

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



País Valencià, per què?
Joan Fuster

Explicació de Catalunya
Baltasar Porcel

La gran Madame de Staël
Richard Holmes

Jaume I
en la historiografia
valenciana
Vicent Josep Escartí

Llibres
*Rafael Xambó,
Ximo Caturla*

Civilització
i imperialisme
Mark Mazower

Estats Units
després de la crisi
Richard Florida

Les patents
farmacèutiques
com a problema moral
Rosa Canal

Assaig general -
Pensament en procés
*Manuel Guerrero,
Antoni Mora,
Simona Škrabec,
Joana Masó,
Catherine Malabou,
Cristina Masanés,
Arnau Pons,
Emmanuel Faye,
Manuel Carbonell,
Joan Ramon Resina*

EDITORIAL

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 32 / TARDOR 2009

DIRECTOR: Antoni Furió

CAP DE REDACCIÓ:

Gustau Muñoz

CONSELL DE REDACCIÓ:

Neus Campillo, Martí

Domínguez, Ferran

Garcia-Oliver, Enric Marín,

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) /

Midac 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



Aquesta publicació ha rebut una ajuda de
l'AVL durant 2009.

LA CORRUPCIÓ CONTRA LA DEMOCRÀCIA

Potser la corrupció ha passat a un primer pla de l'atenció i la preocupació públiques, fins al punt que desplaça en les enquestes altres motius tradicionals de neguit ciutadà, per una raó molt simple: perquè els fiscals que investiguen aquests afers són a hores d'ara més nombrosos i compten amb més mitjans. Tanmateix, l'alarma social, nodrida per una escalada de casos que ha causat estupefacció en l'oasi català, però que s'insereix en una realitat familiar i endèmica al País Valencià i a les Illes, té altres raons de pes. Concretament la preocupació davant el mal funcionament del sistema polític, que no compliria les finalitats declarades amb subjecció a la legalitat, en un context de crisi econòmica, que ho agreuja tot. Són massa casos (que es troben en diverses fases del periple policial i judicial) perquè els ciutadans no acaben pensat que es tracta només de la punta visible d'un iceberg molt més gran.

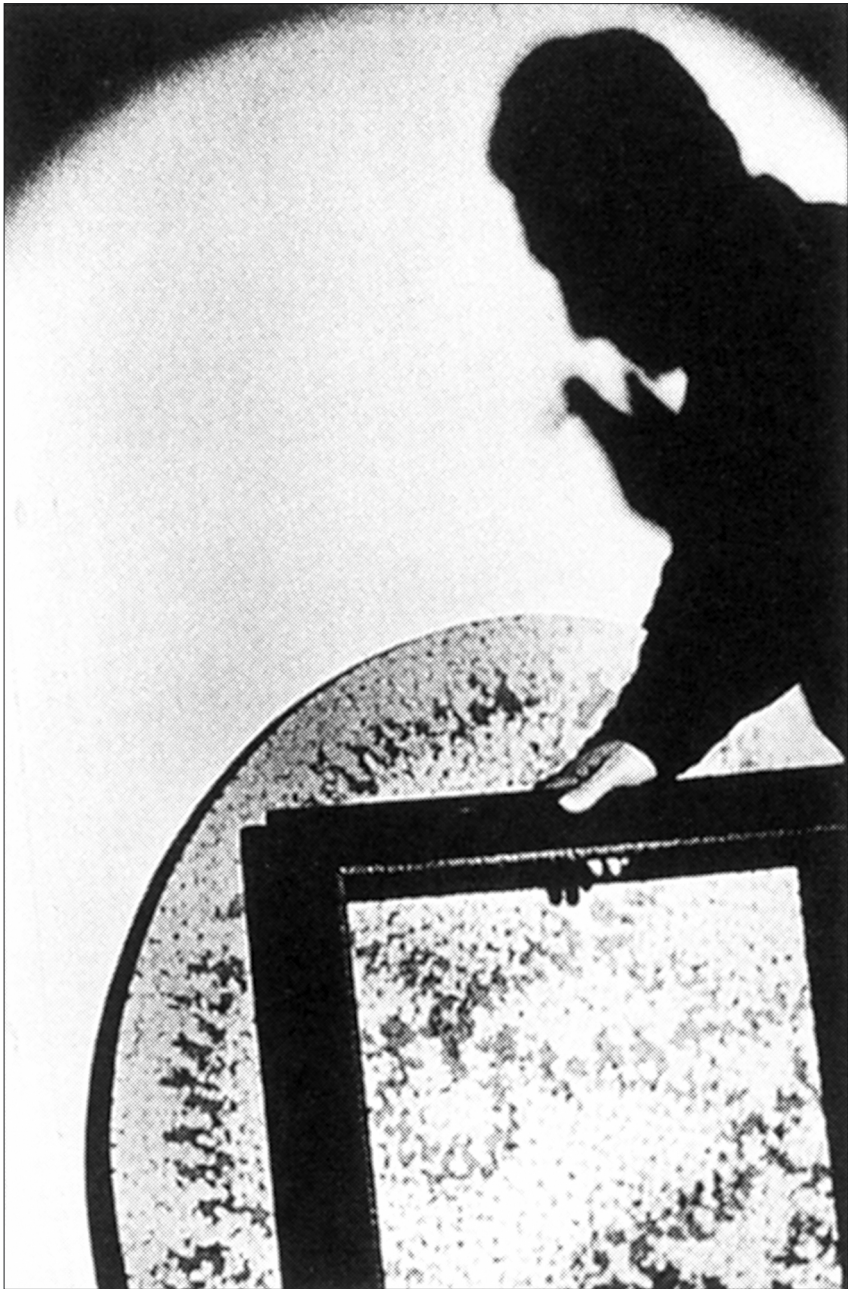
Les causes de la corrupció, que socava la confiança en el sistema polític, són múltiples i diverses, personals i estructurals. Algunes referències són una constant en aquesta mena de reflexions: les insuficiències financeres dels ajuntaments, els abusos urbanístics basats en la possibilitat de requalificacions arbitràries i la nefasta llei del sòl aprovada pel PP, l'opacitat del finançament dels partits, el triomf del mercantilisme i el culte als diners. També hi comptaria, sens dubte, l'afluïxament dels codis ètics i polítics al si dels partits, la pèrdua de nervi dels grans projectes de renovació i d'implicació ciutadana, basada en la transparència i la participació. O la reducció de la política a gestió professional, en estret contacte amb altres professionals, els representants de *lobbies*, empreses i grups d'interès a la recerca de decisions favorables (contractes públics, concessions administratives, determinades disposicions) que beneficiarien els seus negocis.

Cal dir de seguida que no tots els polítics són iguals. No són iguals els que fan una gestió honesta i es preocupen de debò per superar aquests mals endèmics amb propostes serioses i els que adopten un posat hipòcrita, practiquen un obstructionisme sistemàtic i malden per salvar a qualsevol preu «els seus» de les investigacions policials i les actuacions judicials. No són iguals els que entenen la política com un servei públic i els que hi són «per a *ferrar-se*», per acumular un patrimoni que miren de dissimular o amaguen en paradisos fiscals. Però el mal està molt estès, i no s'hi valen ingenuïtats. Ara bé, si ara la corrupció és més visible, és perquè la democràcia té mecanismes per destapar-la: judicials, policials, de control de l'opinió pública. Les dictadures són opaques per definició, i corruptes fins al moll de l'os.

Dit això, caldria anar més enllà i explorar el rerefons més ampli de la corrupció. Per exemple, una determinada cultura catòlica que ha mirat tothora de reüll l'esfera pública, més atenta a la formalitat exterior que a l'autenticitat interior, sempre disposada a oferir absolucions generals. O la incapacitat per assentar una cultura democràtica forta i una ètica pública sòlida (els dos grans fracassos de la democràcia, als quals cal sumar la nul·la pedagogia de la pluralitat cultural i nacional). O la gran vigència del principi del benefici econòmic (dels diners) com a motor, objectiu i criteri d'èxit a tots els nivells. La dissolució postmoderna i la desregulació neoliberal hi tindrien alguna cosa a veure.

La corrupció és un mal molt estès, com dèiem, que fa estralls en el teixit social, i acaba tenint efectes greus en l'esfera de l'economia, altament negatius, perquè una economia sana i puixant té com a premissa la confiança i la transparència (que minimitzen els costos de transacció).

I sí, ha arribat l'hora d'escometre seriosament el problema i de trobar solucions efectives, no retòriques. Altrament, enmig d'una depressió econòmica sense horitzó clar de represa, podríem passar de la desafecció a coses encara pitjors. Les solucions autoritàries, populistes, demagògiques, simplistes, la restauració dels vells continguts d'un règim que durà quaranta anys sota nous vestits podria trobar una nova receptivitat. Hi ha forces que treballen en aquesta direcció. Algunes de ben importants, i caldria no oblidar-ho.



Ralph Gibson (1974), *S/T*.

L'ESPILL

SUMARI

- 1 Editorial
- 6 Les bones intencions. Civilització i imperialisme
Mark Mazower
- 16 Estats Units després de la crisi
Richard Florida
- 33 Les patents farmacèutiques com a problema moral
Rosa Canal

ASSAIG GENERAL - PENSAMENT EN PROCÉS

- 42 Presentació
Manuel Guerrero
- 44 La llengua de l'assaig: una temptativa
Antoni Mora
- 57 La distància
Simona Škrabec
- 65 *A tergo*: rostre, figura i plasticitat
en el pensament de Catherine Malabou
Joana Masó
- 69 Un ull que voreja el discurs
Catherine Malabou
- 78 Format arxiu
Cristina Masanés
- 82 Heidegger entre nosaltres
Arnau Pons

- 89** El nacionalsocialisme en la filosofia. Ésser, història, tècnica i extermini segons Heidegger
Emmanuel Faye
- 108** La violència del pensament
Manuel Carbonell
- 114** Diàleg amb Emmanuel Faye
Joan Ramon Resina
- 118** *Nacht und Nebel*. Resposta a Manuel Carbonell i Joan Ramon Resina
Emmanuel Faye
-

DOCUMENTS

- 133** País Valencià, per què?
Joan Fuster
- 149** Explicació de Catalunya
Baltasar Porcel
-

- 161** La gran Madame de Staël
Richard Holmes
- 171** Jaume I en la historiografia valenciana
Vicent Josep Escartí

LLIBRES

- 185** Euskadi sense esperança
Rafael Xambó
- 194** La serenitat crítica d'Enric Balaguer
Ximo Caturla

Les bones intencions. Civilització i imperialisme

Mark Mazower

Si en alguna cosa coincidien, en principi, John McCain i Barack Obama era en la idea que encara hi ha espai per a la moral en els afers internacionals. Tots dos abonaven la convicció que Estats Units té el deure de comprometre's amb la causa de la llibertat. Els assessors de tots dos han advocat per noves aliances entre democràcies que bandejarien una ONU considerada decadent, amb un Consell de Seguretat paralitzat per l'obstruccionisme de potències autoritàries i una Assemblea General farcida de petits dèspotes sense cap interès a promoure els drets humans. No fa encara tant de temps, la fi de la guerra freda va fer albergar grans esperances de creació d'un nou ordre mundial en el qual l'ONU recuperaria una mica de la lluentor que havia anat perdent al llarg dels decennis anteriors. Aquesta impressió d'assistir al començament d'una nova època històrica va fer també que l'atenció acadèmica es dirigís cap al moment inicial de l'època de postguerra que tot just havia acabat. Però l'espiral d'esdeveniments cada cop més terribles que

ompliren els primers anys de la dècada de 1990 –la guerra a l'antiga Iugoslàvia i el genocidi a Rwanda– posà decididament en qüestió la solidesa del règim de drets humans que s'havia establert després de la Segona Guerra Mundial.

Si els intervencionistes humanitaris d'avui han perdut l'esperança que l'ONU pugui mai ser reformada per a dur a terme intervencions decisives en nom dels valors civilitzats –i això malgrat el sentiment que culminà amb la iniciativa de Kofi Annan *Responsibility to Protect*, o R2P com la sintetitzen els humanitaris–, tanmateix continuen estant convençuts que Estats Units i els seus socis han de fer-ho o, si més no, haurien d'intentar-ho. Si Bòsnia i Rwanda són estacions del seu viacrucis, Sierra Leone –i potser també Kosovo i Iraq– constitueixen els seus models de futur. Sense les seues directrius i guia, no seran els Estats Units i aliats els qui definiran les normes d'un comportament internacional civilitzat, sinó la Rússia de Putin o tal vegada la Xina.

L'11 de Setembre i el que vingué després ha esmolat encara més aquesta percepció de la necessitat d'un lideratge moral en l'escena internacional, com ho van demostrar l'evangelisme de Tony Blair i George W. Bush i la crida retòrica a una «Aliança de civilitzacions». Però abans d'entrar-hi de ple, bé caldrà que ens aturem i mirem

Mark Mazower és professor d'Història i Relacions internacionals a la Universitat de Columbia. El seu darrer llibre és *Hitler's Empire: How the Nazis Ruled Europe*. Aquest article aparegué a *World Affairs* (tardor, 2008).

enrere. Perquè tota aquesta retòrica sobre recórrer el món per donar suport o promoure la civilització té una llarga història i no es pot dissociar de l'ascens i la caiguda d'Europa i els valors europeus al llarg dels dos darrers segles. Si els valors implícits en la idea de civilització apareixien com a naturals i sense complicacions als ulls de la majoria dels europeus durant tota aquesta època, als qui patien abusos i eren colonitzats en el seu nom ja els semblaven més problemàtics. La nova generació d'intervencionistes hauria de fer-se'n càrrec, si més no, perquè en un altre cas s'arrisca a invocar els valors parcials, interessats, de generacions passades i trobar a la fi que els seus arsenals morals estan més buits encara que els de debò.

Entre 1815 i la Segona Guerra Mundial tingué vigència un sistema internacional d'estats basat en la primacia del poder i els valors europeus i la difusió de la «civilització» europea. El terme *civilització* aparegué a Gran Bretanya i França cap a mitjan segle XVIII. Es referia tant al procés a través del qual la humanitat sortí de la barbàrie com, per extensió, al tret cabdal d'una societat civilitzada, és a dir, la seguretat de les persones i de la propietat. Així, el que sobta especialment en l'evolució d'Europa després de la derrota de Napoleó és la seua coloració política. Civilització volia dir ara un programa liberal basat en la cooperació i no tant en la conquesta. La *Història de la civilització a l'Europa moderna*, de François Guizot, defineix la civilització com «la història del progrés de la raça humana cap a la realització de la idea d'humanitat» i destaca els grans temes del futur: l'«expansió de l'esperit» i del gaudi racional i ple de les facultats humanes, i la difusió dels drets. Guizot reconeixia que hi havia hagut d'altres

civilitzacions en el passat –com ara Egipte o l'Índia, per exemple. Però la civilització europea era superior perquè combinava la comunitat cultural amb l'acceptació de la diversitat política.

Si la civilització se situava a Europa, aleshores l'expansió ultramarina europea implicava decidir fins on es podria exportar la civilització. La nova disciplina del dret internacional aportà una eina útil per a mesurar-ne l'abast. El dret internacional, un concentrat dels valors del Concert Europeu, estava dissenyat com a mecanisme per a preservar l'ordre entre estats sobirans, i els seus principis, s'afirmava explícitament, s'aplicaven només als estats civilitzats, de la mateixa manera com John Stuart Mill havia considerat que els seus principis de llibertat s'aplicaven només als membres d'«una comunitat civilitzada». El 1845, l'influent jurista internacional nord-americà Henry Wheaton parlava en termes d'una «Llei internacional de la cristiandat», en contraposició a «la llei utilitzada per les potències mahometanes». Vint o trenta anys després, aquesta mena de pluralisme no s'havia esvaït. Segons el comentarista de final del segle XIX William Edward Hall, el dret internacional «és un producte de la civilització especial de l'Europa moderna i conforma un sistema altament artificial els principis del qual no necessàriament han de ser compresos o reconeguts per països de civilització diferent... D'aquests estats només es pot esperar que s'hi sotmeten com a hereus d'aquesta civilització».

Així concebut, el dret internacional definia el problema de la comunitat internacional en termes de la naturalesa de la relació entre una cristiandat civilitzada i el món incivilitzat no europeu. Els estats només es podien afegir al cercle màgic a

través d'una doctrina d'intervenció, la qual tenia lloc quan «un estat és inclòs a través d'una civilització creixent en el reialme de la llei». En la dècada de 1880, el filòsof del dret escocès James Lorimer afirmava que hi havia tres categories d'humanitat –civilitzada, bàrbara i salvatge– i per tant també tres graus corresponents de reconeixement: plenament polític, parcialment polític, i natural o merament humà.

El cas de l'imperi Otomà exemplificava aquesta ambivalència. Els estats europeus havien fet tractats amb els soldans d'ençà del segle XVI. Però arran de la guerra de Crimea, hom declarà que l'imperi formava part del «dret públic europeu». En realitat, malgrat les seues reformes internes, l'imperi Otomà mai no havia estat considerat plenament civilitzat. Les capitulacions romanien en peu i al llarg del segle XIX la justificació principal que tenien les altres potències europees per a donar suport primerament a l'autonomia i després a la independència dels nous estats balcànics cristians era que apartar-los del poder otomà era el millor camí per civilitzar-los.

Comptat i debatut, la difusió dels drets pot ser vinculada directament a la disposició a intervenir i desbordar la sobirania formal de les potències no europees. Després de la guerra francoprussiana, els juristes internacionals esbossaren la idea de l'ocupació bel·ligerant: una situació en la qual un ocupant interferia en els afers interns del país ocupat tan poc com fos compatible amb les necessitats militars. Però en el cas del territori otomà, a les potències no se'ls van acudir aquestes inhibicions: els russos a Bulgària el 1877, els Habsburg a Bòsnia l'any següent, els britànics a Egipte el 1882, tots varen deixar clar amb una profunda reestructuració de l'administració provin-

cial que, tot i que permetrien que el soldà otomà mantingués un vague vestigi de sobirania formal, la teoria de l'ocupació bel·ligerant en veritat no s'aplicaria als seus territoris. Trenta anys després, els austríacs i els britànics anaren més lluny, perquè declararen unilateralment la sobirania sobre els territoris otomans que havien ocupat, bo i deixant clar que més enllà del que s'hagués pogut acordar o no acordar a París l'any 1856, al començament del segle XX l'imperi Otomà era considerat de nou fora del cercle de la civilització. (El fet que s'hi tractés d'una potència musulmana no era certament irrellevant. El 1915, quan els francesos i els russos preparaven una protesta diplomàtica contra l'assassinat en massa dels armenis otomans, l'esborrany inicial condemnava les massacres com a «crims contra la cristiandat». Tan sols quan els britànics van fer notar que els preocupava l'efecte que aquesta formulació podria tenir sobre l'opinió musulmana de l'Índia se'n canvià la redacció per la de «crims contra la humanitat»).

Si l'imperi Otomà era, per dir-ho així, semicivilitzat, aleshores l'Àfrica subsahariana –escenari de la més important picabaralla europea per territoris a la fi del segle XIX– era simplement salvatge. Els juristes europeus i americans estengueren la idea del «protectorat» –aplicat inicialment a nous estats europeus com ara Grècia– a la nova situació colonial, aparentment com una manera de preservar els vulnerables estats no europeus de les depredacions provinents de potències europees, però en realitat per evitar conflictes entre aquestes potències. «Té molt d'interès la legislació relativa als protectorats, on s'aplica prudentment el toc de la civilització en un entorn barbàric», escrivia un comentarista al *Journal of the*

Society of Comparative Legislation el 1899. El tractat que es va gestar a la Conferència Colonial de Berlín de 1884-85, que fou un intent de gestionar per vies diplomàtiques la batussa per Àfrica, especificava la necessitat «d'iniciar les poblacions indígenes en els avantatges de la civilització». L'Estat Lliure del Congo en va ser un resultat particularment desastrós.

D'aquesta manera, el dret internacional de l'època victoriana dividia el món segons el seu nivell de civilització. A Europa –i en altres àrees del món colonitzades per europeus– hi havia l'esfera de la vida civilitzada i els seus elements definitoris: drets de propietat, l'imperi de la llei basat (usualment) en codis i constitucions, administració efectiva del territori per un Estat, guerra menada per exèrcits regulars, i llibertat de consciència. Fora d'aquesta esfera, la qüestió era de definir els termes segons els quals es podia atorgar la sobirania, plena o parcial. Era ací, al món no europeu, on millor es podia copsar l'enormitat de la tasca. Era ací, també, on eren més evidents els costos potencials associats al fet de no assolir el nivell de civilització.

Fins bastant després de la Primera Guerra Mundial, era axiomàtic que «el dret internacional és un producte de la civilització especial de l'Europa moderna». Siam fou admès a les conferència de l'Haia com a mostra de respecte; però a la Xina, on la rebel·lió dels bòxers havia estat esclafada amb enorme violència, continuaven vigents els tractats desiguals. Tan sols els japonesos desafiaren seriosament la identificació que s'havia establert al segle XIX entre civilització i cristianisme. Els japonesos s'adheriren a nombroses convencions internacionals, reformaren els seus codis civil i penal i aconseguiren negociar l'abrogació dels trac-

tats desiguals a partir de 1894, a més de recuperar el control sobre les pròpies duanes. La seua victòria sobre Rússia el 1905 confirmà l'estatus de Japó com a potència important. No sorprèn el fet que els Joves Turcs –desesperats per revocar les seues pròpies i humiliants capitulacions– estiguessen vivament interessats en els èxits japonesos.

Els assoliments del Japó confirmaven que el criteri de civilització plantejat per les potències podia, de fet, ser acomplert per estats no cristians, no europeus. Però el cas del Japó era també únic i precari. Després de la guerra rusojaponesa, la Segona Conferència de l'Haia del 1907 parlava dels «interessos de la humanitat, i les necessitats *progressives* de la civilització». Però de veritat podria ser mai universalitzada la civilització? Els dubtes augmentaven. Els juristes alemanys i italians bàsicament excloïen qualsevol potència no europea del *ple* reconeixement. Pel que fa als constructors d'imperis, fos a Àfrica o al Pacífic, molts liberals i gladstonians assumiren l'imperialisme cap a la fi de segle perquè pensaven en termes d'un imperi cosmopolita o d'una Commonwealth al si de la qual els diferents pobles podrien preservar les seues cultures distintives. Si calia, per descomptat, les potències civilitzades haurien d'assegurar que fos així.

Tot i que va heretar molts aspectes d'aquest enfocament de la relació entre imperi i sobirania, la Societat de Nacions, establerta a Versalles després de la Primera Guerra Mundial, adaptà finalment la idea de civilització internacional. Una organització permanent, de la qual eren membres Abissínia, Siam, Iran i Turquia, ja era alguna cosa d'un abast molt diferent, més global, que l'antic ordre europeu. Això fou degut bàsicament

als americans, no als britànics, els plans dels quals per a una reedició actualitzada del vell Concert Europeu s'enfonsaren sota el pes del liberalisme wilsonià. La sobirania es definiria a partir d'ara explícitament d'acord amb la doctrina de l'autodeterminació nacional en la versió més antiautocràtica i optimista. *Imperialisme* esdevingué de sobte un terme negatiu, insultant. I els fideïcomisos i mandats –si més no en la ment d'alguns funcionaris britànics idealistes o enganyats– serien quelcom de ben distint de les dependències imperials de l'època anterior a la guerra.

D'altra banda, la nova Societat de Nacions de Ginebra es basava encara en les mateixes jerarquies de civilització que havien tingut tanta vigència en el pensament liberal anterior a 1914. L'arranjament de la pau ho deixà molt clar. A Europa oriental, els vencedors, segons s'acordà a Versalles, atorgaven la sobirania als anomenats Nous Estats, però insistien que la Societat supervisaria els drets de les minories nacionals. Calia imposar aquest règim també a estats consolidats com Alemanya? No es considerava necessari, i menys encara a estats guanyadors com Gran Bretanya, França o Estats Units. Els drets de les minories, dit d'una altra manera, era un tret distintiu de l'estatus secundari i relativament incivilitzat dels nous estats, evidència de la necessitat de tutela que tenien en l'exercici de la seua pròpia sobirania.

Mala cosa per als polítics d'Europa oriental, però considerablement menys humiliant que la sort reservada als extraeuropeus. A Egipte, que no era un mandat, els britànics empresonaren els nacionalistes més destacats i deixaren clar que la nova albadia de Wilson no se'ls aplicava. No sorprèn que allò que l'historiador Erez Manela

anomena «el moment wilsonià» fos saludat amb grans manifestacions i celebracions, des del nord d'Àfrica fins a la Xina. Però fins i tot els diplomàtics japonesos se sentiren ofesos quan britànics i americans rebutjaren sumàriament la proposta de clàusula sobre la igualtat racial.

Els altres antics territoris otomans foren incorporats a un nou sistema de mandats que classificava les societats no europees sobre la base del seu nivell de civilització. Les províncies àrabs de l'Orient Mitjà esdevingueren mandats de classe A –per a indignació dels seus habitants– mentre que les antigues possessions colonials alemanyes a Àfrica central foren definides de classe B i C, destinades a ser governades com «un sagrat fideïcomís per la civilització» fins que arribaria el dia, en un futur llunyà, que estiguessen madures per a governar-se per si mateixes. El cap militar i estadista sud-africà Jan Smuts, que exercia una gran influència en el sistema de mandats, i que aspirava ferventment que els Dominis adquirissin també possessions colonials, pensava que aqueix dia no arribaria mai: les colònies de classe B i C estaven «habitades per bàrbars que no sols no podrien de cap manera governar-se per si mateixos sinó als quals seria del tot impracticable d'aplicar-los qualsevol idea d'autodeterminació política en el sentit europeu».

