tal que se sàpiguen en públic i que no s'alcen contra ell.

El rei sempre està segur i no cal guardar-se de ningú, ja que tots el volen; mentre que el tirà sempre té por, ja que mai no fa sinó mal als seus súbdits, i per això té espies pertot arreu, a fi de saber què fan i què diuen els súbdits i si fan res contra ell. Per part seua, el rei fa tot el possible per tenir el regne en pau, en veure que la pau és vida de la cosa pública, i el tirà, amb el propòsit que ningú no es valga per si mateix per alçar-se en contra seu, suscita divisions en els seus dominis entre els cavallers i el poble, i entre cavallers, per manera que ningú no siga suficientment poderós per a fer-li rebel·lió.

El rei s'esforça per enriquir els súbdits, perquè com més rica és la societat, més poderosa és per enfrontar-se als enemics i procurar-se arreu profit; no així el tirà, que tant com pot empobreix els súbdits, per tal que no s'alcen en contra seu ni puguen conspirar, ocupats com estan a guanyar-se la vida. No permetrà, doncs, que els súbdits tinguen armes, ni hi siguen exercitats ni en gosen portar, al contrari del rei, que sí que ho vol, per poder tenir ajuda de tots en cas que li calgués de fer guerra contra els enemics de la comunitat.

Finalment, mentre que el rei té cura que tot el regne tinga una sola veu i una voluntat, el tirà s'esforça perquè una part s'enfronte a l'altra i li faça tant de mal que li impedisca d'alçar-se en contra seu.

Totes aquestes cauteles Aristòril, en la seua *Política*, les redueix a quatre. La primera és que els tirans fan tot el possible perquè els súbdits siguen ignorants i il·letrats, a fi que no sàpiguen trobar la manera de traure-se'ls de sobre. La segona és que siguen porucs, a fi que no puguen alçar-se en contra seu. La tercera és que siguen pobres, a fi que no tinguen prou poder per a fer-li la guerra. I la quarta és que no estiguen units, a fi que no puguen concertar res contra ell. □

# L'ESPILL

## BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

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

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

Telèfon \_\_\_\_\_ c/e \_\_\_\_\_

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

- Us tramet un xec per valor de 24 euros\* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.
- Us envie fotocòpia de l'ingrés de 24 euros\*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0735-89-3100159143).
- Us autoritze que domicilieu el cobrament de la subscripció anual al meu compte corrent \_\_\_\_\_ (20 dígits) del Banc o Caixa \_\_\_\_\_ (En aquest cas la renovació, si no s'indica el contrari, serà automàtica.)

\* Preu a Europa: 27 euros Resta del món: 30 euros

Data \_\_\_\_\_

Signatura

L'Espill. Publicacions de la Universitat de València  
c/ Arts Gràfiques, 13 – 46010 València  
lespill@uv.es