Tot això estava, als ulls dels imperialistes liberals britànics si més no, en perfecta sintonia amb la idea de difondre la civilització arreu del món. Celebraven la victòria sobre els alemanys el 1918 com a confirmació de l'harmonia essencial entre l'imperi –almenys en la seua encarnació britànica– i la difusió dels valors civilitzats. La Taula Rodona (un grup d'administradors colonials de començament del segle XX)

presentava Gran Bretanya com a exemple moral per al món i considerava l'imperi com un instrument per a defensar el feble contra els sense escrúpols. L'imperialisme era, essencialment, un exercici d'altruisme. Ramsay Muir, el «gegant oblidat» del liberalisme britànic d'entreguerres, descrivia a *The Expansion of Europe* (1917) l'imperi com la «suprema expressió del veritable esperit del liberalisme», i pensava que la victòria britànica faria possible «la victòria de la civilització occidental» i consolidaria «l'extensió de la influència de la civilització europea arreu del món», com havia estat norma als segles anteriors. Hi havia gent, afegia, que erradament blasmava aquest procés titllant-lo d'«imperialisme», un terme que suggeria «força bruta, falta de respecte als drets dels pobles conquerits». En canvi, tot es feia a fi de bé: «la civilització d'Europa ha esdevingut la civilització del món».

Aquesta mena de confiança no sobreviuria gaire al triomf de Hitler. Però ja abans uns altres, menys identificats amb l'imperi, tenien dubtes. Alguns seguien el diagnòstic de Freud: la civilització era una crosta fràgil que cobria instints bastant més cruels compartits per europeus i no europeus ensems. Altres pensaven que la revolució bolxevic i la puixança del socialisme no tan sols amenaçaven els valors burgesos, sinó que podien ser considerades també la punta de llança d'una amenaça asiàtica sobre Europa. Mentrestant, el continent s'esquinçava internament enmig de la polarització política, a mesura que els règims constitucionals establerts després de 1919 donaven pas a tota una gamma d'autoritarismes. La crisi de la democràcia a Europa determinà que els liberals prengueren consciència de la necessitat d'una àmplia revisió dels seus valors i jerarquies de drets. Ser civilitzat, en

el vell sentit liberal, no era necessàriament ser modern. Més aviat al contrari: volia dir donar prioritat a un conjunt de llibertats civils que molts teòrics polítics marxistes i feixistes menyspreaven com a antiquades i antisocials.

La Primera Guerra Mundial havia accentuat també les crítiques que, d'ençà de molt abans, feien intel·lectuals musulmans, xinesos i japonesos a les pretensions occidentals de supremacia en matèria de civilització. Immediatament després del «moment wilsonià» molts consideraven Àsia com una força alternativa de civilització, una força que –a diferència dels europeus– pugnarria naturalment pels «drets de les nacions» arreu del món. El poeta i novel·lista bengalí Rabindranath Tagore, per exemple, definia el conflicte europeu com a suïcida, producte d'un excés de competitivitat i d'amor a la violència nodrit per l'addicció a la indústria i la ciència.

En qualsevol cas, molts liberals europeus eren alterosament indiferents a aquesta mena de crítiques provinents de fora d'Europa. Allò que estimulà de debò la reflexió d'aquests victorians tardans no foren les crítiques índies o japoneses, i ni tan sols el sorgiment de l'URSS, sinó la presa del poder pels nazis el 1933. La Gran Guerra havia fet malbé la confiança en la idea de civilització, però fou sobretot l'embranchida del nazisme el que la sentencià. Era això el que neguitjava l'historiador britànic H. A. L. Fisher a l'hora d'acabar la seua història d'Europa, que fou un èxit de vendes. L'exhortació final, on deia que els europeus havien de tenir present que eren «dipositaris i guardians de la civilització del món», sonava poc entusiasta i escassament convençuda. Sabia ben bé que els pobles del continent ja havien permès anteriorment que les seues

diferències es resolguessen en una guerra i que això havia tingut un impacte brutal sobre el «lloc d'Europa al món», destruint la seua «unitat moral». Tanmateix, escrivia el 1935, Europa s'enfrontava a una alternativa: o una nova guerra que deixaria «la civilització en ruïnes» o treballar en favor d'una organització permanent de la pau i d'un nou període de plenitud i benestar.

La darrera opció volia dir mantenir la confiança en l'experiment de la Societat de Nacions. Però l'expansió d'aquesta feia cada vegada menys acceptable l'ús del vell llenguatge relacionat amb la civilització. El 1929, Sir John Fischer Williams confessava que «el concepte de 'societat civilitzada' com a comunitat de nacions o estats distints de la resta del món ja no es correspon amb els fets cabdals de la vida contemporània». A *The Listener*, H. A. Smith, de la Universitat de Londres, n'extreia algunes conseqüències; l'època del que en podríem dir intervencionisme humanitari ja havia passat: «En la pràctica ja no insistim que els Estats s'han d'atenir a un criteri comú i compartit de justícia, tolerància religiosa i política interna. Siguen les que siguen les atrocitats comeses en països estrangers, a hores d'ara diem que no són assumpte nostre...».

A més, l'ascensió del nazisme era molt preocupant perquè els alemanys es comptaven entre els pobles «més civilitzats» d'Europa. Les implicacions del refús nazi de les premisses del dret internacional foren, per consegüent, molt greus: els fonaments mateixos del vell sistema eren qüestionats des de dins d'Europa. «La civilització europea creà el dret internacional modern», apuntava un professor de la Universitat de Londres el 1938. «Però és la civilització europea encara allò que fou, i si no, com afecten els canvis el dret internacional?».

La indiferència dels nazis envers les premisses de la jurisprudència liberal d'entreguerres no fou tan letal per al manteniment de la fe en la força del dret internacional com la manera com Hitler subvertí la divisió tradicional del món entre l'Europa (civilitzada) i la resta (no civilitzada). Quan crearen un protectorat sobre la major part del que havia estat Txecoslovàquia abans de la guerra, els alemanys portaren una institució colonial al cor d'Europa, i deixaren clar que tractarien els seus inferiors racials com a súbdits colonials. Churchill, i no sols ell, pretenia que el que estava passant a Europa no tindria una gran importància de cara al destí dels imperis; d'altres hi veien més clar. Els europeus —digué l'escriptor i polític, nascut a la Martinica, Aimé Césaire— estaven aprenent el que era ser tractats com a súbdits colonials. De cop i volta descobrien el valor dels drets humans. Però podien mantenir seriosament la vella dicotomia entre la defensa dels drets a casa i la privació de drets a fora?

Una resposta en breu és: podien intentar-ho. Després de la guerra, Nacions Unides es va comprometre a lluitar pels drets humans, però no establí cap compromís formal per forçar les potències imperials a amollar les colònies. Ben al contrari, a San Francisco el delegat nord-americà Harold Stassen declarà que seria preferible per als pobles colonials de no forçar la qüestió de la llibertat: millor pensar en la interdependència que en la independència. Els periodistes i comentaristes africans i asiàtics es van mostrar profundament decebuts davant el que s'estava coent. Interpretaven que els fundadors de l'ONU estaven fent els màxims esforços per mantenir intacte el seu concepte de civilització.

Però aleshores el concepte havia perdut tota credibilitat. Pocs parlaven ja en termes

d'una civilització única, i no diguem ja d'un únic criteri de civilització. El dret internacional, que havia donat expressió a aquesta concepció, estava en plena confusió. L'ONU era tot el contrari d'allò que un victorià tardà com el jurista internacional Hersch Lauterpacht havia previst o desitjat; al seu escrit de 1943 sobre els drets de l'home havia afirmat que el reconeixement dels drets fonamentals de l'home havia esdevingut un principi constitucional general de l'ordenament jurídic dels «estats civilitzats». Però el règim de drets que invocava no arribà a existir mai. Ell i altres havien esperat que la nova organització internacional defensaria els drets humans enfront d'estats-nació tirànics. En comptes d'això, el que es formà fou un organisme més compromès encara que el seu predecessor amb la intangibilitat sacralitzada de la sobirania dels estats, i això era escassament compatible amb el tipus d'intervenció civilitzadora que havia estat habitual abans de 1914. La Declaració dels Drets Humans de 1948, com assenyalà descoratjat Lauterpacht, era poca cosa més que un element decoratiu, estava lluny d'establir un compromís legalment vinculant i representava un retrocés respecte del règim de drets del període d'entreguerres. El sorgiment d'un nou ordre després de 1945, doncs, es basava en principis nous, o almenys substancialment alterats. Potser per primera vegada la qüestió dels drets es vinculava d'una manera laxa, menys que umbilical, a la idea de civilització. Les guerres mundials havien posat fi al concepte en tant que principi ordenador de la política internacional, un principi lligat a les idees de llibertat, humanitat i drets. El fet d'haver-lo esborrat no podia deixar d'afectar severament la projecció i la significació política d'aquests valors. Alguns comen-

taristes, com Ian Brownlie, han reconegut que la desaparició del criteri de civilització creà un buit normatiu a l'ONU, perquè els estats ja no estaven units en raó de veure's com a membres de la mateixa comunitat moral. De fet, el terme *civilització* en el seu ús original fou denunciat com a insultant, i en resolucions de l'Assemblea General de l'ONU es va deixar clar que no s'acceptarien consideracions sobre el nivell d'endarreriment en matèria de civilització com a element per a ajornar la concessió d'independències. L'esborrany de la Declaració Universal saltava elegantment d'una norma a l'altra, afirmant que els «estats civilitzats» havien de ser equiparats amb el respecte pels «drets humans fonamentals».

Certament, la civilització *occidental* —una expressió que afirmava el paper d'Estats Units com a hereu d'una Europa decandida— esdevingué un element de la batalla contra el totalitarisme menada per la tradició liberal assetjada. Els intel·lectuals americans eren proclius, naturalment, a aquesta visió, especialment perquè tendien a preocupar-se pel que podríem dir-ne un dèficit d'espiritualitat en una cultura definida pel seu caràcter tecnològic i especialment industrial. Els Estats Units podrien preservar els valors europeus i salvar l'ànima en el procés. En 1941, el representant potser més destacat d'aquesta perspectiva, el professor de la Universitat de Xicago Joseph Nef, fundà el Comitè per a l'Estudi de la Civilització (fixeu-vos en el singular). Nef defensà durant molt de temps la idea segons la qual els Estats Units havien de salvar la civilització que s'havia enfonsat a Europa, i que les universitats americanes, en particular, havien d'actuar com a agents de transformació espiritual, predicant la veritat i els valors universals inherents al

cànon occidental. (Nef fou convençut posteriorment de canviar el nom del seu organisme pel més neutral de Comitè de Pensament Social, denominació amb la qual sobreviu fins avui.)

Però uns altres trobaven anacrònic i massa parroquial aquesta mena d'absolutisme moral. El paradigma dominant en el pensament nord-americà sobre relacions internacionals es va moure durant la dècada de 1950 en una direcció del tot diferent, cap al culte de l'interès nacional, del realisme, que promovien Hans Morgenthau, Henry Kissinger i altres. En el pensament realista hi havia poc espai, o no gens, per a les aspiracions civilitzadores i la certesa moral que les acompanya. I fins i tot aquells que es prenién seriosament la idea de civilització consideraven que la globalització de la idea d'humanitat que tingué lloc a la postguerra –l'extensió de la idea de Família Humana al Tercer Món colonial– exigia un grau molt superior de modèstia a les pretensions de la civilització occidental. A les universitats, mentrestant, el desplegament de l'antropologia donà lloc al desenvolupament d'àrees de coneixement i de cursos sobre «civilitzacions no occidentals», alhora que les certeses morals que havien estat la base del criteri victorià de civilització eren ara desacreditades com a idealisme acientífic per una nova generació de científics socials. La civilització es trobà amb les ciències socials i es dissolgué cada vegada més en el lèxic més confortable de la cultura.

Després de 1945, per consegüent, les invocacions de la civilització es van fer en un context diferent i força menys propici a les polítiques intervencionistes que anteriorment. L'antic criteri de civilització havia fet de ser civilitzat la condició prèvia per a ser independent. Ara, en la guerra freda,

la independència s'atorgava en el context d'una lluita entre superpotències rivals i la civilització –que ara es traduïa en termes de menor càrrega moral com a simplement ser modern– era quelcom que s'assoliria amb l'ajuda dels experts tècnics i dels científics socials per mitjà de la política del govern i l'assistència exterior. Però que significava realment la civilització en el nou context de la guerra freda? Racionalitat, defensa dels drets de propietat, això segur. I la llibertat? Inicialment sí, però a mesura que els teòrics de la modernització començaren a nodrir dubtes sobre la capacitat dels països del Tercer Món per a modernitzar-se sota règims democràtics, la propagació de la llibertat fou equiparada més i més amb la defensa de la propietat, el govern a càrrec de militars i qualsevol altra cosa que convingués als seus promotors.

En aquest món de postguerra, la llei i les afirmacions de superioritat ètica ja no oferien justificacions per a la intervenció, menys encara si es tractava de defensar drets. A mesura que organitzacions internacionals com l'ONU abandonaven règims de drets anteriors, més intervencionistes, quan la sobirania estava en joc, foren les ONG del tipus Amnistia Internacional les que començaren a actuar com els grans defensors d'individus i grups enfront dels seus propis governs. Però aquesta era una defensa molt més feble que la que podia provenir dels imperatius de la civilització com a tal. En resum, el naufragi de les velles certeses al voltant de la civilització estimulà un sentit més global de comunitat internacional. Encara que afeblí la capacitat del sistema per respectar els drets. Una combinació d'organitzacions no governamentals i d'exhibició retòrica tenia poc a fer davant els estats sobirans de l'antic món colonial. Ni

l'ONU ni les organitzacions regionals van generar règims de drets amb capacitat per a imposar-se. Potser això ajuda a explicar per què en la dècada de 1990, arran de la reaparició del genocidi com a problema internacional, la frustració davant la paràlisi de l'ONU donà lloc a l'aparició de demandes d'una nova base per a la intervenció, noves crítiques de la doctrina de la intangibilitat de la sobirania, i crides en favor d'un cert retorn a una versió idealitzada de l'imperialisme liberal del segle XIX.

L'any 2005, després de molta insistència de Kofi Annan, i sota la influència d'assessors angoixats per la inacció als Balcans i Àfrica durant la dècada anterior, els membres de l'ONU reconegueren per primera vegada l'anomenada «Responsabilitat de Protegir» les poblacions dels seus propis governs en cas de greus violacions dels drets humans. Però puix que aquesta nova responsabilitat requeria el suport del Consell de Seguretat, no tenia en compte la manera com funciona realment l'organització. La frustració dels Estats Units davant la paràlisi del Consell de Seguretat ha motivat, d'altra banda, demandes de substituir –o complementar– l'ONU per una «Lliga de Democràcies» que podria actuar quan els dirigents d'un Estat haurien perdut el seu

dret a governar per haver causat crisis humanitàries. El criteri de la sobirania seria qüestionat, també, en aquest cas.

Però això no és tan sorprenent com el fet que els qui proposen aquesta mena de solucions retornen, sense problemes, al llenguatge de la civilització en nom de la defensa de drets. Ja abans de l'11 de Setembre Kofi Annan havia identificat l'ONU amb això, i parlava d'una sola «civilització global basada en els valors compartits de la tolerància i la llibertat. És una civilització definida per la tolerància envers el dissident, la celebració de la diversitat cultural, la defensa de drets fonamentals i universals i la creença en el dret de la gent, a tot arreu, a tenir veu a propòsit de la manera com és governada». Avui, com abans, el paternalisme i el llenguatge de la humanitat es fonen tan intensament que esdevenen inextricables. Es fa difícil sostraurer's a la impressió que aquesta mena de posicions, tot i que es presenten com a eminentment pràctiques, no són al cap i a la fi sinó exercicis de nostàlgia d'un món centrat en Europa i els «valors europeus», en un moment en què, precisament, el món es mou en una direcció diferent. □

Traducció de Gustau Muñoz

Estats Units després de la crisi

Richard Florida

El meu pare fou un xiquet de la Gran Depressió. Nascut el 1921 a Newark (New Jersey) fill d'immigrants italians, va viure la crisi econòmica en primera persona. Va començar a treballar el 1934, a 13 anys, en una fàbrica d'ulleres al barri industrial de la ciutat, ajuntant el seu sou amb el de son pare, el de sa mare i els dels sis germans en una renda familiar única. Quan jo era un infant, explicava sovint els seus records de l'assistència pública, de l'enorme quantitat de gent que no tenia una altra opció que viure en tendes de campanya, del repartiment de roba per part del govern. Per Nadal, ens contava al meu germà i a mi que els seus pares, que no es podien permetre la compra de joguines noves, embolicaven amb paper de regal la mateixa excavadora de joguina i la deixaven de regal, sota l'arbre, any rere any. En la meua extensa família, els oncles seguien un ordre jeràrquic basat en qui havia viscut de jove les condicions econòmiques més dures. El meu oncle Walter, que aconseguí un màster en Enginyeria

Química i que amb el temps seria cap executiu de Colgate-Palmolive, era el primer de la llista —no pas pels seus èxits acadèmics i professionals, sinó perquè li va tocar de fer-se gran en les pitjors circumstàncies.

L'experiència del meu pare era del tot corrent arreu del país. Per bé que potser fou un període pitjor per a les àrees rurals en decadència del Dust Bowl,¹ totes les regions van patir i tothom, tant els habitants de les petites poblacions com de les grans ciutats, va compartir la mateixa incertesa i angoixa. La Gran Depressió fou una crisi nacional. I en molts aspectes, un esdeveniment nacionalitzador. Semblava que el país tot sencer escoltava a la ràdio les xerrades vora la llar del president Roosevelt.

És improbable que de l'actual crisi econòmica se'n derive la mateixa mena d'experiència compartida. Sens dubte, la contracció econòmica fa estralls arreu. A l'octubre de 2008, menys d'un mes després que els mercats financers començassen a esfondrar-se, Moody's Investor Services va fer pública una avaluació de l'activitat econòmica a 381 àrees metropolitanes dels Estats Units. En resultava que 302 ja estaven en profunda recessió, i 64 més en perill. Només 15 àrees es trobaven encara en expansió. Sobretot, les regions de Texas i Oklahoma, riques en petroli i recursos naturals i ajudades pels preus de l'energia (que han caigut des de

Richard Florida és economista i urbanista nord-americà, actualment professor a la Rotman School of Management de la Universitat de Toronto, i un expert internacional en àrees metropolitanes. És autor, entre altres, de les obres *The Rise of the Creative Class, Cities and the Creative Class* i *Who's Your City?* Aquest article aparegué a *The Atlantic Monthly*, març 2009.

llavors) i la regió de Washington DC, on les ajudes econòmiques del govern, la nacionalització de companyies financeres i l'expansió fiscal estan creant llocs de treball per a advocats, *lobbistes*, polítics i beneficiaris de contractes públics.

Sembla que cap lloc dels Estats Units no podrà escapar-se d'una llarga i profunda recessió. Tanmateix, a mesura que la crisi s'escampa més enllà de Nova York, incloent-hi centres industrials com Detroit, fins a arribar al Sun Belt,² no hi ha dubte que afectarà més severament uns llocs que altres. Algunes ciutats i regions, amb el temps, tornaran a ser fins i tot més fortes que abans. D'altres potser no tornaran a ser-ho mai més. A mesura que la crisi anirà a més, alterarà de manera permanent i pregona el paisatge econòmic del país. Crec que marca el final d'un capítol en la història econòmica d'Amèrica i, de fet, el final de tota una manera de viure.

CRISI GLOBAL I TRANSFORMACIÓ ECONÒMICA

Al setembre del 2008 Peer Steinbrück, ministre d'Economia alemany, declarà que molt probablement «els Estats Units perdran el seu estatus de superpotència del sistema global financer» com a efecte de la crisi. No cal escarrassar-se per a constatar que la crisi financera serà el colp mortal per a un imperi americà basat en el deute, el consum excessiu i la producció insuficient: la davallada profetitzada fa ja temps per Paul Kennedy i d'altres.

Les grans crisis econòmiques internacionals —com ara el crac de 1873 o la Gran Depressió— acaben capgirant l'ordre geo-

polític i precipiten la caiguda de potències antigues i l'ascens de noves. Al seu llibre *El món després dels EUA* (publicat uns mesos abans de l'esfondrament de Wall Street), Fareed Zakaria argumentava que el tercer gran desplaçament de poder de la història moderna és imminent. L'ascens d'Occident al segle XV i el d'Amèrica al segle XIX en serien els dos grans viratges anteriors.

Però Zakaria afegeix que aquesta transició està menys determinada pel declivi d'Amèrica que per «l'ascensió de la resta». Estem a punt de veure una economia mundial, diu, «determinada i dirigida des de molts llocs i per molts pobles». Segurament té raó. Tanmateix, el curs dels esdeveniments d'ençà les observacions de Steinbrück hauria de fer dubtar a aquells que creuen que el lideratge global canviarà de mans de seguida. La crisi ha posat al descobert problemes estructurals pregons no únicament als EUA, sinó a tot arreu. El model bancari d'Europa no s'ha mostrat més sòlid que el d'Amèrica, i la Xina continua sent el soci codependent dels Estats Units. L'índex Dow Jones, que va perdre més d'un 30 per cent el 2008, ha tingut, malgrat tot, un dels millors comportaments dels índexs de mercat borsaris. El capital estranger ha inundat el país, que sembla que continua sent un paradís segur almenys a hores d'ara, en temps d'incertesa.

És possible que els Estats Units entren en un període de declivi relatiu accelerat els pròxims anys, tot i que difícilment podem considerar aquest resultat inevitable. Sobre això tornaré més avall. El que és més segur és que la recessió, sobretot si és tan llarga i pregona com molts temen ara, accelerarà l'ascens i la caiguda de llocs específics *dins* del propi país. I capgirarà la sort d'altres ciutats i regions.

Per allò que destrueixen, per allò que salven, per les respostes que catalitzen i per l'espai que obren a un nou creixement, les grans sotragades econòmiques transformen el paisatge econòmic. Algunes d'aquestes transformacions són més ràpides i violentes que d'altres. El període posterior a la Gran Depressió contemplà el lent però inexorable creixement de les zones residencials als afores de les ciutats. La davallada econòmica de la dècada de 1970, per la seua banda, es concretà en la vertiginosa caiguda de les ciutats industrials més antigues del Rust Belt,³ seguida d'una explosió de creixement al Sun Belt.

L'historiador Scott Reynolds Nelson ha advertit que, en alguns aspectes, la crisi actual s'assembla més a la «Llarga Depressió», que es prolongà, segons alguns, del 1873 al 1896. Començà com una crisi bancària causada per hipoteques insolvents i complexos instruments financers que ràpidament es va estendre a l'economia real, i que desembocà en un atur generalitzat que arribà al 25% a Nova York.

En aquella crisi les indústries emergents, com els ferrocarrils, el petroli i l'acer es van consolidar, les velles van fer fallida, i es va preparar el terreny per a un període d'innovació i de creixement industrial ben considerables. El 1870, les anomenades *mill towns* de Nova Anglaterra com ara Lowell, Lawrence, Manchester i Springfield eren de les ciutats industrials més productives del país, mentre que la gran majoria de la població americana era rural. El 1900 la geografia econòmica s'havia transformat. Ja no era un mosaic d'explotacions agràries i petites ciutats mercantils, sinó un paisatge dominat de manera creixent per enormes ciutats fabrils com Xicago, Cleveland, Pittsburgh, Detroit i Buffalo.

Què se'n farà, de les diferents ciutats i regions quan començaran a concretar-se els efectes del crac del 2008 en anys successius, el 2009, el 2010 i més endavant? Quines àrees se n'estalviaran els pitjors estralls, quines hi quedaran marcades per sempre? Mirarem d'avaluar tot seguit de quina manera afectarà la crisi i les seues conseqüències el paisatge econòmic a llarg termini, de costa a costa, bo i començant per l'epicentre de la crisi i la ciutat més gran del país, Nova York.

QUIN FUTUR TÉ NOVA YORK?

A primera vista, poques ciutats nord-americanes podrien semblar més clarament amenaçades per la crisi que Nova York. La ciutat perdé gairebé 17.000 llocs de treball només al sector financer entre octubre de 2007 i octubre de 2008, i Wall Street tal com la coneixíem ha deixat d'existir. «Adéu Wall Street, bon dia Pudong», així comença un article recent de Marcus Gee al *Globe and Mail* de Toronto, perfilant la possibilitat que el paper central de Nova York en l'economia global podria recaure aviat en Xangai, Hong Kong, i altres capitals financeres d'Àsia i de l'Orient Mitjà.

Aquest neguit sembla exagerat. En la seua magnífica obra *Les capitals del capital*, l'historiador de l'economia Youssef Cassis descriu el naixement i el declivi dels centres financers mundials al llarg dels darrers segles. Tot i que la història és llarga, conté pocs canvis: els grans desplaçaments dels centres de poder capitalista s'esdevenen a un ritme gairebé geològic.

Amsterdam es va mantenir al centre del sistema financer mundial el segle XVII; el seu lloc fou ocupat per Londres a

començament del segle XIX, i després per Nova York al segle XX. Al llarg de més de tres segles, cap altra ciutat no ha encapçalat la llista de centres financers globals. Les capitals financeres tenen una «longevitat remarcable», diu Cassis, «tot i les fases de *boom* i de contracció que travessen en el curs de la seua existència».

La transició d'un centre financer a un altre sol produir-se després de canvis més amplis en l'equilibri de poder econòmic, suggereix Cassis. Tot i que els EUA van desplaçar Anglaterra com a economia més gran del món ben abans del 1900, no fou fins després de la Segona Guerra Mundial que Nova York va eclipsar Londres com a centre financer mundial més important (i encara, l'eclipsi no fou complet; els darrers anys Londres ha superat, en alguns aspectes, Nova York). A mesura que Àsia ha guanyat pes econòmic, Tòquio, Hong Kong i Singapur han passat a ser grans centres financers, però encara van molt per darrere de Nova York i Londres.

Segons afirmava recentment Edwin Truman, exsecretari del Tresor dels EUA, a *The Christian Science Monitor*, en el món de les finances «l'efecte d'aglomeració i de xarxa és importantíssim». És un avantatge derivat de comptar amb una gran massa crítica de professionals de les finances de tota mena d'especialitats, juntament amb advocats, comptables i personal de suport, tots en proximitat física. És extremament difícil construir aquestes denses xarxes del no-res, i sense elles és molt complicat per a les ciutats en ascens fer-se un lloc al cim de les finances globals. «Hong Kong, Xangai, Singapur i Tòquio són més importants ara que fa vint anys», diu també Truman, «però assoliran el predomini de Londres i Nova York d'ací a vint anys més? Sospite que no».

Hong Kong, per exemple, té un mercat IPO [*initial public stock offering*, oferta pública de venda de valors] altament desenvolupat, però li'n manquen moltes de les altres facetes –com ara comerç de títols i bons, de moneda estrangera, de mercaderies– que fan de Nova York i Londres els centres motors de les finances globals.

«Un factor que ha contribuït de manera decisiva al desenvolupament dels centres financers els últims dos segles, i més enllà», escriu Cassis, «és l'arribada de nou talent que en renova l'energia i la capacitat d'innovació». Al capdavant, la majoria de les places d'Àsia i de l'Orient Mitjà no són encara tan atractives per als professionals estrangers com Nova York o Londres. Tòquio és una ciutat meravellosa, però Japó és encara una de les economies avançades menys obertes, i admet menys immigrants que qualsevol altre país membre de l'OCDE. Singapur no deixa de ser una societat molt vertical i socialment enquadrada. Dubai ha estat situada recentment en la posició 44 en un rànquing de centres financers globals, prop d'Edimburg, Bangkok, Lisboa i Praga. L'obertura de Nova York al talent i la gran massa crítica que en té –tant dins com fora de les finances i la banca– asseguren que continuarà sent un centre financer global.

A curt termini, la pregunta més complicada per a Nova York no és quina part de la seua indústria financera es traslladarà a altres places, sinó quina proporció d'aquesta simplement s'esvirà. En el punt culminant de la bombolla, a l'àrea de Nova York aproximadament un 22% dels salaris depenien del sector financer. Però la majoria dels economistes coincideixen a considerar que en aquell moment l'economia financera ja estava inflada i instal·lada en l'excés. Thomas Philippon, professor d'economia financera

a la Universitat de Nova York, calcula que a escala nacional la proporció de PIB provinent de les finances probablement passarà del pic del 8,3% a potser el 7%. Jo sospite que pot caure encara més, potser fins al 5%, que era, si fa no fa, la seua contribució fa una generació. En qualsevol cas serà una gran reducció, i una part important provindrà de Manhattan.

Sens dubte, Nova York té davant seu moments difícils. Però potser no tan difícils com s'havia pensat i, de segur, no tan difícils com els que molts centres financers més petits probablement viuran. Els llocs de treball del sector financer sumen només un 8% del total a l'àrea de Nova York, no gaire lluny del 5,5% del percentatge nacional. En canvi, el percentatge puja a més del 28% a Bloomington-Normal (Illinois), al 18% a Des Moines, al 13% a Hartford, i al 10% tant a Sioux Falls (Dakota del Sud) com a Charlotte (Carolina del Nord). Omaha (Nebraska), Macon (Georgia) i Columbus (Ohio) tenen un percentatge més alt de població treballant en el sector financer que Nova York.

Nova York és molt, molt més que un centre financer. Ha estat la ciutat més gran del país al llarg de dos segles, si fa no fa, i avui dia s'assenta en l'àrea metropolitana més gran d'Amèrica, com a centre de la megaregió més gran del país. Hostatja una economia diversificada i innovadora construïda al voltant d'una àmplia gamma d'indústries creatives, des de mitjans de comunicació fins al disseny, les arts i l'entreteniment. És seu de companyies d'alta tecnologia com Bloomberg i es vanta de tenir una pròspera seu de Google al barri de Chelsea. L'obra d'Elizabeth Currid *The Warhol Economy* proporciona dades detallades de la diversitat de Nova York. Currid va

mesurar la concentració de diversos tipus de feina a Nova York comparant-los amb l'economia dels EUA en general. En aquest sentit, Nova York és més una meca per a dissenyadors de moda, músics, directores de cinema, artistes i –certament– psiquiatres que per a professionals de les finances.

La gran urbanista Jane Jacobs fou dels primers a identificar la diversitat econòmica i les estructures socials de les ciutats com els vertaders motors de creixement. Encara que l'especialització de què parlava ja Adam Smith genera poderosos augments d'eficiència, Jacobs argumentà que l'empenta de moltes professions diferents i diversos tipus de persones, tot plegat en un medi dens, és un estímul essencial per a la innovació, per a la creació de coses autènticament noves. I la innovació, a llarg termini, és allò que manté la rellevància i la vitalitat de les ciutats.

En aquest sentit, la crisi financera pot, a la llarga, ajudar Nova York i fer revifar la seua economia creativa. Els enormes guanys dels banquers d'inversió, directores financers i gestors de fons d'inversió durant les darreres dues dècades desviaren l'economia de la ciutat d'una manera insana. El 2005, vaig preguntar a un directiu d'un gran banc d'inversió si l'augment dels preus de l'habitatge a la ciutat no afectava negativament la capacitat de la seua companyia per a atraure talents d'arreu del món. Va respondre simplement: «Nosaltres som la causa, no l'efecte, de la bombolla immobiliària». (Segons sembla, tenia raó només en part.) Els estratosfèrics preus de l'habitatge han fet que Nova York siga menys diversa i relativament menys estimulante. Quan fa alguns anys vaig preguntar a Jane Jacobs pels efectes de l'escalada dels preus de l'habitatge en la creativitat, em digué: «Quan un lloc esdevé avorrit, fins i tot els rics se'n

van». Passada ja l'hegemonia dels banquers d'inversió, ara Nova York té més possibilitats de sostraurè's a aquest destí tan estèril.

LES FAST CITIES AMERICANES: DE LA CRISI A LA REINVENCIÓ

Al seu llibre *La terra és plana* (2005) Thomas Friedman sosté, a grans trets, que el camp de joc econòmic global s'ha anivellat i que ara qualsevol, des de qualsevol lloc, pot innovar, produir i competir en igualtat de condicions amb, posem per cas, els obrers de Seattle o els emprenedors de Silicon Valley. Però aquest raonament no és exacte i no descriu acuradament l'evolució de l'economia global dels darrers anys.

En efecte, com vaig descriure en un article anterior («The World Is Spiky» [El món és punxegut], *The Atlantic*, octubre de 2005), el lloc encara té importància en l'economia moderna, i l'avantatge competitiu de les ciutats-regió més pròsperes del món sembla que creix, en comptes de reduir-se. Per a entendre com afectarà probablement la crisi actual els diferents llocs dels Estats Units, és important entendre les forces que han reestructurat pas a pas el nostre paisatge econòmic durant una generació o més.

Arreu del món, la població s'està aplegant en un cert nombre de megaregions, sistemes de múltiples ciutats i anells suburbans que les envolten del tipus del corredor Boston-Nova York-Washington. A l'Amèrica del Nord aquestes megaregions inclouen centres del Sun Belt com el corredor Charlotte-Atlanta, Califòrnia Nord i Sud, el triangle Houston-San Antonio-Dallas a Texas, l'àrea de Tampa-Orlando-Miami al sud de Florida; la zona coneguda com

Cascadia del nord-oest del Pacífic que s'estén des de Portland, passant per Seattle, fins a Vancouver; i el Gran Xicago i l'eix Toronto-Buffalo-Chester al vell Rust Belt. A nivell internacional, aquestes megaregions inclouen el Gran Londres, l'àrea de Tòquio, l'eix Amsterdam-Brussel·les-Anvers a Europa, el corredor Xangai-Pequín a la Xina, i l'àrea Bangalore-Mumbai a l'Índia. I l'activitat econòmica es concentra també, cada vegada més, en aquestes zones. Les quaranta megaregions més grans del món, que concentren un 18% de la població mundial, produeixen dos terços de l'*output* econòmic global i gairebé 9 de cada 10 innovacions patentades.

Algunes d'aquestes megaregions (encara que no totes) tenen un centre clar, i aquests centres tenen més probabilitats d'eixir-se'n millor de la crisi que la majoria de les ciutats, en raó de les seues dimensions, diversitat i paper regional. Xicago ha emergit com a centre de gestió industrial i s'ha apropiat moltes de les funcions que abans exercien centres més petits del Midwest [o Mitjà Oest americana], com ara financeres i jurídiques. Los Angeles té una economia àmplia i diversificada, i és una potència global en mitjans de comunicació i entreteniment. Miami, que ha acusat durament la punxada de la bombolla immobiliària, és encara, malgrat tot, el centre comercial de la gran megaregió de Florida Sud i un gran centre financer per a Amèrica Llatina. Cadascun d'aquests llocs és el nucli comercial i financer d'una gran megaregió amb desenes de milions de persones i milers de milions de dòlars de producció. Això no canviarà com a conseqüència de la crisi.

Conjuntament amb la puixança de les megaregions, un segon fenomen està reestructurant també la geografia econòmica

dels Estats Units i del món. La capacitat de les ciutats i regions per a atraure gent altament formada —o capital humà— s'ha transformat radicalment, segons un estudi dels economistes de Harvard Edward Glaeser i Christopher Berry, entre d'altres. Fa trenta anys el nivell de formació acadèmica era relativament uniforme a tot el país, però ara ja no. Ciutats com Seattle, San Francisco, Austin, Raleigh i Boston tenen ara una concentració de persones amb un títol de grau dues o tres vegades més gran que Akron o Buffalo. Pel que fa a persones amb un títol de postgrau, la diferència és encara major. La distribució geogràfica de la població segons capacitat i formació acadèmica no té precedents a aquesta escala.

L'economista de la Universitat de Xicago i premi Nobel Robert Lucas afirmava que els guanys en coneixement derivats de la concentració de talent són la causa principal del creixement econòmic. Els professionals ben formats acadèmicament i els treballadors creatius que viuen plegats en ecosistemes densos, interactuant directament, generen idees i les transformen en productes i serveis més ràpidament d'allò que es pot fer en altres llocs. No hi ha cap evidència que la globalització o Internet hagen canviat això. De fet, a mesura que la globalització ha acrescut el rendiment del capital invertit en innovació, com a efecte de l'ampliació del mercat de consumidors, l'atracció que emana dels llocs innovadors, ja densament poblats de gent d'alt nivell de coneixements, no ha fet sinó augmentar com una bola de neu. Els ecosistemes rics en talent no són fàcils d'imitar i per tal de desenvolupar completament el seu potencial econòmic, la gent ambiciosa i amb talent necessita cada vegada més viure compartint un mateix espai.

Els llocs grans, capaços d'atraure el talent, es beneficien del ritme accelerat del «metabolisme urbà», segons un pionera teoria de l'evolució urbana desenvolupada per un equip multidisciplinar d'investigadors del Santa Fe Institute. El ritme a què els organismes vius transformen l'aliment en energia —el seu ritme metabòlic— tendeix a alentir-se a mesura que els organismes creixen en grandària. Però quan l'equip de Santa Fe n'examinà la tendència en innovació, creació de patents, salaris i PIB, va descobrir que les ciutats que han reeixit, al contrari que els organismes biològics, s'acceleren com més creixen. Per tal de fer-se més grans i superar des economies d'escala com la congestió o l'augment dels costos dels habitatges i dels locals comercials, les ciutats han de fer-se més eficients, innovadores i productives. Els investigadors parlaven de creixement «superlineal» per referir-se al ritme metabòlic extraordinàriament ràpid que les ciutats reeixides són capaces d'aconseguir. «Segons gairebé tots els paràmetres», conclouien, «com més gran és la població d'una ciutat, més gran la innovació i la creació de riquesa per persona». Llocs com ara Nova York i les finances i la comunicació, Los Angeles i el cine i la música, i Silicon Valley i l'alta tecnologia, són exemples d'espais amb un metabolisme accelerat.

Si el metabolisme i la concentració de talent són importants per a les ciutats-regió dels EUA en els períodes de prosperitat, ho són encara més quan vénen mal dades. No és que les ciutats «ràpides» (*fast cities*) siguin immunes a una fallida econòmica, gran o petita. (Una de les grans lliçons de la crisi de 1873 —i de l'actual, pel que veiem— és que quan el crèdit es talla i en segueix una llarga depressió, les empreses poden caure

de forma imprevisible, allà on estiguen). Però a diferència d'uns altres llocs, aquestes ciutats poden superar les fallides econòmiques amb relativa facilitat, resituant els seus treballadors d'alta qualificació, fent florir els negocis que tot just comencen, fundant-ne de nous.

Les crisis econòmiques tendeixen a reforçar i accelerar les tendències subjacents, de llarg termini, d'una economia. La nostra economia es troba enmig d'una transformació cabdal i de llarg recorregut –semblant a la de final del segle XIX, quan rius de gent deixaren el camp per anar a les noves ciutats industrials en creixement. Ara l'economia s'aparta de les manufactures i s'orienta cap a les indústries creatives guiades per idees –i també això afavoreix les zones d'Amèrica riques en talent, de metabolisme ràpid.

L'ÚLTIMA CRISI DE LES CIUTATS-FACTORIA

És trist i injust, però molt probablement els llocs que més es veuran afectats per la crisi –sobretot a llarg termini– són els menys vinculats a les altes finances. La crisi pot ben bé haver començat a Nova York, però on es pot esperar que batrà el ple és a l'interior del país: a les antigues regions manufactureres, l'esplendor de les quals queda lluny, a les ciutats més noves però encara no consolidades del Sun Belt, que conegueren recentment un *boom* estretament relacionat amb l'especulació immobiliària, la urbanització excessiva i una riquesa fictícia basada en la construcció. Aquesta mena d'indrets menys opulents és probable que ho seran encara menys els anys a venir, i hauran de continuar maldant per surar molt de temps després que els centres de les megaregions

i les ciutats creatives hauran deixat la crisi enrere.

El Rust Belt, particularment, sembla que perdrà un gran nombre de llocs de treball, i algunes de les seues ciutats grans i petites, com ara Cleveland, St. Louis, Buffalo o Detroit, tindran molts problemes per recuperar-se. Des del 1950, el sector manufacturer ha passat del 32% a tot just el 10% de l'ocupació no agrícola. Aquest declivi és el resultat de tendències a llarg termini –la creixent competència exterior i especialment la imparabile substitució de persones per màquines– que no sembla probable que desapareguen. Però la pèrdua de llocs de treball no s'ha esdevingut de forma regular, sinó més aviat a través de colps sobtats, a mesura que les recessions han posat fi a les velles fàbriques, que han derivat en acomiadaments massius que mai no han estat revertits del tot en les subsegüents recuperacions.

La desocupació en els sectors manufacturats i de producció era ja del 9,4% a tots els Estats Units al novembre de 2008. En les ocupacions de tipus professional, en canvi, se situava només una mica per sobre del 3%. Segons l'anàlisi de Michael Mandel, cap d'economia del *Business Week*, els llocs de treball del sector «tangibles» –és a dir, producció, construcció, extracció i transport– es van reduir gairebé en 1,8 milions entre desembre de 2007 i novembre de 2008, mentre que en el sector intangible –el que jo anomeno la «classe creativa» de científics, enginyers, gerents i professionals– van augmentar en més de 500.000. Ambdós tipus de llocs de treball estan concentrats regionalment. Paul Krugman ha apuntat que el pitjor de la crisi, almenys per ara, es pot veure al Slump Belt [el Cinturó de la Crisi], ple de centres manufacturats, que aniria des del

Midwest més industrial fins a les dues Carolines. En canvi, àmplies franges del Nord-est, on abunden els centres professionals i creatius, se n'han sortit molt més bé.

Potser cap altra gran ciutat dels EUA avui no sembla més assetjada que Detroit, on la mitjana del preu de l'habitatge era de 18.513 dòlars, i unes 45.000 propietats estaven sota algun tipus d'embarcament. Una recent llista d'embarcaments al Comtat de Wayne, que inclou Detroit, omplia 137 pàgines al *Detroit Free Press*. El sistema escolar públic de la ciutat, que s'enfronta a un dèficit de 408 milions de dòlars, hagué de passar a càrrec de l'Estat; s'han tancat desenes d'escoles pel descens de matrícules des del 2005. Només el 10% dels adults residents a Detroit tenen formació universitària i la taxa de desocupació de la ciutat era, a la fi del 2008, del 21%.

El mínim que se'n pot dir és que Detroit no està ben posicionada per a agafar nous aires. És clar que la ciutat està en declivi des de fa molt de temps. Ara, si finalment hi desapareixen les seus centrals del sector d'automoció, la indústria auxiliar i els llocs de treball lligats a la fabricació d'automòbils que encara en resten, és difícil imaginar què els podria substituir.

Quan la feina desapareix, la població d'una ciutat no sempre minva tan ràpidament com es podria esperar. Detroit, sorprenentment, és encara l'onzena ciutat més gran dels EUA. «Si ja no pots vendre ta casa, com te'n pots anar a un altre lloc?», plantejava Robin Boyle, professor de planejament urbanístic de la Wayne State University en un article a l'*Associated Press*. Però, després, ell mateix responia: «Algunes persones simplement apaguen el llum i marxen: el valor de les cases ha baixat tant que anar-se'n ja no és una opció tan complicada».

Potser Detroit ha arribat a un punt en què esdevindrà una ciutat fantasma. Jo certament preveig que decaurà ràpidament els pròxims anys. Però és quasi segur que molta gent hi restarà, gent sense mitjans i amb magres perspectives en un altre lloc, o amb estrets lligams familiars a prop, i també alguns joves professionals i tipus creatius que miraran d'aprofitar els baixos preus de l'habitatge a la ciutat. Amb tot, a mesura que la densitat de població s'enfonsa, les dificultats de la ciutat per proporcionar serveis i evitar un paisatge ruïnós i cada vegada més buit augmentaran.

Vet ací el repte compartit de moltes ciutats del Rust Belt: resistir la pèrdua de població sense caure en la ruïna. La tasca és doblement difícil perquè com a conseqüència de la contracció de la indústria, alguns serveis locals importants –finances, serveis jurídics, consultoria– que en depenien també s'han reduït, i han estat absorbits per centres regionals més grans i ciutats connectades globalment. A Xicago, per exemple, les cinquanta firmes d'advocats més grans del país augmentaren en 2.130 el nombre d'advocats del 1984 al 2006, segons William Henderson i Arthur Alderson, de la Universitat d'Indiana. A la resta del Midwest, aquestes firmes només van augmentar en un total de 169. Jones Day, fundada el 1893 i avui dia un dels despatxos d'advocats més grans del país, ja no considera «seu central» l'oficina de Cleveland –ara és a Washington, DC– sinó «fundadora».

Moltes ciutats de segon ordre del Midwest han intentat reinventar-se de moltes maneres amb diversos graus d'èxit. Pittsburgh, per exemple, ha volgut reconvertir-se en centre d'alta tecnologia i ha reeixit bastant. De tota manera, la seua població

ha baixat d'un pic de quasi 700.000 habitants a mitjan segle XX als aproximadament 300.000 actuals. Hi haurà menys llocs de treball manufacturadors una vegada acabada la crisi, i el paisatge econòmic dels EUA en resultarà més desigual –«més punxegut». Molts dels vells centres industrials minvaran encara més, potser de forma permanent.

Això no vol dir que totes les ciutats industrials estiguen abocades al declivi. Només cal mirar el patró geogràfic de la votació del Senat sobre les ajudes al sector de l'automòbil per adonar-se que alguns llocs, sobretot del sud, es beneficiarien directament de la fallida de General Motors o de Chrysler, i del tancament de plantes d'automòbil al Rust Belt. Georgetown (Kentucky), Smyrna (Tennessee), Canton (Mississippi): aquestes són algunes de les moltes petites ciutats, esteses des de Carolina del Sud i Georgia en direcció a Texas, que s'han beneficiat al llarg dels anys de l'establiment de fàbriques de cotxes estrangers. Se'n podrien beneficiar encara més si les Big Three passassen a ser-ne, diguem, les Big Two.⁴

Aquest fenomen, una mena de loteria en la qual alguns llocs guanyen simplement pel fet de resistir més que la resta, no es limitarà a ciutats construïdes al voltant del sector de l'automòbil, ni fins i tot al voltant del sector manufacturador. A mesura que la recessió continue i grans companyies de diverses indústries facen fallida, els competidors que no s'enfonsen podrien enfortir-se, i amb ells les seues ciutats. Charlotte (Carolina del Nord) ofereix un interessant cas d'estudi. La crisi financera deixà un dels dos bancs més grans de la ciutat, Wachovia, molt tocat; posteriorment Wachovia fou adquirit per Wells Fargo, amb seu a San Francisco,

una operació que costarà a la ciutat molts milers de llocs de treball. Però les coses podien haver anat molt pitjor; l'operació també salvà molts llocs de treball. És més, aproximadament al mateix temps, Bank of America, l'altre gran banc de Charlotte (i el més gran dels EUA) comprà Merrill Lynch per un preu irrisori.

Un tòpic del món dels negocis diu que, quan els teus competidors s'estan retirant, és el moment per a augmentar la teua quota de mercat. En opinió de Deborah Strumsky, economista de la Universitat de Carolina del Nord, a Charlotte, al final tant els bancs com la ciutat mateixa emergiran de la crisi amb més força: «El tracte amb Wells Fargo ha salvat milers de llocs de treball, perquè ha mantingut Wachovia dempeus. I cosa més important encara, el Bank of America s'ha pres la crisi com un comprador compulsiu amb una targeta de crèdit nova; ha estat caçant negocis i ha aconseguit operacions sorprenents. El Bank of America se n'eixirà de la crisi molt millor del que hauria pogut imaginar».

Els darrers anys, els líders locals han pres decisions intel·ligents sobre com atraure a Charlotte negocis i professionals, fent possible que la ciutat es convertís en el segon centre de banca tradicional més gran del país; en la loteria de fallides i consolidacions dels negocis estava ben situat per a guanyar. Però també va tenir sort, i al capdavant s'ha salvat de perdre pels pèls. En conjunt, la llista de llocs que es beneficien de la fallida dels seus grans rivals probablement serà bastant curta, i els noms de la llista, poc previsible. Seran més els llocs que s'afebliran que els que s'enfortiran, sobretot entre les ciutats construïdes al voltant d'indústries en declivi; com en totes les loteries, la majoria de jugadors perdran.

CIUTATS A LA SORRA: EL FINAL DE L'EXPANSIÓ FÀCIL

Durant una generació o més, cap espai dels Estats Units no ha crescut d'una manera tan enfollida com el Sun Belt. Per descomptat, l'àrea que anomenem Sun Belt és molt gran, i el terme és una mena de calaix de sastre: les ciutats i àrees metropolitanes que s'hi inclouen han crescut per raons disperses. Los Angeles és una meca de la comunicació i l'entreteniment; San Jose i Austin han desenvolupat importants i innovadores indústries d'alta tecnologia; Houston ha esdevingut un centre de producció energètica; Nashville ha creat un nínxol únic d'enregistrament i producció de baix cost de música; Charlotte va emergir com a centre bancari eficient i plaça financera de perfil baix.

Però en els impetuosos dies de la bombolla urbanística, algunes ciutats del Sun Belt –Phoenix i Las Vegas en són els millors exemples– van desenvolupar economies fortament centrades en la promoció immobiliària i la construcció. En una regió assolida i amb molt de terreny pla i no edificat, caigueren en un clàssic cicle de *boom*. Per bé que aquests llocs atreïen turistes, jubilats i alguna indústria –empreses que buscaven espais grans a costos més baixos– la puixança de la majoria de les ciutats provenia de la urbanització mateixa. Com a mínim, aquests llocs trigaran molt, molt de temps a recuperar el terreny que han perdut en termes de benestar i valor de les edificacions. No és impensable que algunes d'aquestes ciutats encaren un període indeterminat de declivi encara més marcat.

El *boom* econòmic en aquestes ciutats es va veure impulsat en un grau poc habitual per l'escalada dels preus de l'habitatge: els

preus pujaven, però hi havia més gent que s'hi instal·lava buscant estils de vida més econòmics i l'oportunitat d'entrar en un mercat immobiliari que anava a l'alça, però que encara era assequible. La gent que ja hi posseïa una casa demanava préstecs amb la casa com a garantia i injectava diners en l'economia local a base de millores i reformes dels habitatges i d'un augment de la demanda de béns i de serveis primaris. Les ciutats creixien, els ingressos fiscals s'enfilaven, la despesa continuava, i hi arribava més gent. Ara bé, aquest *boom* mai no es va traduir en el desenvolupament d'indústries o serveis sostenibles, interrelacionats, d'alta productivitat. El *boom* es basava en la construcció i es nodria de la construcció i els habitatges n'eren el producte primari. Ciutats senceres i regions urbanes es convertiren en esquemes Ponzi⁵ gegantins.

Phoenix, per exemple, passà de 983.403 habitants el 1990 a 1.552.259 el 2007. Una de les seues àrees residencials, Mesa, té ara prop de mig milió de residents, més que Pittsburgh, Cleveland o Miami. Quan la construcció va prendre embranzida i pujaren els preus dels habitatges, també ho va fer la recaptació fiscal, i va tenir lloc un gran *boom* de despesa de capital a tota l'àrea metropolitana de Phoenix. L'Arizona State University va construir un nou campus al centre de la ciutat de Phoenix, i la ciutat va ampliar el seu Palau de Congressos i va construir un sistema de tren lleuger de 20 milles que connecta Phoenix, Mesa i Tempe.

I llavors la bombolla esclatà. Des d'octubre de 2007 fins octubre de 2008, l'àrea de Phoenix registrà la major caiguda del preu de l'habitatge del país: 32,7%. (Las Vegas anava una miqueta per darrere, amb el 31,7%. L'habitatge a l'àrea de Nova York, en canvi, va caure només el 7,5% durant el

mateix període.) Massa extensa i sobreedificada, la regió experimenta ara una pressió fiscal doble, ja que els seus nombrosos jubilats –un 21% dels residents tenen més de 55 anys– han vist delmats els seus estalvis. Mortgages Limited, la major entitat comercial de préstecs de l'Estat, va fer fallida l'estiu passat. La ciutat té un dèficit pressupostari de 200 milions de dòlars, que pujarà encara més. Les autoritats de la ciutat han sol·licitat fons federals per tal d'afrontar la crisi financera. «Teníem una gran bombolla ací, i ha esclatat», declarà a *USA Today* Anthony Sanders, professor d'Economia i Finances a la Universitat estatal. «Haviem confiat en la Ciutat dels Somnis de Kevin Costner i ara ens trobem amb la Ciutat dels Horrors. Per aquest camí no hi ha res a fer».

Abandonarà la gent aquests llocs tan ràpidament com hi va arribar, deixant-hi tan sols un terreny buit amb tots els mals que això comporta? Atrauran gradualment aquestes ciutats més negocis i indústries, que els permetrien de construir economies més diversificades i més sòlides? O voldran viure del turisme –que pot escassejar durant un cert temps– i de les pensions de la Seguretat Social dels seus jubilats? Siga com siga, no hi ha dubte que el caràcter i la personalitat d'aquestes ciutats canviaran radicalment.

ELS LÍMITS DEL CREIXEMENT SUBURBÀ

Cada fase o època del capitalisme té la seua pròpia geografia distintiva, allò que la geografia econòmica en diu «perfils espacials» d'una època. La dimensió física de l'economia –quin ús se'n fa del sòl, la

localització dels habitatges i els negocis, la infraestructura física que lliga tot plegat– dona forma al consum, la producció i la innovació. A mesura que l'economia creix i evoluciona, també ho fa el paisatge.

Resulta sorprenent fins a quin punt les causes de la crisi actual són de naturalesa geogràfica, i apunten a tot un sistema d'organització econòmica i de creixement que ha arribat al seu límit. Per a aconseguir que l'economia pugui créixer amb solidesa les pròximes dècades no n'hi haurà prou amb estímuls fiscals o reformes laborals. Caldrà també un nou tipus de geografia, un nou perfil espacial adequat a la nova fase de la història econòmica d'Amèrica.

La suburbanització fou el perfil espacial durant l'era industrial: l'expressió geogràfica de la producció en massa i la primera economia de crèdit. Els automòbils de Henry Ford eixien de cadenes de muntatge des del 1913, però el «fordisme» –la combinació de producció en massa i de consum massiu generador de la prosperitat nacional– no va emergir com a nou model econòmic i social dominant fins la dècada de 1930, amb els programes del New Deal de Roosevelt.

Abans de la Gran Depressió, sols una minoria d'americans tenien la casa en propietat. Però durant els anys 1930 i 1940, les polítiques del govern van promoure hipoteques de llarg termini, amb quotes reduïdes, i això possibilità que més gent es compràs una casa. Fannie Mae fou creada per a adquirir aquestes hipoteques i lubricar el sistema. I òbviament la deducció fiscal pels interessos de les hipoteques (que existia des del 1913, quan es va crear el sistema federal d'impostos) privilegiava l'adquisició de cases per damunt d'altres tipus de despesa. Entre 1940 i 1960, el percentatge de propietaris pujà del 44% al 62%.

La demanda de cases mantenia una simbiosi amb la demanda de cotxes, i ambdues es van veure afavorides per la construcció d'autopistes federals, entre altres projectes d'infraestructures que promovien un nou estil de vida suburbà que, al seu torn, nodria una demanda creixent de tota mena de béns per a la llar. Més recentment, innovacions en el camp de les finances com les hipoteques de renda variable i la titulització de préstecs *subprime* van expandir encara més la propietat de cases i en van mantenir la demanda alta. El 2004, un rècord del 69,2% de famílies americanes eren propietàries.

Per a la generació que va créixer durant la Depressió i estava acostumada a estalviar cada cèntim, les polítiques que encoratjaven l'alegria en la despesa tenien sentit; perquè acceleraven el creixement. Però quan les noves generacions, que ja havien nascut al si d'una economia basada en el crèdit, es van fer grans, i augmentà la disponibilitat de crèdit, el sistema se n'anà de les mans. La casa pròpia, mentrestant, havia passat a ser un element essencial del somni americà. Per a molta gent, a mesura que s'inflava la bombolla immobiliària, posseir una casa venia a representar no únicament un fi en si mateix, sinó un mitjà d'independència econòmica.

La crisi ha tret a la llum del dia allò que tothom sabia d'ençà de molt de temps: que els americans han estat vivint per damunt de les seues possibilitats, fent servir una riquesa il·lusòria basada en la propietat immobiliària i grans dosis de capital estranger per a consumir molt més del que produïm. La crisi, sens dubte, n'assenyala la fi. L'ajust, tot i que dolorós, és del tot necessari.

Però un altre aspecte cabdal de la crisi ha estat llargament deixat de banda, i podria tenir més importància al capdavant. Com

que la tendència americana a sobreconsumir i no estalviar es troba íntimament lligada al nostre perfil espacial de la postguerra —és a dir, a la construcció i la suburbanització— l'economia està distorsionada: des del lloc on viu la gent, passant pel que produeix, i fins els fluxos d'inversió. Si no fem canvis molt importants de política per a eliminar aquestes distorsions, és probable que l'economia s'enfronte amb problemes més greus els pròxims anys.

La suburbanització —i el creixement desordenat que impulsà— tenia sentit durant un temps. Les ciutats de començaments i mitjan segle XX eren brutes, plenes de fum, pestilents i la gent hi vivia apilonada. A més, desplaçar-se diàriament des de les primeres zones residencials, situades molt a prop, era fàcil i ràpid. A mesura que la manufactura s'estabilitzava tecnològicament i les línies de producte maduraven durant el *boom* de la postguerra, el creixement suburbà encaixava perfectament amb el model de creixement industrial. Les companyies començaren a obrir noves fàbriques en zones no urbanitzades que oferien terreny i mà d'obra més barats; els empresaris no trobaven cap motiu per a continuar fabricant productes ja estandarditzats a les cares zones urbanes on havien estat desenvolupats i venuts inicialment. El treball fou desplaçat a les noves zones dels afores de les ciutats i a les àrees emergents del Sun Belt, les connexions de les quals amb les grans ciutats gràcies a la xarxa d'autopistes permetien una distribució ràpida i barata. Aquest procés portà les economies del Sun Belt (que romanien endarrerides des de la Guerra Civil) a la modernitat, i proporcionà un llarg *boom* als Estats Units en general.

Però això era abans, ara l'economia és diferent. Ja no es tracta simplement de

fabricar coses i transportar-les. A hores d'ara, l'economia es basa a generar i transportar idees. Els llocs dinàmics són avui els que generen idees més ràpidament, els que concentren més densitat de gent creativa i amb talent, els que tenen un metabolisme més accelerat. *Velocitat* i *densitat* no són paraules que faríem servir per a descriure les zones residencials dels afores de les ciutats. L'economia està dirigida per àrees urbanes clau; ens cal una nova geografia.

EL PAISATGE ECONÒMIC QUE VE

La bombolla immobiliària ha estat l'expressió màxima, i potser el darrer sospir, d'un sistema econòmic que ha funcionat al llarg de 80 anys, però que ara ha superat clarament la seua data de «caducitat». La bombolla estimulà un creixement massiu i insostenible en zones on el sòl era barat i dominava una economia basada en el sector immobiliari. Estimulà la urbanització de baixa densitat, que no s'ajusta gens al que demana una economia creativa, postindustrial. I cosa no menys important, creà una mà d'obra massa sovint lligada, ancorada a unes cases que no poden ser venudes en termes favorables en un moment en què la flexibilitat i la mobilitat són de gran importància.

Així doncs, què hauríem de fer per superar la bombolla, per deixar enrere la crisi, i aquest model de vida econòmica a hores d'ara ja envellit, obsolet? Quin seria el perfil espacial adequat per a l'economia actual, què caldria fer per acostar-nos-hi?

La solució comença bandejant el principi de la casa en propietat, que hauria de perdre el seu lloc de privilegi al cor mateix

de la vida econòmica. Els importants incentius per a l'adquisició d'habitatges (desgravacions fiscals, tipus d'interès artificialment baixos dels préstecs hipotecaris) distorsionen la demanda, de manera que estimulen la gent a comprar cases més grans del que voldrien en un altre cas. Però és que això significa menys despesa en tecnologia mèdica, o en *software*, o en energies alternatives, els sectors i productes que podrien ser motors del creixement i les exportacions. La demanda artificial de cases més grans també distorsiona el model residencial, i mena a la proliferació de zones residencials amb una densitat excessivament baixa. Les mesures que sostenen aquesta demanda haurien de ser eliminades.

Si de cas, les polítiques del govern haurien d'estimular el lloguer, no la compra. La propietat d'una casa ocupa un lloc central al somni americà principalment perquè dècades de política l'hi han posat. Un recent estudi de Grace Wong, economista de la Wharton School of Business, mostra que els propietaris, deixant de banda les variables demogràfiques i d'ingressos, no són més feliços que els llogaters ni presenten nivells més baixos d'estrès o majors nivells d'autoestima.

Si la casa en propietat comporta alguns beneficis socials –un major nivell de compromís social n'és un– el cert és que resulta costosa per a l'economia. L'economista Andrew Oswald ha demostrat que tant als Estats Units com a Europa els llocs amb percentatges més alts de propietaris són també els que pateixen taxes d'atur més altes. Oswald descobrí que la propietat de cases està més correlacionada amb l'atur que no la taxa de sindicalització o la generositat de les prestacions socials. Massa sovint, és un factor que lliga la gent a zones arruïna-

des o en decadència, i els força a treballar –si poden– en feines poc adients als seus interessos i habilitats.

A mesura que els percentatges de propietat han pujat, la nostra societat s'ha fet menys àgil. Les dècades de 1950 i 1960, els americans tenien aproximadament el doble de probabilitats de traslladar-se de casa en un moment donat que avui. L'any passat el percentatge d'americans que es van mudar va ser el més baix des que l'Oficina del Cens començà a registrar els canvis de domicili, a finals de la dècada de 1940. Aquesta mena de progressiva rigidesa del mercat laboral és un mal símptoma per a l'economia, sobretot en moments en què els negocis, les indústries i les regions creixen i s'enfonsen ràpidament.

En aquest sentit, la crisi dels desnonaments crea una oportunitat real. En comptes de resistir-se als embargaments, el govern hauria de mirar de facilitar-los amb decisions adreçades a minimitzar-ne els danys i els desajustaments. Els bancs que es queden amb les cases, per exemple, podrien tenir l'obligació d'oferir-se a llogar-les als antics propietaris a preu de mercat –que normalment és més baix que els pagaments d'una hipoteca– durant un determinat nombre d'anys. (Al final d'aqueix període, es podria donar a l'antic propietari l'opció de recomprar la casa a preu de mercat.) Un mercat de lloguer més gran i més sanejat, amb més opcions, faria del lloguer una opció més atractiva per a molta gent; també faria que l'economia en conjunt fos més flexible i sensible als canvis.

A més, ens cal estimular el creixement a les regions i ciutats que estan millor posicionades per a competir en les pròximes dècades: les grans megaregions que ja impulsen l'economia, i els seus centres d'innova-

ció més petits, capaços d'atraure talent: llocs com ara Silicon Valley, Boulder, Austin, i el Triangle de la Recerca de Carolina del Nord.⁶

Siguen quines siguin les polítiques del govern, les pròximes dècades probablement veuran una major concentració de producció, llocs de treball i innovació en un nombre més reduït de ciutats més grans i de ciutats-regió. Però conformar de manera adient aquest nou creixement serà un dels majors reptes del govern. En part, necessitem assegurar que les ciutats i regions clau continuen fent moure gent, mercaderies i idees de forma ràpida i eficient. Només això ja serà una tasca difícil; la creixent congestió amenaça de socavar lentament la vitalitat d'algunes d'aquestes ciutats-regió.

D'igual importància és aconseguir que les ciutats d'elit i les megaregions clau siguin més atractives i assequibles per a totes les classes d'Amèrica, no sols per a l'estrat superior. L'alt cost de l'habitatge en aquestes ciutats i a les zones residencials dels afores més accessibles, a més del congestionat i desordenat creixement de les zones residencials més allunyades del centre, han conspirat per mantenir els americans de rendes més baixes apartats d'aquests llocs durant els darrers trenta anys. Això és profundament nociu per a la nostra societat.

En el seu llibre d'imminent publicació *The Wealth of Cities*, el meu col·lega a la Universitat de Toronto Chris Kennedy explica que només canvis estructurals de molta volada –com ara una millora radical de les infraestructures, la creació de nous models d'habitatge o un fort desplaçament de les pautes de consum– permeten als llocs recuperar-se de les crisis econòmiques severes i assolir una represa accelerada. Londres posà els fonaments del seu futur predomini

comercial canviant el seu codi d'edificació i eixamplant els seus carrers després del catastròfic incendi del 1666. Els Estats Units assoliren el predomini econòmic desenvolupant periòdicament infraestructures del tot noves: des de canals i ferrocarrils fins a moderns sistemes de canalització d'aigua i clavegueram o autopistes federals. Cadascuna d'aquestes novetats tingué un paper clau a l'hora de facilitar i donar forma a tota una nova era de creixement.

L'administració d'Obama ha declarat la seua intenció d'obrir l'aixeta del govern federal per ajudar-nos a superar aquesta recessió, i la despesa en infraestructures sembla que hi tindrà un paper clau. Si es fa bé, aquesta despesa podria posicionar els Estats Units en la pròxima era de creixement, però això implicarà alguna cosa més que arreglar carreteres i ponts.

Si hi ha una constant en la història del desenvolupament del capitalisme, és l'ús cada vegada més intens de l'espai. Ara hem de començar a fer un ús més intel·ligent tant dels espais urbans com dels anells suburbans que els envolten –fent encabir-hi més gent, proporcionant-los un cost de vida més assequible, i alhora millorant la seua qualitat de vida. Això vol dir normes d'edificació i de planejament més flexibles que permeten més promoció residencial dins de les ciutats, més creixement de zones d'ús mixt tant a les ciutats com a les zones residencials suburbanas, la densificació dels nuclis suburbans propers a les xarxes ferroviàries, més inversió en ferrocarrils i la taxació dels desplaçaments per carretera que creen congestió. No tothom vol viure als centres de les ciutats, i les zones residencials suburbanas no desapareixeran. Però podem fer que aquestes zones estiguen molt millor connectades amb els centres urbans i entre

elles, i vetllar perquè el creixement de les regions metropolitanas, en dimensió i densitat, no els faça perdre velocitat.

Finalment, cal tenir ben clar que, al re-mat, no podem aturar el declivi d'alguns llocs i que seria absurd d'intentar-ho. Llocs com ara Pittsburgh han demostrat que una ciutat pot continuar sent vibrant tot i minvar si reconfigura el seu nucli per atraure joves professionals i tipus creatius, i si promou serveis i indústries d'alt creixement. És clar, de tota manera, que podem ajudar les ciutats en decadència, fins a un cert punt, perquè puguen afrontar millor la situació i proporcionar millor qualitat de vida a la gent que hi romandrà.

Però diferents èpoques afavoreixen llocs diferents, perquè fan surar també les indústries i els estils de vida que identifiquen aquests llocs en concret. Ni els plans de rescat del sector automobilístic ni les polítiques per mantenir artificialment el preu de l'habitatge posicionaran el país per a un nou creixement, almenys no de la varietat sostenible. Hem de deixar caure la demanda dels productes prototípics i estils de vida de l'antic ordre, i començar a construir una nova economia, basada en una nova geografia.

Com serà aquesta geografia? Probablement serà menys densa al Midwest i a la llarga també a les zones del Sud-est que depenen de la indústria. Les seues zones suburbanas seran més petites i potser també les cases. Algunes ciutats del Sud-oest creixeran més lentament. Les megaregions creixeran i s'estendran. Tindran un percentatge menor de propietaris de cases i una població més dinàmica de llogaters. Fet i fet, serà una geografia més concentrada, que permetrà a més gent d'ajuntar-se més lliurement i d'interactuar de manera més eficient en un nombre definit de megaregions denses

i innovadores i de ciutats creatives. De manera afortunada i casual, serà un paisatge adient a un món en què el petroli ja no és, de cap manera, barat. Però sobretot, serà un paisatge que pot acomodar i accelerar la invenció, la innovació i la creació: les activitats en què els EUA mantenen encara un gran avantatge competitiu.

Paul Romer, economista de Stanford, té una frase famosa: «És terrible desaprofitar una crisi». Els Estats Units, més enllà dels seus punts febles, rarament ha desaprofitat les crisis en el passat. Per contra, les ha fet servir una vegada rere l'altra, per reinventar-se, desfent-se d'allò vell i obrint camins per al que és nou. Al llarg de la història, l'adaptabilitat ha sigut potser el millor dels seus atributs, la quinta essència dels Estats Units. En el transcurs de la Llarga Depressió del segle XIX, el país es reconfigurà i passà de ser una potència agrícola a una potència industrial. Després de la Gran Depressió, descobrí una nova forma de viure, de treballar, de produir, que contribuí a un període de prosperitat general sense precedents. En els moments crítics, els americans han mirat sempre cap avant, mai cap arrere, i hem sorprès el món amb la nostra resistència i capacitat de reacció. Podrem fer-ho una altra vegada? □

Traducció de Carles Bartual

1. Literalment «conca de pols». Desastre ecològic que provocà una catàstrofe econòmica i humana, que es produí durant els anys trenta del segle XX. Afectà les grans planúries que s'estenen al llarg dels territoris compresos entre el Golf de Mèxic i el Canadà. Un període de sequera que durà anys junt amb una prèvia sobreexplotació agrària de la zona va provocar que la terra quedàs solta. Això provocà continuades «tempestes de pols» que van agreujar els efectes de la Gran Depressió i van obligar grans masses de gent a emigrar. [N. del t.]
2. Literalment, «cinturó del sol». Nom que designa una extensa àrea del sud dels Estats Units, des de la costa est fins a la costa oest. Òbviament, la paraula «sol» fa referència a les condicions climàtiques, amb estius llargs i calorosos –gairebé tropicals en alguns casos– i hiverns suaus i curts. [N. del t.]
3. Literalment, «cinturó del rovell». Nom amb el qual se sol designar una àrea dels Estats Units tradicionalment dedicada a la indústria pesada, i que està situada entre el nord-oest, els estats que es coneixen com de l'Atlàntic Mitjà i el Midwest o Oest Mitjà. El nom naix als anys setanta arran de la crisi que aquesta indústria va patir, i que deixava fàbriques enormes buides i amb tanques de ferro *rovellat*. [N. del t.]
4. És a dir, si de les «Tres Grans» (General Motors, Ford, Chrysler) en quedassen només dues. [N. del t.]
5. Una forma de frau de tipus piramidal [N. del t.].
6. «North Carolina Research Triangle»: terme emprat per a designar una àrea de l'estat de Carolina del Nord capdavantera en la recerca i l'alta tecnologia, sobretot gràcies a tres universitats: The University of North Carolina, North Carolina State University i Duke University. [N. del t.]

Les patents farmacèutiques com a problema moral

L'alternativa de Thomas Pogge

Rosa Canal

Si observem les dades mundials, ens adonem que no tot és tan bonic com ens sembla des de la posició privilegiada d'habitants del primer món. La meitat de la població, uns 3.330 milions de persones, es reparteixen el trist 2% de la renda global; i una tercera part de totes les morts humanes és deguda a causes relacionades amb la pobresa. És a dir, 50.000 morts diàries causades per la pobresa, o el que és el mateix, 18 milions de morts anuals, de les quals 10,6 milions són nens de menys de cinc anys.

De fet, la desigualtat mundial no rau només en la manca de diners sinó també en la manca d'accés als recursos necessaris per a satisfer les necessitats humanes bàsiques, i en tots els atzars ambientals que el món pobre no té més remei que suportar. Atzars com no tenir aigua neta, la contaminació, els insectes transmissors de malalties, la mancança d'infraestructures, la inseguretat, la inestabilitat política, etc. Fets que es tradueixen en una mirada interna i un xic egoista que els aconsella tenir cura d'ells i de la família, i que a vegades, de tant en

tant, els condueix a la reivindicació d'una reforma política. Altres vegades, aquestes situacions atzaroses els duen a decisions que posen en perill la salut, com ara la venda de ronyons. Totes aquestes circumstàncies formen un cercle de reforç mutu que comporta un pes de malaltia desproporcionat entre la població. La pobresa perpetua les malalties perquè no es tenen els diners per a adquirir medicines, i al mateix temps la malaltia perpetua la pobresa ja que impedeix que la gent pugui treballar per fer que el país o la família s'enriqueixi. Però com és que hi ha aquesta desigualtat? A què és deguda? Podem fer-hi alguna cosa?

En aquest article ens centrarem en les desigualtats globals relacionades amb la salut. És important recordar que, tot i que les realitats de molts països no ho mostrin, la salut és un dret que es recull en l'article 25 de la Declaració Universal dels Drets Humans. Per tant, un assumpte que tothom hauria de tenir més o menys assegurat. Tanmateix, la realitat és ben distinta. En les seves últimes obres, Thomas Pogge identifica les raons de les desigualtats globals en matèria de salut al mateix temps que ens mostra que són un problema moral del qual som responsables. Però Pogge no es conforma amb el diagnòstic de la situació, sinó que també ens proporciona una alternativa al sistema vigent. Per això ens centrem sobretot en la seva anàlisi.¹

Rosa Canal i Parals és professora de Filosofia a la Universitat de Girona. Ha treballat els temes d'aquest article en una estada al Center for Applied Philosophy and Public Ethics de la Universitat Nacional d'Austràlia (gener-març 2008), gràcies al suport de l'Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca.

LES PATENTS FARMACÈUTIQUES

La situació de reforç mutu entre pobresa i malaltia és deguda, en gran part, a les normes i les regles del sistema mundial actual. Les patents farmacèutiques actuals contribueixen greument al cercle de malaltia i pobresa del qual acabem de parlar.

Actualment es poden trobar medicines patentades amb un preu incrementat un 1.000% amb relació al seu cost de producció. D'aquesta manera, els pacients pobres que amb preus propers al cost de producció podrien beneficiar-se dels efectes dels medicaments queden exclosos com a possibles beneficiaris. Què els hem de dir, a aquesta gent que pateix i mor i que podrien comprar el fàrmac a un preu de mercat pròxim al cost de producció? Els hem de dir que paguen per la propietat intel·lectual? Els hem de dir que posem preu a la propietat intel·lectual per evitar una injustícia i que permetem que ells quedin exclosos de l'accés als medicaments, encara que això tingui com a conseqüència el sofriment i la mort?

Tanmateix, hom pot preguntar-se què passa amb la persona o companyia que ha fet l'esforç i la despesa per aconseguir la innovació: d'alguna manera, no li pertany la innovació? Hi ha qui, com Nozick, creu que és una situació anàloga al dret natural de primera apropiació, com quan en l'estat de naturalesa algú agafa una poma de l'arbre, o quelcom que no té propietari. Apropiar-se una poma no priva els altres de l'oportunitat de fer-ho, perquè segueix la condició lockeana de deixar igual i suficient per als altres. En aquesta línia, segons Pogge, Nozick no troba cap problema en les patents farmacèutiques, ja que un investigador que sintetitza una nova medicina i no la vol compartir no priva pas els altres d'agafar el

material i fer-la pel seu compte. Però aquest argument no serveix per a defensar la propietat intel·lectual on sí que hi ha un veto, segons Pogge. No es tracta pas d'un veto als objectes sinó d'un veto a un objecte-tipus on es veta la idea d'agafar determinats elements i combinar-los. Idea, precisament, contrària a la limitació lockeana.

D'altra banda, podria semblar que els fabricants de genèrics tenen el dret natural de fer allò que els innovadors ja han fet abans i que els pacients tenen el dret natural de procurar que aquesta medicina genèrica sigui en termes de mutu acord. Però llavors ens trobem que aquesta llibertat fa l'efecte que no és gaire bona per a la innovació. De manera que semblaria que es podria defensar el monopoli de patents en termes d'avantatge mutu ja que ens interessa que hi continuï havent investigació i innovació.

La creació de medicaments nous és extremadament cara perquè fer recerca i desenvolupar nous fàrmacs requereix experiments clínics i un procés d'aprovació de les noves medicines pel qual també s'ha de pagar. Però caldria tenir present que hi ha moltes idees prometedores que fallen i que mai no arriben a ser un producte de mercat, i que per tant esdevenen diners perduts. El que és car és el procés de recerca i descobriment. Una vegada ja s'ha inventat i aprovat, l'elaboració és barata. És per això que els medicaments no haurien d'estar en un mercat lliure entès com l'absència de qualsevol tipus de regulació. D'alguna manera, la indústria farmacèutica necessita saber que recuperarà els diners invertits en les investigacions i que ningú no copiarà la idea ni fabricarà el mateix medicament a un preu més barat, perquè no hauria de carregar les despeses d'investigació. Si això succeís, hi hauria una baixada de preus que

faria que no hi hagués guanys a destinar a futures investigacions. I doncs, per tal de solucionar aquesta descompensació –o errada– del mercat, es crea la patent. Durant vint anys el medicament és bloquejat i ningú no pot ni copiar-lo ni vendre'l, tret del seu inventor. D'aquesta manera, la indústria farmacèutica s'assegura la recuperació del capital invertit en el projecte en qüestió i en els anteriorment fracassats. Tanmateix, la solució crea un nou problema conegut com la Taxa de Morbiditat Global (TMG). El sistema de monopoli de patents fa augmentar el preu dels medicaments, la qual cosa provoca que hi hagi un ampli ventall de persones que no poden pagar uns preus tan elevats, si bé en general sí que podrien pagar una mica més del cost de producció. Per això anomenem aquest problema TMG, nomenclatura que en economia s'utilitza per a referir-se a la pèrdua de beneficis potencials, és a dir, a la pèrdua d'aquells beneficis que es podrien tenir però que no es tenen.

El sistema de monopoli de patents seria defensable en termes de benefici per tothom, si tothom fos ric. Però, com ja hem dit, al món hi ha molta gent immersa en la pobresa. Així doncs, per evitar una injustícia –que els investigadors no puguin recuperar el capital invertit i que algú pugui aprofitar-se del seu descobriment i vendre'l a preu més baix– n'originem una altra de més gran encara –que els pobres no puguin accedir als medicaments– que sembla no importar-nos massa.

LES PATENTS A PARTIR DE 1994 I L'ACORD ADPIC

El sistema de monopoli de patents que hi havia abans de l'any 1994 es caracteritzava

pel fet que tots els països pobres n'estaven al marge. Així, els pobres podien fabricar els seus propis medicaments. L'Índia, per exemple, invertia en nous processos de fabricació de medicines ja conegudes i patentades a altres llocs i després les venia a preu barat a les regions pobres del món. Aquesta situació era favorable per tal com no reforçava el cercle del qual parlàvem, ans al contrari, el trencava.

Però l'any 1994 es va signar l'acord ADPIC (Acord sobre els Drets de Propietat Intel·lectual relacionats amb el Comerç), que ampliava les regles de la propietat intel·lectual a tot el món amb la condició imposada per l'Organització Mundial del Comerç (OMC) que permetessin que els països pobres també se'n beneficiessin. Tanmateix, aquesta condició del pacte no es va complir i la pèrdua de llibertat tant pel que fa a la compra com a la venda i la producció de medicaments es va estendre als països menys desenvolupats. L'acord ADPIC va tallar de soca-rel la distribució de medicaments barats i va eliminar la competència entre genèrics que comportava una disminució dels preus. Aquest fet perjudica molts països ja que, si no tinguessin les restriccions, podrien elaborar medicaments i no caldria finançar-los tant perquè ja tindrien l'oportunitat d'entrar en el mercat avançat i progressar. No poder exercir aquesta llibertat té com a conseqüència un increment de morts i malalties.

PER QUÈ ENS HAURÍEM DE PREOCUPAR PELS POBRES?

Hom podria preguntar-se per què ens hauríem de preocupar dels pobres si van firmar l'acord. Podríem pensar que preo-

cupar-nos per ells és paternalista i que ells saben millor que nosaltres què és el que els convé. Pogge rebut aquesta objecció considerant tres aspectes. En primer lloc, en les negociacions precedents a la signatura de l'acord de l'OMC els representants dels països pobres no coneixien el tema i molts d'ells no entenien el que estaven signant. En segon lloc, a molts països pobres els mancava poder negociador, el poder de resistir a la imposició. Fins i tot l'Organització Mundial de la Propietat Intel·lectual (OMPI) «ajudava» els països pobres a reforçar els drets de propietat intel·lectual, reforç que té un cost més elevat que tot el pressupost destinat al desenvolupament d'un any en un país pobre. Però a més del que costa, també cal considerar el que perden. Es calcula que el proteccionisme dels països rics costa uns mil bilions² de dòlars a l'any als països pobres, diners que deixen de guanyar amb la pèrdua d'exportacions. I finalment, cal tenir en compte que, encara que aquest tractat sigui poc favorable per a la majoria de les persones dels països pobres, signar-lo no deixa de ser un avantatge per a l'elit econòmica i política del país. Entre els representants que van signar el tractat, hi trobem Sani Abacha, el dictador de Nigèria; Suharto, d'Indonèsia; Robert Mugabe, de Zimbawe i Mobutu Sese Seko, de Zaire. Així doncs, fins i tot en el cas que el tractat se signés amb un consentiment racional, estaríem parlant del consentiment dels representats de subjectes oprimits. Veient aquests tres punts es fa difícil afirmar que no és injust perquè els subjectes l'han signat voluntàriament. En aquest cas no es pot considerar plausible la idea que la població hagi donat consentiment a les normes i als legisladors.

ELS PROBLEMES DEL SISTEMA ACTUAL

Del sistema de monopoli de patents actual, en resulten set problemes:

1. Preus elevats. Entre les medicines patentades no és difícil trobar-ne amb un preu d'un 1.000% més alt.

2. La negligència de les malalties concentrades als països pobres. Sota el sistema de patents actualment en vigor, les malalties endèmiques dels països pobres no són l'objectiu de la recerca i el desenvolupament (R+D) de la indústria farmacèutica. Això és així perquè no hi ha perspectives d'aconseguir un gran volum de vendes i per tant el marge de benefici és petit. A més a més, hi ha el risc que l'esforç de la recerca sigui menyspreat perquè la demanda sigui baixa i s'hagi de reduir el preu al cost de producció. Per aquests motius la indústria prefereix centrar-se en tractaments per l'acne, la pèrdua dels cabells o la disfunció erèctil en comptes d'investigar nous tractaments per a la tuberculosi o la malària. Aquest problema també es coneix com a «10/90» en al·lusió al fet que només el 10% de tota la recerca farmacèutica se centra en la disminució del PGM (Pes Global de Malaltia).

3. La tendència cap a l'alleujament del símptoma. Hi ha tres tipus de medicaments: les medicines curatives, les que eliminen la malaltia del cos de la persona malalta; les medicines que alleugen els símptomes, que són les que no acaben d'eliminar la malaltia; i les medicines preventives, que redueixen la possibilitat de contraure malalties per primera vegada. Sota el sistema de monopoli de patents els medicaments que alleugen els símptomes són els més beneficiosos per a la indústria ja que els malalts no moren però

tampoc s'acaben de guarir. Així, es pot veure clarament que aquest sistema guia la recerca farmacèutica en direcció equivocada.

4. El malbaratament. En aquest sistema de patents, els investigadors i la indústria han de pagar desenes de patents de jurisdiccions nacionals. Això fa que augmenti el preu del producte final i que s'intenti perllongar el monopoli, situació que afavoreix la Taxa de Morbiditat Global.

5. Els medicaments falsos. Hi ha una incentivació alta a la producció de medicines il·legals que redueixen els beneficis dels innovadors i com a conseqüència els incentius de R+D, a part de posar en perill la vida del malalt.

6. Màrqueting excessiu. Quan la indústria farmacèutica obté molts beneficis, considera racional fer grans campanyes publicitàries per augmentar el volum de vendes i influenciar els metges. Aquesta situació produeix batalles en el mercat entre els innovadors i el fabricants de medicines anomenades «jo també».³ A més a més, quan la companyia té un gran benefici, pot arribar a pagar altres companyies publicitàries per tal que persuadeixin de prendre la medicina fins i tot a gent que no la necessita.

7. El problema de l'última milla. Com que el sistema actual incentiva fortament que la gent rica prengui medicines patentades que no necessita i no incentiva que la gent pobra que les necessita se'n beneficiï, sovint les donacions de medicaments a la gent pobra fan més mal que bé. En no prendre les dosis adequades de la medicació es fan resistents al medicament i això és perillós. Aquest problema s'anomena «l'última milla» ja que fa referència a l'últim tram del recorregut de la medicina, a quan la persona

malalta ha de prendre les dosis recomanades de medicació. El problema rau en el fet que sovint aquestes persones dels països pobres no poden comprar tot el tractament a causa del cost elevat i acaben només prenent-ne la meitat, per exemple, amb la qual cosa no es curen i es fan resistents al medicament.

PER QUÈ LES PATENTS FARMACÈUTIQUES SÓN UN PROBLEMA MORAL?

Per què és una injustícia que els pobres no tinguin accés a les medicines? De fet, quina relació hi ha entre nosaltres i els pobres que no poden adquirir medicaments? Per a Thomas Pogge, la relació és clau i necessita ser remarcada. La connexió moral que hi ha és el deure negatiu.

Aquest deure es distingeix del deure positiu en el sentit més estricte i quantia del terme «deure». El deure positiu promogut, per exemple, per Peter Singer desprèn un caràcter voluntari. Diem que és voluntari basant-nos en la següent afirmació de Peter Singer:

Seria possible redefinir la distinció entre deure i caritat en algun altre lloc. (...) Considerar si la distinció ha de ser redefinida o abolida està més enllà de l'abast de la meua argumentació. Hi hauria moltes més maneres possibles de redefinir la distinció –per exemple, hom pot decidir que és bo fer a l'altra gent tan feliç com sigui possible, però que no fer-ho no és dolent.⁴

Al llarg de «Famine, Affluence, and Morality» Singer repeteix la idea que és bo «ajudar» els altres, és bo donar diners

als pobres, és bo que comprem la roba que necessitem per abrigar-nos i que és preferible que comprem aquesta només en lloc de comprar la roba que abriga i la que necessitem per a estar *guapos*. Totes aquestes accions són bones i fins i tot reconeix que tenim l'obligació moral de fer-les: «si podem prevenir que passi quelcom molt dolent sense per això haver de sacrificar alguna cosa moralment significativa, llavors, moralment hem de fer-ho». Així, Singer presenta una versió forta del deure d'assistència. Malgrat tot, en cap moment es qüestiona les causes de la pobresa, l'assumeix i prou. És per això que diem que el deure singerià és de tarannà voluntari perquè, tot i ser un deure que es basa en una obligació moral, aquesta obligació rau en la premissa caritativa d'ajudar els altres. Podem comparar-lo amb la noció de Pogge que busca la causa de la pobresa, la troba en l'explotació continuada que els països rics fem dels pobres i d'aquest fet en deriva el deure. L'obligació d'arreglar allò que s'està espatlant cada dia. Aquest deure és més fort, ens obliga d'una manera més severa ja que, si no el complim, ens converteix en responsables.

El deure de Pogge es refereix bàsicament al «deure negatiu de no mantenir la injustícia, ni contribuir a –ni aprofitar-se de– l'empobriment dels altres». Però no fa pas referència a qualsevol tipus d'empobriment, sinó només a aquell al qual hem contribuït o estem contribuint. Per il·lustrar-ho millor podem imaginar que descobrim una comunitat de persones que viu a Venus en molt males condicions i la podem ajudar d'alguna manera que per a nosaltres no suposa gaire esforç. Si no ho fem, si no l'ajudem, no estem violant el deure negatiu poggeà, en tot cas podríem

violat el deure positiu de Singer. Pogge té clar que seria un cas de violació del deure positiu però no pas del negatiu ja que en cap cas estaríem contribuint a perpetuar la seva misèria. Així, es veu clarament que en una situació de deure positiu, si s'actua, s'ajuda positivament i, si no es fa, la situació segueix tan malament com estava. El deure negatiu es basa en la premissa que som responsables de la pobresa en tant que aquesta és fruit de les nostres males praxis. Per tant, en no actuar i violat el deure negatiu continuem essent còmplices i responsables de la situació. És un deure negatiu ja que reclama l'acció negativa de no contribuir, de no tolerar certes accions i determinats sistemes. Un exemple que mostra clarament què és una violació del deure negatiu és el dels ciutadans alemanys que durant la Segona Guerra Mundial pagaven els impostos del règim nazi, de manera que es convertien en sustentadors del sistema i per tant en còmplices de la barbàrie, tot i que mai no haguessin matat o torturat ningú.

Tenint en compte aquesta noció podem entendre fàcilment que Pogge afirmi que solucionant una injustícia en creem una altra. Se soluciona la injustícia que podrien patir els investigadors farmacèutics, però al mateix temps es contribueix directament a l'empobriment d'altres i es col·labora en la generació de danys a tercers. És per això que hi ha una relació entre nosaltres, ciutadans dels països rics i els pobres que no tenen accés als medicaments. Contribuint a aquest sistema, perpetuem la situació de desigualtat en lloc de sanear-la i, per tant, violem el deure negatiu. Per a no violat-lo, en comptes d'abaixar el cap, s'hauria de mostrar la nostra disconformitat i començar a buscar sistemes alternatius.

UNA POSSIBLE SOLUCIÓ:
EL FONS DE RESCABALAMENT
PER UN IMPACTE EN LA SALUT
(FRIS)

Per a evitar aquests problemes Pogge proposa un nou tipus de patent global per als medicaments que habilitaria el portador de patents a ser rescabalat amb diners per l'impacte que el seu producte té en el PGM. Aquesta idea elimina alguns dels desavantatges del sistema de premis ja que deixa la direcció als investigadors i no pas als buròcrates. A més a més, incentiva els investigadors principals a emprendre qualsevol recerca que creguin que contribuirà a reduir el PGM. Amb aquest esquema es canvia una solució plantejada centralment com una solució competitiva de mercat. D'altra banda, aquest esquema presenta una solució estructurada en el mercat que, una vegada incorporada a l'arquitectura global institucional, cobrirà tots els problemes seriosos de salut per a un futur indefinit. És un esquema que senzillament recompensa allò que funciona segons la qualitat del funcionament. Per a Pogge, el FRIS reorientaria els incentius dels investigadors d'una manera altament desitjable:

- Tindran raons per a encoratjar, donar suport i, fins i tot, subsidiar els esforços dels productors de genèrics barats per tal de produir massivament els seus medicaments, ja que aquesta producció enfortirà la disponibilitat de medicines per a les persones pobres que en necessiten i, per tant, afavorirà l'impacte en el PGM.

- Tindran incentius per assegurar-se que aquells que poden beneficiar-se dels seus medicaments realment hi tenen accés. Així es preocuparan per si realment els seus productes es venen barats o no.

- Tindran raons per a concentrar el seu màrqueting en aquella gent que es beneficia del medicament, ja que la recompensa és per l'impacte en la salut i el fet que la gent que no necessita el producte el prengui pot tenir conseqüències negatives.

- Mentre que el sistema de patents actuals tendeix a la recerca de nous tractaments, el FRIS no mantindrà aquesta tendència, ans el contrari, farà que els investigadors es centrin a desenvolupar medicaments que redueixin el PGM.

- Les companyies innovadores també tindran incentius per a assegurar-se que els pacients estan plenament informats i tenen les provisions adequades per a fer un ús òptim de les medicines que poden tenir un efecte màxim en la salut pública. És important que en puguin fer un bon ús per tal d'evitar la resistència a la medicina i el problema de l'última milla.

- En comptes d'ignorar els països pobres com a mercats no lucratius, les companyies innovadores tindran incentius per a treballar conjuntament amb els pobres per tal de millorar el sistema de salut d'aquests països i millorar, també, l'impacte en les seves intervencions.

La innovació farmacèutica s'encoratjarà a través de recompenses lligades a l'actual impacte en la salut global, que s'hauran d'especificar en termes generals com a promesa per a qualsevol nou medicament en relació amb el bon funcionament. De manera que es crea un Compromís Avançat de Mercat comprehensiu (CAM-C).

El Compromís Avançat de Mercat (CAM), que actualment ja existeix en matèria de vacunes, és un nou enfocament del finançament de la salut pública dissenyat per a estimular el desenvolupament i la fabricació de vacunes per als països en vies de

desenvolupament. Els donants es comprometen amb una quantitat de diners a fi de garantir el preu de les vacunes una vegada desenvolupades. Les decisions referents a quines malalties han de ser l'objectiu de la campanya, el criteri d'efectivitat, el preu i la disponibilitat a llarg i curt termini són qüestions que es decideixen a priori per un grup assessor independent. Les empreses que participen en el CAM es comprometen a oferir les vacunes a preus baixos després d'haver rebut els diners dels donants. Així, els governs dels països en vies de desenvolupament poden pressupostar programes d'immunització, sabent que hi haurà vacunes suficients, a un preu assequible i durant un període llarg.

L'essència del CAM és que els compromisos són fonamentals per a fer pagaments a qualsevol empresa que pugui produir i vendre vacunes qualificades. Amb tot, però, com ja hem mencionat, per a qualificar-les es necessita a priori un perfil tècnic del producte relatiu a l'eficàcia i a la seguretat de la vacuna. Aquesta exigència en qüestió de vacunes no és massa problemàtica, però en la majoria dels altres productes la dificultat és elevada. Per això Hollis i Pogge proposen un CAM-C on qualsevol medicina pugui entrar sense necessitat de descriure a priori les característiques del que està per descobrir.

El CAM-C consisteix a fer un pot comú entre tots els governs amb els diners que s'utilitzen cada any per pagaments a empreses patentades amb llicència lliure i per a productes farmacèutics. La quantitat a pagar es basarà en l'impacte en la salut i aquest serà igual a les unitats venudes multiplicades per l'increment del benefici QALY

estimat per a cada unitat. Els diners proposats pel CAM-C seran pagats durant deu anys, ja que un període de pagament perllongat permet aïllar-se del pagament corrent i ofereix incentius als innovadors per promocionar els productes i assegurar-se que són utilitzats per aquells que poden beneficiar-se'n.

CONCLUSIÓ

Hom pot preguntar per què els països rics haurien d'acceptar i promocionar aquest nou sistema que no els beneficia especialment. En primer lloc, es tracta d'un imperatiu moral, com bé diu Pogge. És una reforma que salva milions de vides i protegeix molts milions de persones de malalties contagioses cada any i el seu cost oscil·la només entre un 0,1% i un 0,2% del producte global corresponent a l'any 2005. També es pot llegir com un pas per l'eradicació de la pobresa ja que l'emancipació dels països pobres seria més efectiva i s'encoratjarien reformes en altres línies, com per exemple l'abastiment d'aigua neta, d'educació, etc. A mesura que el pla s'anés consolidant i les malalties s'anessin curant i la pobresa anés desapareixent, els fins ara pobres s'anirien contagiats de malalties típiques dels països rics i per tant la R+D també aniria canviant de direcció. D'altra banda, la reforma crearia llocs de treball amb recerca capdavantera a la majoria dels països rics, fet que també seria bo per si mai hi ha una emergència de salut pública, com per exemple la grip porcina o grip nova. Així doncs, alguns països podrien considerar l'opció d'adherir-se a la proposta com a moralment i políticament oportuna. □

1. Thomas Pogge és un filòsof alemany que ja fa més de trenta anys que viu als Estats Units. Doctorat a Harvard amb una tesi sobre Kant, Rawls i la justícia global, dirigida pel mateix Rawls, actualment és professor de Filosofia i Afers Internacionals a la Universitat de Yale i director de recerca del Center for the Study of Mind in Nature de la Universitat d'Oslo. De les seves obres destaquen: *Haciendo justicia a la humanidad* (FCE, 2009); *The Health Impact Fund: Making New Medicines Accessible for All* (<www.yale.edu/macmillan/igh>, 2008); «La gran incògnita: l'abast, la distribució i la tendència de la pobresa global» (*Enrabanar* 40-41, 2008); *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (Paidós, 2005).
2. En la nomenclatura americana, segons la qual un bilió són mil milions.
3. Els medicaments «jo també» són aquells que algunes companyies fabriquen davant l'aparició d'un producte estrella de la competència. Són aquells casos en què veient l'èxit d'un producte, malden per aconseguir-ne un de similar. També es coneixen com a medicaments *copycat*.
4. Extret de «Famine, Affluence, and Morality», a Thom Brooks, ed., *The Global Justice Reader*, Oxford, Blackwell, 2008, p. 391.

joan fuster

CÀTEDRA
UNIVERSITAT ID VALÈNCIA

Joan Fuster, vicis de la lectura

Ferran Carbó (ed.)

Dialèctica de la ironia

La crisi de la modernitat en l'assaig de Joan Fuster

Guillem Calaforra

Joan Fuster: relacions personals, relacions literàries

Vicent Simbor (ed.)

Els colors i les paraules

Notes sobre Joan Fuster i la pintura

Enric Balaguer

Joan Fuster i els historiadors

Antoni Furió (ed.)

A propòsit de Joan Fuster

Alan Yates, Eulàlia Duran, Ramon Lapiedra, Toni Mollà, Encarna García Monerris, Justo Serna

Joan Fuster: llengua i estil

M. Pérez Saldanya (ed.)

Emili Gómez Nadal: diaris i records

A. Gómez Andrés, F. Pérez i Moragón (eds.)

Ser Joan Fuster

33 visions sobre l'escriptor
N. Pellisser, A. Montón, F. Pérez i Moragón (eds.)

Joan Fuster i l'anàlisi de la realitat social

Gustau Muñoz (ed.)

Assaig general - Pensament en procés

PRESENTACIÓ

Una cultura sense assaig, sense pensament, no pot ser una cultura plena. Sense l'assaig, sense el pensament crític, una cultura, una literatura, no poden desenvolupar-se en el nostre complex món contemporani, ni dialogar amb les altres cultures del món, amb les altres literatures del món. I no hi ha dubte que la cultura catalana ha patit, pateix, un gran dèficit d'assaig. A diferència de la novel·la, la poesia o el teatre, l'assaig, pots per la seva mateixa forma oberta i crítica, ha estat, probablement, en el camp literari, el gènere més maltractat de la cultura catalana. Certament, els llargs períodes històrics de dictadures i de censure no han ajudat al lliure desenvolupament del pensament científic i humanístic, ni a la discussió intel·lectual franca i audaç, ni a l'intercanvi i al debat obert entre les diferents idees. Però el temps dels dogmes polítics, socials, econòmics o culturals ha passat. Vivim temps d'incerteses i, més que mai, cal pensar el present, des de la raó crítica i el pensament científic, però també des de la temptativa, des del dubte, des de la llibertat d'esperit que proposa l'assaig. Davant dels múltiples fonamentalismes que ens envolten, en diversa mesura, religiosos, polítics, econòmics, culturals o científics, res millor que l'heretgia, l'heterodòxia, de l'assaig.

És per això que quan, la primavera del 2008, en Jordi Martí ens va proposar, des de l'Institut de Cultura de Barcelona, la possibilitat de pensar un esdeveniment cultural que, a semblança de la setmana dedicada a la poesia, o a la novel·la negra, que se celebren anualment amb bona acollida de públic i considerable ressò als mitjans de comunicació, pogués estar dedicat a l'assaig, a la promoció de l'assaig, de seguida ens va semblar que sí, que valia la pena de pensar-hi. Després de nombroses reunions i de diverses discussions en el propi grup de treball, finalment, un equip de direcció format per Joana Masó, Arnau Pons i jo mateix, vàrem proposar el programa d'aquest nou esdeveniment, amb el nom d'«Assaig general. Pensament en procés», que es va celebrar, en la seva primera edició, del 16 al 20 de febrer de 2009 a La Capella, del carrer de l'Hospital de Barcelona.

Així mateix, posteriorment, al llarg del mes de març, hi va haver unes sessions a la Biblioteca Jaume Fuster dedicades a la relectura i la revisió de l'obra de Joan Fuster, Maurici Serrahima, Palau i Fabre, Maria-Mercè Marçal i Gabriel Ferrater, tot destacant la seva actualitat.

Tal com s'indicava al programa imprès, recollint l'herència cultural en una interrogació contemporània, «Assaig general» malda per recuperar l'obertura interdisciplinària i la plasticitat formal de l'assaig. A partir d'una posada en escena de ponències i debats, vol reprendre la urgència de la reflexió i el caràcter inacabat del pensament, que també es qüestiona per mitjà de noves formes: cinema, música, pintura, dansa, teatre...

Ara, gràcies a la invitació de la redacció de L'Espill, i especialment de Gustau Muñoz i de Simona Škrabec, i a la gentilesa de l'ICUB i dels autors, oferim als lectors una selecció dels textos d'algunes de les intervencions més remarcables que van tenir lloc en «Assaig general».

El programa l'havia d'inaugurar Xavier Rubert de Ventós, que finalment no hi va poder assistir. És per això que la primera intervenció la va fer Antoni Mora, de qui recollim la seva ponència d'obertura «La llengua de l'assaig». En aquesta primera sessió també van participar-hi Simona Škrabec, de qui presentem la seva aportació, i Eloy Fernández-Porta. Centrada en la discussió sobre la relació del pensament de Heidegger i el nazisme, la sessió dedicada a «La violència del pensament», presentada per Arnau Pons, que comptà amb la ponència d'Emmanuel Faye i la conversa amb Manuel Carbonell i Joan Ramon Resina —els textos dels quals publiquem íntegrament— va ser una de les més concorregudes i polèmiques. Sobre «L'assaig expandit: art, arxiu i literatura», va parlar Miguel Morey, que després dialogà amb Perejaume, Pedro G. Romero, Carme Pardo i Cristina Masanés, de qui donem a conèixer les seves reflexions. «L'assaig sobre la imatge» ens va permetre de conèixer el pensament de Catherine Malabou, que conversà amb Èrik Bullot, Domènec Font i Chantal Maillard. Publiquem la traducció de la intervenció de Catherine Malabou, juntament amb la presentació de Joana Masó. Finalment, es va abordar el paper fonamental de l'editor com a intermediari entre l'autor i el lector. Amb una intervenció d'Antoni Martí i una conversa amb Josep Cots, Francesc Foguet, Montse Ingla, Vicent Olmos i Joan Tarrida, moderada per Manuel Molins. No cal dir que el debat és obert. L'assaig és obert. Com Jacques Rancière, desitgem un espectador emancipat, un lector emancipat.

Manuel Guerrero

La llengua de l'assaig: una temptativa

Antoni Mora

La llengua de l'assaig, dieu?

Si he de pensar que l'assaig ha de tenir una llengua, em surt d'una tirada i com qui diu espontàniament la sospita que haurà de ser la llengua del balbuceig, del xiuxiueig, del quequeig:

de la interrupció;

del gemec, també;

de l'esglai i dels escarafalls;

potser del xiscle i sovint –segur– de l'extruït;

de la interjecció, la imprecació, de l'ai al cor, del rebuig, del diguem no –també del *preferiria que no*–;

de ser la llengua del plany, de la impotència –*quiero y no puedo*–;

del potser sí, potser no;

de la malversació del talent, quan n'hi ha;

de la repetició, de la voluntat succedània; de la degradació d'allò que s'ha dit: del contrari de la creació, diguem-ne descreació;

de l'escampall, de la dificultat de triar –no sé si ja ho he dit, de la interrupció–;

del fragment, de la fragmentació, la fragmentabilitat dels mil bocins que tal vegada encara podem enganxar i reconstituir en un tot –o això sembla–, colla d'esberles que no fan conjunt de cap manera perquè no pertanyen a cap tot: ni hi van ni en vénen;

de la revolta i la resignació escrites totes dues en un sol traç;

i de la interrupció, per si encara no ho he acabat de dir.

Tot això ja és molt dir, tanmateix. Dir molt d'allò que ja es veu que precisament es retrotrau de dir massa, a part del fet evident que no tot assaig és així, ni ho són la majoria, ja que també hi ha una mena d'assaig molt ordenat, reposat i equilibrat. Però la recerca de la llei de l'assaig, de qualsevol assaig, només pot dur a una generalitat vàcua i de continguts esvaïts. Conscients d'això, els teòrics més prudents no parlen del «gènere», sinó dels «gèneres assagístics». Però una teoria dels gèneres literaris com cal necessita defensar que «tot gènere té el seu lloc» (ho ha afirmat Pedro Aullón de Haro,

Antoni Mora és «filòsof polític». Especialitzat en Drets Fonamentals, està vinculat a l'Ombudsman espanyol des de fa prop de vint anys. Ha coordinat monografies dedicades a Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy i Eduard Nicol. Forma part de l'equip editor de les obres completes d'Enrique Tierno Galván (publicats els dos primers volums dels sis previstos). Autor del postfaci de l'edició de butxaca de *Quanta, quanta guerra...*, de Mercè Rodoreda (2008). Cotraductor (amb Felip Martí-Jufresa i Arnau Pons) del primer llibre de Jacques Derrida que es publicarà en català: *El monolingüisme de l'altre* (en premsa).

un teòric que ha insistit a aplicar la llei del gènere a l'assaig). Un filòsof com Eduard Nicol encara ha anat més lluny i, per definir els límits del gènere, ha recorregut d'una manera insistent –no sé si dir delatora– a termes provinents de l'àmbit jurídicopolític: parla de «legítim» i de «sobirania», per passar tot seguit a referir-se a «regles», i fins i tot parla de «prohibicions».

1

Si he de pensar en un tipus d'assaig amb el qual jo pugui mantenir alguna relació, o m'hi senti vinculat amb simpatia, serà aquell que no acaba d'encabir-se en cap mena de «legislació» genèrica. Potser per això busco instintivament l'assaig que té una llengua balbucejant, xiuxiuejadora, que quequeja... que s'interromp. I si torno a la llista amb què he començat, algú podrà pensar que amb aquesta em refereixo a molts trets característics d'aquell invent tan típic d'Eugeni d'Ors, allò que en deia la «paraula viva». Ors, dic, precisament un cas extrem i persistent d'assagista, com pocs n'hi ha hagut en aquesta llengua que ara empro –i en l'altra, per cert. Com anava allò de la «paraula viva» orsiana? Deia així:

Un individu en aquest estat d'isolament relatiu, que és conegut ab el nom de vida salvatge, no podria ser més que un antropoide, un animal. No té encara, en l'alt sentit de la paraula, *ni raó ni verb*. La seva intel·lectualitat, privada d'*articulació* discursiva, se redueix a la intuïció; el seu llenguatge, privat d'una *articulació* fonètica, se redueix a la *paraula viva*, és a dir, essencialment a la *interjecció* (Glossa del 26-V-1906).

Aquest és l'Ors inventor, insisteixo, de la paraula viva, almenys d'un cert concepte d'aquesta. És molt coneguda una glossa d'un mes després d'aquesta que acabo de citar, referida, llavors sí, a Joan Maragall –la *paraula viva* del qual hi té poc a veure, ben mirat. Del llibre *Enllà* diu: em «torba i –literalment– m'espanta». I continua esplaiant-se així sobre la paraula viva:

Enllà és la nota més aguda, més estrident, del romanticisme llatí, potser del romanticisme de tot el món (Me sembla que dir això d'un llibre és dir-ne alguna cosa).—No sé de cap literatura en què el Verb hagi reculat d'una manera tan magníficament espantosa en el sentit contrari de l'articulació, és a dir, en el camí de la Interjecció (29-VI-1906).

En fi, *la llengua de l'assaig* per la qual em sento requerit té molt a veure amb la paraula viva, però més amb la d'Ors que no pas amb la de Maragall.

2

Què n'ha de dir la filosofia, d'aquesta paraula viva, llengua que balbuceja, xiuxiueja? Sens dubte, i d'entrada, ha de deixar ben clar que aquesta no és la seva llengua. Però les relacions entre filosofia i assaig o són promíscues o no són; altrament, no hi ha ni filosofia ni assaig, amb el benentès que són dues coses molt diferents, i alhora relativament interdependents: hi ha relació perquè s'han fet, es fan, diferents i interdependents.

Ara fa cinquanta anys que dos filòsofs discutien sobre la relació filosofia/assaig en termes molt contraposats. L'un era

alemany –llavors feia uns anys que havia tornat de l'exili americà– i constatava el descrèdit que patia l'assaig a la filosofia en la seva llengua, bescantat pel predomini academicista i pel fet de disposar d'una tradició més aviat minsa. I maldava per *l'assaig com a forma* filosòfica. L'altre era un filòsof d'origen català, també exiliat, però que ja es quedaria a Amèrica per sempre –de manera que seria mexicà a tots els efectes. Curiosament, ben contràriament a l'alemany, es dolia del crèdit excessiu i la tradició massa sòlida que tenia l'assaig en la filosofia, però es fixava en tot un altre context, el seu, és a dir, l'hispanic. El «problema de la filosofia hispànica» (títol d'un polèmic llibre seu, del 1961) consistia, al seu entendre, a haver-se cregut que només es podia fer filosofia, almenys en aquest context hispanic, amb el gènere assagístic. Aquests dos filòsofs eren, evidentment, Theodor W. Adorno i Eduard Nicol, i tots dos s'ignoraren d'una manera solemne –al capdavant eren filòsofs! Una cosa crida l'atenció de la seva peculiar relació sense relació, i és el fet que gairebé al mateix temps feien uns diagnòstics sobre una mateixa qüestió –una relació, doncs– que esdevenien complementaris a còpia de sostenir el contrari l'un de l'altre. Partien de dues posicions de difícil reconciliació no ja en els seus assaigs sobre l'assaig, sinó en les seves mateixes filosofies, i aquesta no és una dada poc important: Adorno sostenia que «la realitat és feta de fragments», mentre que per a Nicol «la realitat és sistema». No entraré en els continguts de dos textos que em semblen prou coneguts. El d'Adorno curiosament ha estat traduït al català (dir que un text filosòfic s'ha traslladat a aquesta llengua entra avui dia en el terreny de les

coses excepcionals), mentre que el de Nicol acaba de ser reeditat a Espanya (entre les excepcionalitats de la filosofia catalana no s'inclou la d'haver-se editat mai a Barcelona un llibre d'aquest fill d'aquesta ciutat).

Vistos els dos textos cinquanta anys després, és curiós constatar que els papers gairebé s'han invertit. D'una banda, no es pot pas dir que l'assaig –i no necessàriament a Alemanya en particular– passi per un moment «menys favorable que mai», com havia copsat Adorno, sinó tot el contrari. Podríem dir que un assagisme de tota mena ocupa avui el lloc que ha abandonat la filosofia, almenys la filosofia contra la qual se situava Adorno. D'una altra banda, la «filosofia hispànica» (mantinc l'expressió entre unes cometes indicadores de certa reticència envers l'etiqueta) sembla haver-se esforçat al llarg de les darreres dècades a ser menys assagística de tant que ho fou en el passat –per tant, menys orteguiana, menys unamuniana, menys orsiana. Dit sigui com una curiositat: fa uns anys, un catedràtic de filosofia espanyol força conegut preparava una trobada de professors de filosofia alemanys i espanyols. En creuar-se els primers esborranys del programa, el coordinador alemany es mostrà una mica decebut: esteu segurs de voler-nos explicar a nosaltres la filosofia alemanya actual?; penseu que per aclarir-nos amb Habermas sempre podem fer-li una consulta personal. I és que aquells professors alemanys haurien volgut que de la filosofia espanyola del moment els vingués una mostra més del tipus assagista (postorteguiana, postunamunià...) que no pas una divulgació de coses com la teorització de l'acció comunicativa, de la qual ja estaven al dia.

M'imagino que per la marxa del que ja he dit, és prou evident que no m'interesso per una teoria de l'assaig, ni en cerco una definició general i global. Més aviat m'allunyo del gènere mateix d'assaig i em preocupo per un tipus específic.

En qualsevol cas, en el terreny de la definició d'aquest tipus d'assaig, em pot orientar molt bé qui l'ha conreat amb major insistència en aquesta llengua que ara assajo d'escriure i, per tant, de pensar. Em refereixo a Joan Fuster –no n'hi ha d'altre–, que ho deixà escrit sempre que pogué, en més d'un pròleg, en entrevistes: el fet d'entendre l'assaig en el sentit literal de temptativa, d'intent, de provatura. De Fuster, espero parlar-ne més extensament un altre dia; de moment em quedo amb aquest sentit de l'assaig com a temptativa, que no és lluny del plantejament del jove Lukács –al qui Adorno mira de reüll en el seu assaig sobre l'assaig–, però amb una connotació particular que el fa allunyar-se'n: Fuster sempre provava –intentava– un tipus d'assaig no ja *no filosòfic*, sinó obertament, declaradament recelós de la filosofia, i això d'una manera molt inequívoca i contundent. Ja sé que hi ha tota una lectura benintencionada que creu que fer de Fuster un filòsof és reconèixer-li qui sap què. Al meu entendre, suposa capgirar-lo i contradir-lo en la seva expressió més evident. És un intent de sotmetre l'assaig a la llei de la filosofia.

Tot això no vol dir que s'hagi de negar l'existència d'un gènere assagístic que filosofa, com és el cas del jove Lukács i d'Adorno. Però no per això cal negar aquell altre tipus d'assaig que no es deixa legislar, que se situa fora de la llei (del gènere) i pel qual tots dos, Lukács i Adorno, mostraren una simpatia

tan accentuada. Intentaré aïllar uns quants trets característics d'aquesta manera específica d'assajar que dubto de qualificar com a assaig pròpiament dit –a fi de no caure en l'actitud *legisladora* que critico–, i que proposo anomenar assaig-temptativa.

Un primer tret és que es tracta d'*una manera de pensar*: Nicol ho deixà dictaminat exactament així, tot i que ell es referia a tota mena d'assaig («Para el ensayista neto, el ensayo es una forma de pensar»). És una manera de pensar i d'escriure, d'escriure pensant. L'assagista, en aquest sentit, és aquell que es llança a escriure per veure què pensa, i no a l'inrevés. No és, doncs, el camí que du al pensament, no és una forma de mètode i no acostuma a ser gens metòdic. Hi mana tan poc el gènere (literari) que es podria dir que n'és previ, i per això hi ha qui assaja narrant, o a cops de versos, per exemple, de manera que hi ha una narrativa o una poesia intrínsecament assagística. Ben mirat, més que d'una manera de pensar, cosa que ja sona massa contundent, es tracta d'una manera de posar-s'hi, a pensar.

I es posa en marxa, a pensar, *sense saber cap a on va*. Aquest ja pot ser un segon tret característic de l'assaig-temptativa que dic. Si sabés cap on va, no assajaria; senzillament es guiaria per aquest saber ja establert. En no saber-ho, corre un risc, de fet és en constant risc, el de no anar enlloc o, més fàcilment, no acabar d'arribar-hi. És irresolt per definició i per això és fragmentari. Però no fragmentari perquè estigui escrit necessàriament en fragments. Això ho adverteix molt bé Maurice Blanchot:

Allò fragmentari potser s'enuncia més bé en un llenguatge que no el reconeix. Fragmentari: no vol dir ni el fragment, part d'un tot, ni allò fragmentari en si. L'aforisme, la

sentència, la màxima, citació, pensaments, temes, cèl·lules verbals potser n'estan més lluny que el discurs infinitament continu que té per contingut «la seva pròpia continuïtat» (*El pas més enllà*).

Em sembla pertinent subratllar d'aquest text blanchotià això que «allò fragmentari» (que jo prenc com a equivalent a l'assaig en el sentit que estic dient) s'enunciï més bé en un llenguatge que no el reconegui. És a dir, l'assaig –el fragment– vol enganyar el llenguatge –el mateix llenguatge que empra. O per tornar a recórrer a unes paraules d'Adorno que ja he citat i que ara amplio: «L'assaig pensa en fragments, de la mateixa manera que la realitat és feta de fragments, i troba la seva unitat a través de les ruptures, sense mirar d'aplanar-les».

Un tercer tret de l'assaig temptativa pot ser el fet que *no és una obra*, no ho acaba de ser, no fa obra. Fuster diu que «no acaba mai». Thomas Mann presentà el seu assaig més famós com «un residu, una resta i un sediment, o també una petjada». Per això deia que vigilava expressament de no qualificar-lo «de llibre o d'obra».

Un quart tret: *no és gens «originari», té una condició derivada, succedània*. Jo mateix em veig temptejant assajar, i salta als ulls la quantitat de noms que he esmentat per parlar d'aquesta forma peculiar d'assaig –i només de moment: que si Ors, Fuster, Adorno, Nicol, Blanchot, Mann... Se m'ha invitat tan amablement a parlar en primera persona que he anat corrents a protegir-me sota les faldilles de tots aquests assagistes. Això és consubstancial al tipus d'assaig que dic: no és una qüestió d'erudició de noms i de referències bibliogràfiques, sinó potser exactament el contrari: la condició

intrínseca de pensament delegat, de segona instància, pur succedani. El mateix Mann s'ho retreu –sempre amb relació al seu més famós, tristament famós assaig– com una «falta d'independència», això d'esmentar tants noms –de buscar «autoritats», diu–, i de fer tantes citacions. Però també ho explica com un art: «el fet de citar és un art, similar al d'inserir el diàleg en la narració». És aquella concepció de l'art de la citació de Walter Benjamin –esmentar-lo ja és una manera de fer com ell, incorporant-lo com a citat, per robar al lector les seves conviccions, segons ho havia caracteritzat.

Adorno li dóna una altra dimensió: aquesta condició secundària de l'assaig fa que sempre estigui referit «a quelcom de ja creat [que] no es presenta com a creació ni pretén tampoc d'aconseguir res d'omniabraçador, la totalitat del qual pogués assemblar-se a la de la creació». És un assaig que no té ni principi ni fi: comença *in media res* i acaba just quan acaba, sense concloure, sense conclusions –és clar–, interrompent-se.

Directament vinculat a aquest tret de pensament de segona instància es pot afegir la condició de ser un *pensament intermedi*, sempre enmig d'altres coses sense ser-ne ben bé cap del tot. Això ho fa amb tanta gràcia, si es pot dir així, que convenç l'observador distret que ell, l'assaig, se situa entre la literatura i la filosofia (així ho veu Nicol, tot convençut), entre l'opinió i el judici lògic (diu algú altre), entre la ciència i l'art. En el més divertit dels casos, he vist que hi ha qui es mostra tot convençut que l'assaig es troba tan al bell mig de dues coses, les que sigui, que acaba dictaminant que el seu tema per excel·lència és la relació natura/cultura. En fi, jo parlo de l'assaig que és en

un lloc tan intermedi que ha perdut de vista els punts de referència (que n'hi deu haver, no ho negaré pas). Però d'això de la natura/cultura, aquest assaig que dic no sabia què fer-ne. Forma part de l'astúcia de l'assaig de distreure l'atenció amb topografies remotes per dissimular que, al cap i a la fi, ell no acaba de situar-se ben bé enlloc, i per això se'l pot localitzar entre tantes coses.

Sisè tret: *s'escriu en primera, primeríssima persona del singular, camí i reducte de la singularització*, sí, però a la vegada es troba incòmode amb aquest jo del qual no hi ha manera de desempallegar-se. L'assaig té un jo així de gros, però no sap què fer-ne. Molt sovint l'assagista diu allò que deixa anar Elia Kazan –vull dir Kirk Douglas– davant d'un mirall: «No m'agrada la persona que sóc» (a *L'arranjament*, del 1969). Potser aquest és un motiu màxim de l'assaig. Kazan, que tenia motius personals molt contundents per a no agradar-se gens, fa reaccionar el seu personatge a partir d'un rampell suïcida que resulta ser un atac de lucidesa. Ha muntat la seva vida buscant i assolint l'èxit fàcil per trobar-se de cop amb aquesta convicció de no agradar-se.

En fi, un últim tret –per aturar-me en algun moment– que és implícit en tots els precedents és el de la seva *negativitat intrínseca*. No hi ha manera de ser constructiu amb ell, de construir i menys encara de construir-se, llevat que se'l traeixi amb moltes ganes. No hi ha manera de ser admiratiu amb l'assaig-provatura que dic, ni d'admirar-lo ni de fer exercicis d'admiració; de fer altars, reverències i genuflexions, guanyar càtedres i fer carrera. No és afalagador i no tendeix a mantenir relacions de cortesia amb el lector, a qui no diu el que vol escoltar. No és amable. No permet aquesta cosa

tan estranya que des de fa uns anys en diuen *autoajuda*. És més: parlo d'un assaig que és una mica desgraciat. No dic trist, però sí, sovint, malhumorat, fins i tot malcarat. I sobretot malaurat. Parlo d'un assaig que és rosegat per dins per un malestar contumaç. Sense ser necessàriament infeliç, no és feliç. Li costa dir que sí, de la mateixa manera que no li és fàcil ser útil ni *obrar* –allò que he dit de ser una obra.

Val la pena recordar aquí la referència a Nietzsche amb què Adorno tanca el seu assaig sobre l'assaig, quan cita allò que «si diem sí a un sol moment...». Replica Adorno:

Tanmateix l'assaig es malfia d'aquesta justificació i afirmació. Per a la felicitat, que era sagrada per a Nietzsche, no en sap un altre nom que un de negatiu. Fins i tot les més altes manifestacions de l'esperit, que l'expressen, continuen essent alhora culpables de posar-hi entrebancs, mentre continuen essent mer esperit. Per això la forma més pregona de l'assaig és l'heretgia. Mitjançant la contravenció de l'ortodòxia del pensament es fa visible en la cosa allò que és secreta i objectiva finalitat de l'ortodòxia de mantenir invisible.

4

Tots aquests trets que proposo, insisteixo a dir que no els entenc com a característics de l'assaig, qualsevol assaig, sinó que tot just coincideixen a repetir-se i a entortolligar-se en aquesta mena d'assaig temptativa que dic. Es podria considerar que aquests trets aplegats, i alguns més que s'hi podrien anar afegint, es refereixen a una mena d'assaig

que apareix a força de descartar-ne uns altres. Perquè és evident que ja no només la gran part d'aquests trets que he esmentat, sinó que cap d'ells no és característic del que fa, per entendre'ns, aquell senyor que es diu José Antonio Marina. I tampoc no es tracta de retirar-li el títol d'assagista. Però ell fa exactament el contrari de tot això que provo d'identificar: busca complaure el lector perquè es mou, es gronxa en l'apoteosi de les idees rebudes.

Perquè, és clar, es pot ser «positiu» (no siguis tan negatiu, home, sento dir força sovint, rere l'orella), «constructiu», aco-modatíci, afalagador de qui et llegeix, i no deixar d'assajar. En això Adorno és particularment honest, perquè, tot i fer una defensa encesa de l'assaig en temps poc propicis, no deixa de reconèixer que aquesta *forma* també inclou les possibilitats més barates d'assajar. I n'esmenta un cas màximament exemplar d'una època que llavors encara li era recent i que es resumia amb un nom, el de Stefan Zweig. Per cert, la resurrecció actual de Zweig com a *gran escriptor* –novel·lista i assagista– diu molt d'aquesta època d'ara, sobretot perquè l'han ressuscitat editors prestigiosos –i no només aquí, a Barcelona, en català, i en castellà per a tot Espanya i part d'Amèrica, com qui diu, ja que es tracta d'un fenomen editorial europeu. I parlant de l'assaig, la veritat és que fa feredat comprovar com una de les edicions més serioses en llengua castellana dels *Assaigs* per antonomàsia hagi aparegut en el mateix segell, i en el mateix format de col·lecció, que les cosetes del pobre Zweig. El tracto de pobre amb reverència i amb una nostàlgica tristesa. De jovenet vaig devorar els Zweigs que pul·lulaven generosos per les modestes biblioteques

familiars al meu abast. Va ser després que em vaig trobar en una revista les fotos fetes per la policia judicial brasilera dels dos cossos suïcidats, ajaguts al llit, Zweig i la seva companya, fugits del nazisme. El cos de Zweig hi semblava expressar un infinit alliberament. En fi, ell no té la culpa que ara se'l sobredimensioni d'una manera oportunista, fent-lo passar pel que no és ni semblava voler passar en vida –un escriptor modest que escrivia per a un gran públic que li respongué positivament.

En qualsevol cas, amb els assaigs de Zweig passa com amb els de Marina, no deixen de ser assaig, de manera que val la pena distingir entre la gran varietat de coses que reben legítimament (per llei!) el nom d'assaig, començant per aquell que és tan lluny del que ara m'ocupo i que estrictament és de divulgació, que inclou la bona divulgació científica, històrica, literària. També hi ha l'assaig especialitzat que, sorgit d'un camp acadèmic (la història, el dret, la ciència política), prescindeix relativament de l'erudició, o la posa al servei d'un text més àgil, al qual pot tenir accés un lector més general. Hi ha un assaig d'actualitat, periodístic o polític. És evident que totes aquestes modalitats tenen poc a veure amb l'assaig-temptativa que dic. Potser es pot distingir un tipus d'assaig més de cerca i un altre més de trobada. Total, la literatura divulgativa –alta o baixa divulgació– forma part, evidentment, d'una literatura recolzada en l'assoliment, en allò ja assolit, que es posa a la disposició d'un públic més general. I ben lluny de tot això, és possible localitzar un tipus d'assaig que cerca sense trobar, sense esperança de trobar, de vegades fins i tot amb l'evident esperança de no trobar. Per això mateix certa assagística crítica i comba-

tiva és vista amb recel des de l'assaig-temptativa, en trobar-la massa segura en la seva recerca, massa de la banda del món assolit i clos en les seves veritats marmòries.

Potser és la quinta essència de l'assaig, això que dic, això que busco jo mateix. La quinta essència d'allò que, de fet, no té essència. Nicol, sempre tan perspicaç per caracteritzar el camp contrari –encara que ell mateix no deixà de conrear el gènere assaig, però puntualitzat així, *com a gènere*–, emprà el paral·lelisme teatral per fer notar una característica de l'assaig que sobretot val per a l'assaig-temptativa: és una escriptura d'idees tan peculiar que presenta alhora l'assaig i l'estrena, en el sentit que s'assaja i s'estrena una obra de teatre. En els altres àmbits «les idees s'assagen en privat, abans de representar-les en públic».

Això em fa tornar a Eugeni d'Ors i al seu molt singular cas de qui anava assajant i alhora estrenava, perquè això va ser el seu *Glosari*. Ho va saber veure molt bé aquell orsià il·lustre que fou Mircea Eliade, el qual no només compartia molt íntimament amb Ors la ideologia política. Eliade va escriure un llibre de textos que no per casualitat titulà *Oceanografia* (1934), a part d'encetar el seu *Fragmentarium* (1939) amb una referència expressa a Ors. És el mateix Eliade que molt més tard (en un llibre d'entrevistes del 1979) rememorava el *Glosari* orsià caracteritzant-lo en el sentit que dic: era «el diari de les seves troballes intel·lectuals: cada dia escrivia una pàgina en la qual deia exactament allò que havia descobert o pensat aquell mateix dia o diguem que la vigília, i ho anava publicant a la vegada».

Però la recerca orsiana –com també la d'Eliade– només és assagisticotemptativa fins a cert punt: sempre sap on va i, so-

bretot, hi va. És una obra sistemàtica com poques, i ho és d'una manera ben peculiar, perquè es tracta d'un sistema que es fa –i aviat es confirma– dia a dia. La seva mateixa fragmentació arriba a ser enganyosa, o en qualsevol cas sempre es tracta dels fragments que formen part d'un tot –també aquest és el sentit de l'esmentat llibre d'Eliade, *Fragmentarium*. Així mateix, cal tenir en compte que d'Ors, de fet, pertany a un tipus d'assagista –que se'n deia intel·lectual– que avui ja no existeix.

5

En parlar de l'assaig més conegut de Thomas Mann em referia, òbviament, a les *Consideracions d'un apolític*, aquell pamflet de cinc-cents pàgines, publicat el 1918 i reeditat, parcialment expurgat, pocs anys després, el 1922, quan ell havia canviat considerablement de posició apolítica, per dir-ho així. El pròleg d'aquella edició revisada resulta ser una mina de reflexions agudes i desafidores per encarar què és l'assaig, sobretot en la direcció que estic explorant –i de la qual, per cert, ell, Mann, només seria un exponent molt parcial, en el mateix sentit que acabo de dir d'Ors, ja que tots dos eren assagistes que s'esforçaven a ser *clàssics*, gairebé *classicistes*. I vet aquí que rellegint aquest llibre, en concret el pròleg posterior a què em refereixo, m'he fet càrrec d'una intuïció que m'ha resultat molt reveladora. I és que Mann proposa llegir el llibre als lectors d'avui –entenguem-nos, l'avui 1922, o avui a partir del 1922– com si fos un diari personal. Oblideu-vos de la seva composició a còpia de capítols de llibre, diu, i considereu que

les seves primeres parts daten de principis de la guerra, mentre que les últimes duen les dates invisibles entre finals del 1917 i principis del 1918. I sí, rellegides així, les *Consideracions* s'entenen millor, es fan més tolerables que si un se l'empassa amb tota la indigesta llauna nacionalista i bel·licosa com va ser llegida inevitablement –i únicament– en el seu moment.

Ben mirat, molts llibres assagístics es llegeixen com a diaris d'escriptor –perquè en tenen el tarannà. És la consideració que he assenyalat d'Eliade respecte al *Glosari* orsià com «un diari». Però certs llibres de fragments es llegeixen millor així, amb aquest petit ajut temporal, perioditzador. Qui no ha llegit els últims llibres de Blanchot com si fossin diaris sense dates? Em refereixo en concret a *El pas més enllà* i *L'escriptura del desastre*. Però la intuïció de Mann no m'interessa per seguir-la en la seva literalitat, és a dir, per llegir assaigs com a diaris, sinó més aviat a l'inrevés, per veure com el mateix diari literari és una forma extrema del tipus d'assaig que estic perseguint. Perquè tots els trets que he intentat extreure com a característics d'aquest assaig de què parlo es pot dir que *fan* un diari, o almenys un determinat diari d'escriptor: una manera d'escriure sempre amb el to de la provatura, que ja és una manera de pensar; d'anar cap a qui sap on; una escriptura inevitablement entrampada en el fragment; un obrar que no fa obra, només residus, restes, sediments, petjades; un parlar continu d'altres coses, un híbrid de fets, situacions, persones, somnis i malsons, lectures, músiques... sorgides a l'atzar del dia; una singularització extrema, però, sovint, si no sempre, incòmoda amb si mateix; una negativitat persistent, contundent;

la interrupció, encara que només ho sigui del temps, dia a dia...

Es podrien convenir molts exemples d'un tipus de diari assaig que ja és un assaig-temptativa. Curiosament, no van en aquesta direcció els diaris de qui m'acaba d'orientar cap al diari com una forma extrema d'assaig, ja que els diaris de Thomas Mann tendeixen a ser poc assagístics en aquest sentit (però ja queda clar que el seu diari pròpiament dit són les *Consideracions d'un apolític*, i no diaris literaris com la *Travessia amb el Quixot*, part de la *Novel·la d'una novel·la* o els seus diaris privats, coneguts molt després de la seva mort). Em sembla evident que un exemple major d'aquest diari assaig és el de Kafka. Però n'afegiria d'altres, com el de Cesare Pavese (que sovint s'ha considerat que és el millor de la seva obra), o el de John Cheever. En pocs llocs l'escriptor es posa a assajar d'una manera tan clara i tossuda. I en pocs llocs la malaurança de l'assagista és tan evident. Una malaurança enormement fructífera, no cal dir-ho.

Penso en aquesta anotació del diari de Cheever: «Ai, penso, si pogués assaborir una mica d'èxit. Però, m'acosto a l'èxit aprofundint en el pou en què estic?» (entrada del 1952). El lector del diari que coneix l'obra i la trajectòria de Cheever sap respondre afirmativament aquesta pregunta, perquè sap que la seva narrativa només sorgirà –i tant que sorgirà– del pou en què es trobava, i no per sortir-ne, sinó a força de no moure-se'n, tret que fos per aprofundir-lo més i més.

I és aquí que apareix un tret del diari de Cheever que resulta ser un tema major del diari assaig, que és el de l'existència mal travada. Insisteixo: no dic tot diari

d'escriptor, sinó aquesta forma específica de diari d'escriptor que ha trobat el lloc on assajar, on posar-se a prova, on posar-se en marxa amb les seves temptatives. L'expressió *existència mal travada* la trec directament del diari de Pavese, que el recorre de dalt a baix, diria que l'estructura, si no fos que, de fet, el desestructura (desobra, descrea). Segueixo amb Cheever, de qui ara em fixo en una entrada del seu diari del 1959: «Tinc la impressió que tota la meva vida és falsa –que està mal construïda–, l'estructura mal dissenyada i situada en un lloc indegut».

Escriptors com Cheever o Pavese es mouen i escriuen –més que descriuen– les seves vides mal travades, i insisteixen a seguir destravant-les: assagen contínuament, escrivint, vivint, destravant. Aquí hi ha un nucli d'allò que es diu «literatura», més enllà de concepcions autoafalagadores o panxacontentes.

Hi ha una modalitat de diari (literari) que destrava, interromp la vida (burgesa –no se m'acut cap altre terme, per antiquat que soni aquest). I no per casualitat hi apareix tan sovint el desassossec, quan no la idea i no poques vegades la pràctica del suïcidi, la interrupció per excel·lència. Quanta feina de suïcida es troba en els diaris assaig! Pavese n'és un cas exemplar que no pot ser exemple per a ningú –el seu diari és un camí que du al suïcidi, que el fa–, però hi ha molts més casos. Em ve el cap el d'Henri de Montherlant, avui tan oblidat. En els seus carnets personals la idea de suïcidi no és estranya, des de molt aviat, però a partir d'un cert moment se n'ensenyoreix fins que l'escriptor el porta a terme. El lector dels seus carnets dels darrers anys (sobretot des del 1965 fins al 1972) no es pot sorprendre d'un desenllaç que és intrínsec –es troba

treballat– a aquella escriptura. Sens dubte que, *fora de l'escriptura*, una persona que tingué tracte amb Montherlant també ho podria notar –o no–, però crida l'atenció que fos un altre escriptor qui ho notés *des del seu diari*: Gabriel Matzneff, jove amic, futur marmessor seu, anotà la preocupació que li produïa la tendència suïcida de Montherlant. Es pot dir que la cosa va de diari a diari: Montherlant anota en el seu un camí escrit cap al suïcidi que Matzneff endevina i anota des del seu diari. El diari, aquest indret tan reclòs de l'escriptor –l'home de la reclusió per excel·lència–, de vegades conforme a aquests estranys llampecs de coincidència. Ho deia Kafka, en una anotació de diari del 29 de setembre del 1911, quan al seu torn llegia el de Goethe: només entén què és això de dur un diari qui n'escriu un.

Una altra coincidència llampanant, respecte a la feina endegada i resolta per Montherlant els darrers anys del seu diari, és allò que es pot llegir d'un altre diarista de llarg recorregut, Sándor Marai, que resulta no menys explícit i monotemàtic en el seu diari de vellesa avançada. En un moment donat, anota amb preocupació que està perdent la vista, gairebé que no hi veu gens d'un ull –un problema que comparteix amb Montherlant–, i escriu: «seré capaç de trobar la pistola al calaix?» (anotació 25-III-1986). És molt probable que el lector també senti aquesta preocupació, però potser amb l'angúnia que acabi per trobar-la. El cas és que, a les palpentes, Marai la troba i uns mesos després es disposa a fer-la servir: l'última entrada del diari és una frase que forma part de l'acció immediatament posterior, que ja en queda fora (com Montherlant; i com ell, disparant-se un tret de pistola).

Qui descobreix l'existència mal travada –per seguir amb la descripció de Pavese– es veu abocat a fer de la seva existència un assaig. I si escriu un diari no serà per construir-se a si mateix, com diu la vulgata més carrinclona sobre l'escriptura de diaris, perquè precisament es tracta de la consciència de la impotència de l'acte constructiu –més que no pas de la possibilitat de construir. Em sembla que queda prou clar: si l'assagista que tempteja el terreny fa alguna cosa, no és precisament construir. Però tampoc no es dedica a destruir. Fa una altra cosa. Assaja.

Sobre el cas de Pavese em sembla molt interessant un comentari de Jean-Marie Straub. I és el fet que el cineasta es refereixi al suïcidi del poeta italià en termes només polítics. I no per casualitat ho fa en una pel·lícula de Pedro Costa dedicada a defensar una narrativa, en el aquest cas fílmica, que refuta expressament el «raccord» i la «versemblança», que són els elements d'una vida *ben, massa*, travada. I és que si hi ha un cine que es pugui considerar en aquesta mateixa línia de l'assaig temptatiu, el de la parella Straub n'ha estat un cas major. I ara mateix ho és el de Pedro Costa. No és estrany que a l'últim acabessin trobant-se, la vella parella de cineastes combatius i insubornables i Costa –en la pel·lícula d'aquest, on Straub fa el comentari encertat sobre el suïcidi de Pavese: *Où gît votre sourire enfoui?* (2001).

Que el diari és en una cruïlla específicament assagística ho experimentà amb la seva

lucidesa subtil Mihail Sebastian. I en força sentits. D'una banda, quan de cop veu que podria confegir un llibre sobre la creació literària a còpia d'assaigs diversos i alguns passatges del seu diari, havent-se adonat de la utilitat d'aquest darrer en constatar que es tracta d'un autèntic diari de treball (això escrit en el seu diari, és clar, entrada de l'11-VI-1936). D'una altra banda, en un altre moment l'assalta la inseguretat del seu art (els diaris dels bons escriptors en van plens, d'aquests moments), i afirma: «no sóc novel·lista», que tot just té capacitat per escriure «petits relats de dues-centes pàgines amb tocs de diari íntim» (anotació del 8-I-1937).

Però la primera d'aquestes dues intuïcions, això que en el diari és un lloc privilegiat per a certa forma d'assaig, precisament per assajar-lo, també la va tenir i la desenvolupà un amic íntim de Sebastian al qual ja m'he referit, Mircea Eliade (i sigui dit entre parèntesi, de diari a diari: el procés de trencament irreversible d'aquella amistat es recull pas a pas en el diari del primer, mentre que el segon, que sembla que en alguns moments arribà a tenir aquell diari entre les seves mans, arribà a dir que podria tractar-se de la millor obra de Sebastian). Eliade, que mantingué un diari al llarg de tota la seva vida, tenia una idea molt clara de les possibilitats d'un diari literari, fins al punt d'arribar a afirmar que cert tipus de diari (i ell pensava en el de Jünger, sobre el qual escrivia en aquell moment, el 1965), a causa d'unes característiques molt específiques, entre les quals la asistematicitat, la fragmentació i la meditació personal són les més sobresortints, venia a ocupar un lloc que havien deixat enrere la novel·la (després de Joyce) i el llenguatge dramàtic

(després de Beckett i Ionesco), o fins i tot després de les avantguardes artístiques. I afegia: se seguiran escrivint tractats de filosofia mentre hi hagi professors d'aquesta disciplina, però la filosofia ja fa temps que derivà cap a una altra banda, després de Kierkegaard i de Nietzsche. Jo no seria tan contundent en fer aquestes afirmacions (i menys a compte de Jünger), però alguna cosa de l'assaig-temptativa va per aquí. Però que quedi clar: Eliade (com Jünger, com Ors) pretén *legislar* massa aquesta mena d'assaig diferent que albira. I el seu mateix assajar, sobretot en els diaris íntims, resulta massa exaltador de si mateix, i a la llarga, és clar, massa sistematitzador del mateix fragmentar, és a dir, el seu món fragmentat sempre prové i sobretot sempre reconduïx a una unitat, l'u, la seva passió. I vet aquí que l'assaig-temptativa sempre es desdiu de l'u, la unitat, la unitat. Però a més, hi ha una perillositat de l'assaig que no és només existencial, sinó també política. I aquí cal veure els distintius. En el cas de Mihail Sebastian, per exemple, quan la situació política del seu país es complica greument, s'adona que ha començat a escriure en el seu diari amb timidesa. I és que des de fa un temps és conscient que la seva casa pot ser escorcollada policialment, i no hi ha —reflexiona— un cos del delictes més evident —ell escriu «escandalós», entre cometes— que un diari íntim (anotació de l'1-I-1938). I sense cos del delictes estrictament polític: és sabut que Mann patí molt d'haver hagut de deixar els seus diaris quan va abandonar precipitadament Alemanya, pensant en l'ús que en podien fer els nazis en assabentar-se de certes intimitats seves molt personals. En canvi, el diari d'Eliade escrit al final de la Segona Guerra Mundial (publicat pòs-

tumament com a *Diari portuguès*), delata la profunditat dels compromisos polítics del seu autor.

I a fi d'anar acabant, penso que podria ser més concret sobre aquest anar, deixant apuntat algun exemple major d'aquesta mena d'assaig. He pensat que em podria referir a l'última aventura de Gérard Genette, en els seus dos últims llibres, en els quals, sense deixar de fer la seva feina de lingüista, es lliura a la invenció d'un assaig laberint que, amb el format de fals diccionari, assaja una colla d'entrades i sortides que obren camí a tota mena de desviacions (lingüístiques, però també novel·lesques, autobiogràfiques i crítiques de tot tipus): *Bardadrac* (2006) i *Codicile* (2009). També he pensat en la darrera obra de J. M. Coetzee, que escriu unes novel·les no ja empeltades d'assaig, sinó fetes d'assaigs que vertebrin i desvertebrin una ficció —penso en *Elisabeth Cosatello* (2003) i, és clar, en el *Diari d'un mal any* (2007), i això al marge de la seva obra pròpiament assagística, que més aviat cau fora del tipus d'assaig a què em refereixo.

Però em decideixo per apuntar cap a un lúcid assagista d'aquesta mena que dic i que, més que qualsevol altre dels escriptors que ja he esmentat, es pot dir que es va passar la vida escrivint textos que gairebé sempre van ser expressament presentats com a assaigs i que al meu entendre sempre entraven de ple en aquesta categoria de l'assaig temptativa. Suïcida inflexible i contumaç, no cal dir-ho, considerà i anomenà assaig gairebé tot el que feia, fos el que fos. Em refereixo a Jean Améry. El seu llibre autobiogràfic ja el presentà com un assaig, i de veritat que resulta ser una colla d'assaigs, concretament sis assaigs que constituïren diferents temptatives

per abordar diferents eixos dominants de la seva existència (*Anys de pelegrinatge no gens magistrals*, 1971). La seva novel·la *Lefeu o la demolició* (1974) du com a subtítol el rètol «novel·la assaig». I si tota aquesta novel·la ja és assagística de dalt a baix –sempre en el sentit de provatura, de temptativa–, per afegit el llibre conclou amb un text estrictament –genèricament– assagístic, en què Améry pren la primera persona i ofereix una reflexió sobre el llibre mateix.

En aquest text que tanca la novel·la assaig (titulat «Per què i com»), Améry diu que cal entendre el llibre com la tercera part d'una trilogia formada pel seu llibre autobiogràfic i el seu llibre sobre el fet d'envellir, *Revolta i resignació*. És a dir, un llibre autobiogràfic, una novel·la i un assaig pròpiament dit formen una trilogia assagística.

En aquest epíleg a la novel·la assaig diu haver defugit expressament de compondre un tractat filosòfic. «No tinc dots per al pensament sistemàtic i probablement tampoc no em mereix gaire respecte: com he observat molt sovint en la història de les idees, és possible erigir estructures i encaixar-hi la realitat; és així com sorgeixen edificis conceptuals majestuosos, però despòtics.»

També val la pena subratllar què entén Améry per novel·les assaig, almenys com a antecedents seus. Es remet a Proust i a la *Recerca*, als *Falsificadors* de Gide, a l'*Ulisses*,

La muntanya màgica i el *Doctor Faustus* de Mann. Realment, sobretot avui, pocs lectors no llegeixen aquests llibres com a assaigs, és a dir, els hi han convertit –l'assaig passa a la banda del lector.

Però també és interessant la matisació que fa: «aquestes novel·les van ser llegides en el seu moment com la culminació de la novetat i d'allò inaudit». I precisament és això el que avui, per a Améry, no pot ser, i el que condiona ara –el 1974– i dóna sentit a l'escriptura de *Lefeu*, una novel·la assaig: «ni per un moment he sucumbit a la temptació de construir alguna cosa, d'elaborar una teoria a la força, de fer un experiment, d'oferir a qualsevol preu alguna cosa formalment nova (...). Al contrari, el meu desig era presentar-me com a intempestiu, sense, naturalment, pretendre fonamentar tot això en una teoria: la protesta contra l'època fou una de les forces motrius més importants que impulsaren l'obra sencera des del seu primer esborrany».

Què queda al darrere, a sota de tot això? La qüestió major d'Améry, de tot el seu assaig-temptativa-provatura-intent: la cosa viscuda, *le vécu* que s'acostuma a dir en francès. I allò que explica tan minuciosament en el seu llibre sobre el fet d'envellir, que també pot ser llegit com un diari: allò que s'hi diu «a mi se'm desvelà a mesura que escrivia». Pur assaig temptativa. Llengua d'assaig. □

Las distància

Simona Škrabec

So much depends, she thought, upon distance.

VIRGINA WOOLF

A *Lolita* de Nabokov, el vell Humbert Humbert s'adona de sobte que un descapotable vermell segueix el seu cotxe: «... amb les nostres giragonses reproduïem els arabescos negres dels revolts damunt els senyals grocs però, fos quin fos el nostre rumb o la nostra velocitat, aquell espai intermedi quedava intacte, matemàtic, com un miratge, rèplica vial d'una catifa màgica».¹

La vella metàfora del riu s'ha transformat aquí en una autopista de la vida. El màgic dibuix d'una catifa amb els signes del destí és ara el vulgar triangle groc d'un senyal de trànsit de revolts perillosos... Nabokov fixa una distància matemàticament exacta, que no es pot ni escurçar ni allargar: és la distància que lliga el fugitiu a la seva pròpia consciència d'estar fugint. No hi ha res a fer, per anys que passin, la *Lolita* serà sempre dècades més jove que ell. I per molts quilòmetres de distància que posi entre la

vella Europa i el país de les noves oportunitats, a l'altra riba de l'oceà, serà pres per la mateixa obsessió: continuarà buscant l'Annabel Leigh, la noia que va fer-li un petó als 12 anys i després va morir...

El passat que ens encalça és allà, a la cantonada, treu el nas sempre amenaçadorament present, però alhora sabem que mai no ens podrà atrapar. Aquesta distància fixa, impossible d'anul·lar, és especialment implacable quan des del passat sotja el cadàver d'un amor abandonat. «Cap dels meus amics americans no ha llegit els meus llibres russos», diu Nabokov a l'assaig que des del 1956 acompanya totes les edicions d'aquesta novel·la. A hores d'ara, els llibres escrits en el seu anglès forjat de bell nou han eclipsat tot el que havia fet abans. A qui li interessin, avui, els llibres russos de Nabokov?

En una conversa amb una companya, camí de l'escola, la *Lolita* cita Montaigne com si res: «El més horrible de morir és que ho has de fer tot sol». El H. H. s'estremeix pensant que sota tota aquella vulgaritat d'una noia que s'afarta de dolços a cada àpat i vesteix de rosa hi ha un ésser que ell no ha arribat a conèixer mai.

Simona Škrabec (Ljubljana, Eslovènia, 1968), es dedica a la recerca relacionada amb la literatura europea del segle XX. És autora dels llibres *L'estirp de la solitud* (Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2002) i *L'atzar de la lluita* (València, Afers, 2005).

Exactament aquest és el repte que cal superar per entrar en una llengua nova: anar descobrint què hi ha sota la superfície, mirar bé si alguna noia que sembla no fer altra cosa que jugar a tennis i dormir en hotels de carretera és alhora capaç de pensar amb el seu cap. Aprendre una llengua demana «porcions reals d'una vida», com diu Anderson al seu llibre *Comunitats imaginades*.²

El programa de les jornades «Assaig general» és imprès en català, però fent servir el corrector d'espanyol, que subratlla tot allò que no cap dins del model.³ Mireu que poques paraules que se salven del llapis vermell. Les sabates es fan damunt una forma de fusta, no importa el peu, sinó el model que hem establert i que haurem de calçar tots. La discussió que ara ens ocupa no és una qüestió de les coses tal com són, sinó de quins models volem fixar: és una qüestió de tipografia.

Rodoreda no és gens amable el 1961 quan Joan Sales li demana introduir el parlar del carrer a la llengua de la Colometa. «Procuro» diu, «tant com puc dir les coses d'una manera diferent de com es diuen».⁴ Aquest és el punt clau: l'escriptor no és un simple imitador de les veus, un mirall impassible que només reflecteix la realitat, sinó que construeix un discurs perquè «els mots tinguin una presència». És essencial el gest de l'autora, de Rodoreda, que exigeix: «No vull acera. Ni quarto», i insisteixi a utilitzar la paraula correcta gasosa «encara que tres milions d'ases diguin graciosa».

L'actitud de Rodoreda i la seva tossuda creativitat confirmen que són les obres les que són nacionals, no pas les llengües.⁵ Una llengua no és un substrat abstracte que nodreix els creadors i els assegura el sòl fèrtil perquè hi germinin espontàniament poemes i novel·les. És ben bé a l'inrevés, el

gest del poeta és el que crea la xarxa de mots damunt el qual es pot edificar una consciència col·lectiva. Heus aquí un simpàtic exemple que efectivament és així: gràcies a Jesús Moncada a Mequinensa unes dones grans que mai no haurien sospitat que la llengua que parlen a casa es podria fer servir per escriure llibres ara en llegeixen els contes en veu alta i el seu club de lectura actua sovint als escenaris. El problema català no és que faltin obres «nacionals» que han fixat la llengua parlada, la tradició literària està ben travada. Però la tradició ha de ser constantment llegida i comentada, no pot existir una vegada per totes ni es pot mesurar en xifres de cap mena.

Important seria preguntar-se també per a què serveix la traducció. És ben clara la diferència que hi ha entre la convivència del català amb el castellà –difícil, incòmoda, si voleu– i les llengües que no se solapen mai, que no poden mai aconseguir cap mena de contacte real. Escriure en català o bé en castellà, de fet, no significa que calgui abandonar cap audiència ni tampoc entrar en una dimensió nova, no cal investigar un cos desconegut. Tant els meus amics com els professors i els alumnes que pugui tenir, em continuaran llegint públicament en català o bé en castellà. Amb la tria d'una de les dues llengües no m'arrisco a perdre l'audiència. A Catalunya, l'opció lingüística és la disputa per guanyar un mateix lector. Més de dos terços dels llibres que s'hi publiquen són en espanyol, el català ocupa una porció molt petita d'aquest espai. És a dir, que abans de preguntar si un llibre escrit en castellà tindrà lectors a Bilbao o a Càceres, cal ser conscient –cal reconèixer-ho– que on tindrà més lectors és a Catalunya mateix.

Si a la facilitat de moure's i la facilitat de comunicació hi afegim la voluntat de pro-

tegir les cultures i llengües amenaçades que professa el món desenvolupat, efectivament ens poden convèncer que la traducció ha esdevingut una eina útil, fàcil de servir, un autèntic antídoto contra la incomunicació. És realment així? Som capaços de construir diàlegs en què els interlocutors sempre es reconeixen com a iguals l'un a l'altre?

Les llengües no viuen ben ordenades com en els calaixos d'un estudiós de les papallones –Nabokov n'era un, si ho recordeu–. Les llengües són vives, no poden estar exposades en un museu. I tampoc no poden viure només per ser exposats ni els llibres, ni els seus lectors, ni els autors. Per viure es necessita la llibertat de moviments.

El que cal preservar és la capacitat d'estar en ruta, sempre. Tot just en una constant interacció amb l'entorn, som part del món. És així com viu una llengua i és així també com existeix la literatura que mostra la seva capacitat d'adaptar-se sempre de nou a les circumstàncies canviants. Les traduccions no són pas menys vives que això: marquen el moment exacte en què van ser escrites, com qualsevol obra literària, però alhora la seva percepció canvia constantment. En una època un traductor pot marcar tendència i, en una altra, el mateix model pot ser completament bandejat.

Una de les prohibicions més severes del règim franquista va ser –tothom ho sap– la prohibició de traduir al català obres de la literatura universal. El català havia de ser una llengua casolana, exclosa de l'entorn i amb això, els governants ho sabien molt bé, s'acabaria extingint tota sola. No va ser així, per sort, però malgrat tot els adolescents a Barcelona encara prefereixen veure una pel·lícula doblada en espanyol perquè els sona més natural. I si els joves en els seus blocs o Fotologs citen un gran autor internacional

o un cantant de moda, de ben segur que ho fan en traduccions espanyoles perquè els sembla que les tenen més a mà.

Malgrat l'esforç i els reptes aconseguits de lluita constant contra les circumstàncies adverses, desfavorables, la cultura catalana no corre del tot lliure dins de l'espai internacional. Les barreres inculcades persisteixen, transformades avui en arguments sobre xifres de vendes, el profit econòmic i la terrible supremacia «natural» del fort damunt del feble.

Més enllà de les autopistes dels grans èxits de vendes, l'espai per introduir un autor estranger al català és literalment inexistent. Cal fer un forat per a cada llibre, cavar en una paret d'indiferència i fins i tot si la traducció s'acaba publicant, el públic i els mitjans no mostraran gaire interès. Com si a través del català no pogués arribar res de nou, tot ha de ser legítim prèviament en la «república mundial de les lletres» com l'ha definit amb enginy Pascale Casanova. La literatura universal se'ns fa present de manera desarrelada, com un jardí on anem a collir relats interessants i prou. És un signe del temps.

Un altre signe del temps és també el llenguatge políticament correcte –que se serveix de conceptes estrictament condicionats per l'esfera política– amb el qual definim les identitats culturals. A Europa la pressió per construir un concepte polític del continent és cada cop més gran. La definició política de l'espai europeu substitueix les fronteres d'un Estat amb les fronteres reconegudes d'una unió d'Estats. Així sembla que el terreny és ferm i no pot haver-hi cap exclusió, cap gest en fals. Aquesta concepció política la podem trobar reflectida, per exemple, en els dossiers de la revista *Quaderns* de la Universitat Autònoma, que presentaven les literatures

coincidint amb les noves incorporacions dels Estats a la Unió.⁶

La pau que ofereix un poemari multicultural, però, és fràgil. L'abril del 2009, Àngel Guinda va presentar a Barcelona el seu poemari *Toda la luz del mundo* en una edició «plurilingüe en tots els idiomes de la Unió Europea».⁷ El llibre no té la versió del gaèlic irlandès, encara que és una llengua oficialment reconeguda, i bé hi falten altres llengües, minoritzades, marginades, les que no són, de fet, llengües de la Unió Europea vista així.

Per traduir el seu brevíssim poema «Con con» al serbi o al croat i dir «Sa sa» caldria incloure en aquest joc poeticofonètic també els Balcans. I amb això ens trobaríem primer davant de la qüestió espinosa de com definir les fronteres lingüístiques entre el serbi i el croat, i després caldria prendre també una actitud davant del Kosovo que acaba de ser abandonat per les forces de pacificació espanyoles i que Espanya es nega a reconèixer. En una visió políticament correcta caldria tenir present l'albanès o no? Allò que reconeix la lectura metafòrica del conflicte balcànic –si som conseqüents en la seva lògica– és que els serbis tenien raó amb els programes d'homogeneïtzació dels anys noranta. Hi ha una raó més sublim que totes les altres, la visió d'una nació forta com la mà closa en un puny.

Però el buit dels conceptes polítics es va fer especialment visible en cas del poemari de Guinda perquè a la sala hi havia ben vius i ben presents els traductors del rus, serbi, armeni o ucraïnès. No són aquestes també llengües de la cultura europea? Els traductors, en lloc de llegir en els seus idiomes, deien els poemes en llatí i en grec antic, en alemany i holandès... perquè, tant si ho volem reconèixer com no, viure en la diàs-

pora esmola les capacitats intel·lectuals. No hauria estat més sensat obrir les traduccions a l'atzar, és a dir, als contactes reals que el poeta té amb l'exterior i mirar de teixir la relació bidireccional, tal com sempre s'havien fet els llaços entre els autèntics contrabandistes culturals?

El segle XIX va portar a Europa els jardins zoològics. Rilke escriu el seu poema «La pantera» per fer palesa l'angoixa d'una animal que ja no pot veure res més que els barrots. Mercè Rodoreda pobla la seva novel·la més llegida, *La plaça del Diamant*, amb coloms i converteix la protagonista que en realitat es diu Natàlia en una noia amb el sobrenom de Colometa. En el relat falta ben poc perquè aquesta jove deixi d'existir com a individu i es converteixi en l'exemplar d'una espècie en vies d'extinció.

Els zoològics són el museus d'una derrota, d'una marginació definitiva. Han sorgit a Europa al moment en què els animals ja no feien cap falta a l'home, quan no eren ni carn ni cuir ni força motriu, sinó un objecte d'adorn. La natura avui també sembla existir només en els documentals que es fan a la tarda a la televisió, uns paradisos tancats i perfectes, aïllats de tota influència humana, reserves virtuals que preserven el que no som capaços de preservar. Una mena d'excusa, de falsa consolació que el paradís, tanmateix, existeix.

Per parlar de les cultures «amenaçades» fem servir el mateix vocabulari com quan parlem de les espècies «amenaçades» fins que aquestes arriben a entrar «en vies d'extinció» i finalment les podem veure només preservades en l'entorn estèril d'un centre, totalment dependents dels veterinaris per menjar, per reproduir-se, per viure durant molts anys.

La demostració de la dominació de l'home sobre la natura que testimonien

els jardins amb els animals exòtics no és més que una demostració de la força d'uns imperis en expansió constant.⁸ Aquest és el discurs més cínic que és capaç de fer la nostra civilització: amb l'excusa de protegir, es pot provocar una marginació definitiva.

La traducció fa que ens adonem no sols del fet que hi ha altres cultures allà fora, sinó sobretot fa que compreguem la naturalesa de la vida, el fet que la vida ens és del tot inabastable. La primera dualitat de la qual l'home era conscient van ser els ulls d'un animal mut que l'escodrinaven. Els animals van provocar les primeres pintures perquè eren la prova irrevocable que hi ha vida més enllà de l'home. L'home podria pensar-se així des de fora i obrir-se al pensament simbòlic. Això és el que ens ofereixen les llegües llunyanes, mudes d'entrada, impenetrables. En els seus ulls ens podem veure reflectits com uns estranys i podem sospesar el nostre ser d'una manera del tot nova. El vell somni poètic ens diu que mai no arribarem a dominar el món. La poesia s'escapa de l'optimisme d'aquells governants poderosos que prometen poder eliminar tots els obstacles. És ben curiós, precisament, perquè marca les barreres i les defineix, la poesia les elimina.

El món és un teatre i l'espectacle sempre demana dur a cap un rol, però no cal que els papers siguin petrificats com en la *commedia dell'arte*. Hi ha moltes possibilitats de fer d'observador. Kafka es converteix en un escarbat que puja per la paret blanca i deixa rere seu un rastre humit. Els règims comunistes, en canvi, tenien els seus escriptors a sou per fer-los ben influents. I tanmateix, ja veieu...

En el meu cas, si havia de fer un viatge de bell nou, llavors la Lolita que volia conquerir havia de ser capaç de citar Mon-

taigne i sota el vell pervertit hi havia d'haver Annabel Lee de Poe i Laura de Petrarca. Vaig tenir molt clar que no volia escriure en una llengua postissa, apresada com un joc de regles gramaticals i paraules trobades en el diccionari. Un vespre, embarassada, grossa, muda com un animal perquè aleshores encara no era capaç gairebé ni de parlar amb l'entorn ni de trobar els camins en la ciutat, vaig llegir «La vaca cega» de Joan Maragall. No sabia qui era el poeta ni per què figurava en la selecció d'autors catalans que Joan Gili va posar al final de la seva *Catalan Grammar*.⁹ Fullejava aquest vademècum curiós per intentar esbrinar com es formaven els temps verbals. No calien gaires introduccions. Tal com diu Borges en el seu tractat sobre la metàfora, la imatge del camell cec de la poesia clàssica àrab és universalment comprensible perquè ens recorda com som d'impotents davant el nostre propi destí: «... nadie sintió alguna vez que el destino es fuerte y es torpe, que es inocente y es también inhumano. Para esa convicción, que puede ser pasajera o continua, pero que nadie elude, fue escrito el verso de Zuhair».¹⁰

El «gran gest tràgic» de Maragall per a mi en aquell moment era molt més que l'indestriable futur. Encara que al voltant meu el sol cremava i els camins eren fets i les altres vaques pasturaven tranquil·les, jo no era capaç de veure gran cosa i topava amb els obstacles més inversemblants a cada pas. El procés d'aprenentatge és sempre molt dur. No és la llengua el que cal saber llegir sinó els signes: interpretar els trets del rostre, els gestos, l'entonació de la veu, saber vestir, reconèixer en l'estil del mobiliari d'una casa el caràcter del seu propietari...¹¹ El primer estadi de trobar-se sense mots, tancat dins d'un cos que no

pot interaccionar amb allò que l'envolta, sense referents, sense codis, amb els anys se supera. I és llavors quan «els camins inoblidables» de Maragall es revelen com una il·lusió romàntica. Hi ha un punt en què l'emigrant arriba a la conclusió banal que el retorn és impossible. Les coses viscudes no queden gravades rere les nines mortes com un record inalterable.

La casa perduda també es transforma, la imatge gravada a la retina canvia perquè canvia la relació envers el propi passat. Hi ha qui transforma vivències inoblidables en una plàcida nostàlgia, però l'exili acostuma a tenir un efecte molt més devastador per als records: la llar potser era només un miratge.

El jardí oriental, fet només de grava blanca i de roques, és un espai de reflexió sobre el buit. Davant d'una tal harmonia d'elements és impossible no preguntar: on és l'home? El poema de Friedrich Hölderlin «La meitat de la vida» (*Die Hälfte des Lebens*) acaba amb uns versos que també són capaços de suscitar la imatge d'un món abandonat. De tot l'esclat de la vida, a la tardor en queden només els murs muts i freds i les banderes que peten amb el vent. Jean Améry, en un programa de ràdio el 1964,¹² va explicar a partir d'aquest vers la seva experiència de la pèrdua ja no sols d'una llar, sinó directament d'un món. A Auschwitz les banderes també petaven amb el vent, però el poema allà ja no tenia capacitat d'evocar res. La realitat d'una sopa sense substància era tan real que no es podria transcendir.

Améry, com tants altres jueus alemanys, va perdre d'entrada la llengua en el sentit que no es podia construir cap pont entre *Mort a Venècia* i els camps d'extermini. A les planes poloneses, la mort no es pot pensar com una idea abstracta, fins i tot be-

lla. La tradició que havien d'haver heretat els jueus d'Alemanya, els era presa i es va convertir en el llegat enemic. Uns militars brutals i incultes es van apropiari l'herència de Mann o de Trakl. Cal sumar-hi, a aquesta profunda decepció, la pèrdua dels veïns, dels coneguts. La gent familiar del carrer es va convertir en una gran massa en còmplices de l'exclusió. L'extermini físic va ser el darrer pas en una llarga cadena de mesures implacables. El procés es va iniciar amb gestos petits, quotidians que negaven als jueus la possibilitat de pertànyer a la comunitat, com la prohibició de portar vestits folklòrics tirolesos.

La gent que creu en un projecte col·lectiu —que pot ser ideològic, religiós o nacional, però encara més sovint es tracta d'un còctel on són barrejats tots aquests elements— viu en la il·lusió. El regne dels creients, tal com diu Améry, no és ara i aquí, sinó demà i en qualsevol indret. Els éssers individuals no hi compten, perquè tothom forma part d'una llarga cadena de transmissió que no pot ser mai destruïda.

«Un home amorf, sense forma, una persona no organitzada és el més gran enemic de la societat», escriu Mandelstam en l'assaig *El govern i el ritme*.¹³ Cal construir l'individu, no pas la societat, és la persona la que ha de ser organitzada, va dir el 1920, i tots sabem com es va burlar el *jove* Estat soviètic de les seves propostes. El poeta Ossip Mandelstam va ser víctima de la construcció d'una nova societat i eliminat sense escrúpols.

Una societat que es pensa a ella mateixa com un organisme pot prescindir dels individus. El cos col·lectiu bé es pot pensar com un tot que té capacitat d'acció: un cos abstracte que té cap, tronc, membres. La metàfora antropomòrfica que suplanta el

lloc de l'home amb la idea d'una comunitat té una força de persuasió extraordinària. Llavors, les províncies rebels són cames i braços amputats, i la idea del *nostre* poble es converteix en un refugi segur on es pot oblidar la niciesa d'una vida anodina i identificar-se amb les gestes col·lectives.

La serenitat adquirida per una experiència brutal fa dir a Jean Améry una frase eloqüent: «He esdevingut un home que no podia dir “nosaltres”». ¹⁴ No es pot tornar enrere. La fe cega que uneix el passat i el futur ha de ser contrastada amb l'aquí i ara.

Només l'imperialisme—tal com denuncia Améry— permet de veure aquestes qüestions de manera conciliadora. El sentit de les conquestes és ampliar els límits de la pàtria de manera que ens podem sentir arreu a casa. Tot ens pertany, tot és nostre. Europa, així, és un continent petit on es pot fer un cafè amb la mateixa naturalitat a Karlsruhe, a Nàpols, a Brest o a Rotterdam. I des del 2004, també a Ljubljana o a Praga. Mentre el món ens és amable, és bonic anar d'un lloc a l'altre. I cal no oblidar un altre element essencial del cosmopolitisme que apunta Améry: el paisatge ha esdevingut una cosa fungible. És possible aplanar una muntanya, canviar el curs d'un riu, construir en pocs mesos una ciutat. El paisatge es pot comprar, usar i llençar, com els jardins que envolten les cases dels rics als suburbis de les grans ciutats: la gespa es desplega com una catifa i els arbres vells es compren com un element de decoració. Tot això confirma a l'home que pot dominar el seu món. Algú que hagi perdut casa seva de la manera que sigui difícilment es podrà creure aquesta il·lusió.

Tornem, però, a la parella de l'inici. Lolita i Humbert: qui vencerà en aquest duel desigual? *Lolita*, evidentment, no serveix d'entreteniment com una novel·la de

gènere. És escrita precisament en contra de les convencions de la narrativa pornogràfica que tenen un únic objectiu: la trama rígida i els llocs comuns en la narrativa de consum asseguruen el plaer de la identificació i eviten tota reflexió. La novel·la de Nabokov és una paròdia del *happy end* americà. Què passa quan dos s'estimen? Nabokov desconstrueix els elements d'una relació, els desmitifica. No ens podem identificar amb els seus protagonistes, hem d'analitzar el desig i els instints, adonar-nos de les promeses fracassades. L'autor ens obliga a mantenir la distància amb el seu relat.

El viatge de la parella per l'ample país sense fronteres fa estremir pel buit absolut d'un nouvingut que no té lligams de cap mena. El cotxe amb la seva mobilitat incessant és l'única casa possible. La nena òrfena i l'home que ha enviadat dues vegades, tancats dins d'una capsula metàl·lica que es projecta d'un costat a l'altre com en un *pinball*, com en una màquina del milió. Cal tornar a construir tots els llaços, aquesta és la solitud de l'emigrant. Per això no es pot reduir el llenguatge només a la comunicació.

Després d'haver infringit les lleis més fondes de la humanitat, el vell Humbert decideix al final desobeir també les regles del trànsit i passa el semàfor vermell amb el mateix gust com quan de petit es prenia una copa de vi d'amagat dels pares. Sap que el condemnaran pels seus crims en un procés que admet com a perfectament just. Però encara que aconsegueixi salvar el coll i sortir de la presó, no podrà evitar que Lolita mentrestant visqui la seva pròpia vida. Només el refugi de l'art podrà proporcionar a aquesta parella impossible una mena d'espai per perdurar. □

1. Vladimir Nabokov, *Lolita* (1955), Londres, Penguin, 1997, p. 218.
2. Benedict Anderson, *Comunitats imaginades*, traducció de Maria Àngeles Giménez, Catarroja-València, Afers-PUV, 2005.
3. Assaig general. Pensament en procés, Barcelona, ICUB, del 16 al 20 de febrer 2009.
4. Mercè Rodoreda; Joan Sales, *Cartes completes 1960-1983*, Barcelona, Club Editor, 2008, p. 50.
5. Henri Meschonnic, «L'Europa del traduir», traducció de Ricard Ripoll, *L'Espill* 29 (tardor 2008), pp. 53-60.
6. *Quaderns. Revista de traducció* 11 (2004) i 15 (2008), Bellaterra, Servei de Publicacions de la UAB.
7. Ángel Guinda, *Toda la luz del mundo. Minimal love poems*, Saragossa, Olifante, 2008.
8. John Berger, *About looking*, Londres, WRPC, 1980. Versió espanyola de Pilar Vázquez, Barcelona, Gustavo Gili, 2001.
9. Joan Gili, *Catalan Grammar*, Oxford, The Dolphin Book, 1974, p. 144.
10. Jorge Luis Borges, «La busca de Averroes», *Obras Completas I*, Barcelona, Emecé, 1989, p. 586.
11. Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Viena, Klett-Cotta, 2004, p. 78.
12. *Ibíd.*
13. Osip Mandelstam, *Sobre la naturaleza de la palabra y otros ensayos*, traducció de José Casas Risco. Madrid, Ardora, 2005, pp. 37-43.
14. *Ibíd.*, p. 78.

Col·lecció

BREVIARIS

L'origen de la vida

Aleksandr I. Oparin / John B. S. Haldane
 Traducció de Natàlia Inness i Juli Peretó
 Introducció de Juli Peretó

L'Estat dels jueus

Theodor Herzl
 Traducció i introducció de Gustau Muñoz

Sobre la traducció

Paul Ricoeur
 Traducció i introducció de Guillem Calaforra

L'assassinat entès com una de les belles arts

Thomas De Quincey
 Traducció i introducció d'Albert Mestres

Micromégas. Una història filosòfica

Voltaire
 Traducció i introducció de Martí Domínguez

Brevíssima relació de la destrucció de les Índies

Bartolomé de Las Casas
 Traducció de Pau Viciano
 Estudi preliminar de Meritxell Bru
 Pròleg de Miquel Barceló

Contra els galileus

Julià Emperador, dit l'Apòstata
 Traducció i introducció de Joan F. Mira

Assaigs

Victor Klemperer
 Traducció de Marc Jiménez
 Introducció d'Antoni Martí Monrde

Lisboa. Llibre de navegació

José Cardoso Pires
 Traducció i introducció de Vicent Berenguer

La lluita per la vida

Charles R. Darwin / Alfred R. Wallace
 Traducció de Juli Peretó
 Introducció de Manuel Costa i Juli Peretó

A tergo: rostre, figura i plasticitat en el pensament de Catherine Malabou

Joana Masó

«Qui de nosaltres no ha quedat parat en descobrir les fotografies de Marguerite Duras de jove? Qui no s'ha preguntat com una noia tan bonica havia pogut transformar-se en aquella dona encongida, lletjota, morruda, amb les seves ulleres gruixudes, la veu ronca i el cigarret penjant? En realitat, la transformació no va tenir lloc, com podríem pensar, al llarg dels anys: va ser completament instantània. La primera dona es va convertir brutalment, sobtadament, en plena joventut, en la segona. Així, Duras es va despertar metamorfosada, com el Gregor Samsa de *La metamorfosi*. Ningú, doncs, no ha pogut veure mai la transformació. Entre la foto de la bella noia jove i les imatges de l'escriptora, no hi ha cap entremig; és per això que quedem parats, com incrèduls. És com si Duras hagués estat preservada, privada d'aquella erosió progressiva del temps, del primer aspecte de la deformació que va descriure Proust».

CATHERINE MALABOU.¹

Dues grans figures plàstiques s'anuncien en l'últim llibre de Catherine Malabou, *Ontologie de l'accident*: una forma –el rostre de la Duras escriptora– que es desperta brutalment transformada per una metamorfosi essencial, sense les transicions

pròpies de l'esdevenir, d'una banda i, de l'altra, l'envelliment progressiu del narrador proustià i la seva «perspectiva deformadora del temps». La primera forma resulta de la transformació immediata, és germana de l'esdeveniment i de l'accident, mentre que la segona és confinada a un seguit de simples variacions formals que no aconseguen alterar, re-formar, ni transformar la seva essència, aquelles que Malabou denunciarà de manera paradigmàtica a les *Metamorfosis* d'Ovidi. Com el rostre de Duras, la transformació de Gregor Samsa no es confon amb el polimorfisme finit i mitològic de Dafne o de Metis ja que, com recorda Blanchot, la metamorfosi formal de Kafka és inexplicable i existencial.²

Joana Masó és professora de literatura francesa a la Universitat de Barcelona. Ha traduït textos de crítica i filosofia francesa contemporània d'Hélène Cixous, Jacques Derrida, Catherine Malabou, Jean-Luc Marion i Jean-Luc Nancy. Recentment, ha editat els següents llibres: *Escrituras de la sexualidad* (Icaria, 2008), *La llengua m'és l'únic refugi* d'Hélène Cixous (Leonard Muntaner, 2009), *Cixous sous X* (PUV, 2009), i coedita actualment els textos de Jacques Derrida sobre les arts (Galilée, 2009). Co-dirigeix la col·lecció «Ensayo» a Ellago Ediciones (Castelló).

De Proust a Duras, de la mitologia grega a Kafka, Malabou ressegueix el motiu de la forma, tot cercant dins d'aquesta alternativa una rehabilitació del paradigma formal per pensar no només la subjectivitat postmoderna sinó també el gest del pensament filosòfic. Catherine Malabou inaugura la seva carrera intel·lectual amb una tesi dirigida per Jacques Derrida i publicada el 1996, *L'avenir de Hegel*, on estudia la noció de plasticitat –la *Plastizität*– en la filosofia de Hegel, que obrirà la seva llarga i constant reflexió sobre la forma: a partir de la plasticitat hegeliana, Malabou pensarà la tríada del canvi en l'obra de Heidegger –*Wandel, Wandlung* i *Werwandlung*, «canvi», «transformació» i «metamorfosi» a *Le change Heidegger*, 2004–, les màscares de transformació de Nova Zelanda, Xina, Sibèria o Amèrica del Nord estudiades per Lévi-Strauss –a *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, 2008–,³ l'esdeveniment de l'explosió plàstica en l'obra dels artistes Peter Fischli i David Weiss –al catàleg d'art *Plasticité*, 2000– o les formes creades per la pulsio de mort freudianes –*Les Nouveaux blessés, de Freud à la neurologie*, 2007– i l'adaptabilitat plàstica del cervell –*¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, 2004.⁴

Aquest diàleg de Malabou amb la història de la filosofia, l'art, la psicoanàlisi o les neurociències sembla formular insistentment una sola i única pregunta: pot la plasticitat ser el nom d'una metamorfosi essencial –del subjecte, del pensament filosòfic– que aconseguixi separar-se de l'herència metafísica del concepte de forma, *morfè*? És possible seguir treballant sobre la forma després de la desconstrucció derridiana que fa de la forma una vella figura de la presència metafísica –«només la forma és evident», «només la forma es presenta»,

«la forma és la presència mateixa»,⁵ com afirmava ja Derrida el 1972? És possible rehabilitar la forma després de la figura de l'ètica levinasiana, el rostre, que fa explotar tota forma visible i tota imatge plàstica –«el rostre... perfora la forma que tanmateix el limita»?⁶ Després de l'etiqueta formal que Deleuze assigna a l'espai llis, aquell que, a diferència de l'espai estriat i travessat no pas per la forma sinó per línies de força, es troba privat de la possibilitat de l'esdeveniment?⁷ En definitiva, pot ser recuperada la forma després del descrèdit que ha patit tant en el pensament com en la literatura i l'art contemporanis en favor d'allò in-forme, l'esdeveniment i la noció de força?

Certament, allò que la postmodernitat titlla de metafísic pren sovint el nom de forma. És per això que intentar pensar la *forma de l'esdeveniment* només pot ser una paradoxa: l'esdeveniment no és una forma i la noció de forma no pot crear cap esdeveniment, ja que esdeveniment i forma s'exclouen com la força i l'essència en el postestructuralisme francès. L'esdeveniment no és mai una forma perquè allò que desconstrueix és precisament la forma, la idea, el concepte; i la forma no pot ser productora d'esdeveniment perquè, cito Derrida, «aquest concepte [de forma] no es deixa, mai no s'ha deixat dissociar del concepte d'aparèixer, del sentit, de l'evidència, de l'essència (...) Tots els conceptes que tradueixen o determinen *eidos* o *morfè* fan referència a la *presència en general*».⁸

Ara bé, es pregunta Malabou, i si la forma encara pogués prometre la vinguda d'un esdeveniment? I si la forma plàstica hagués de pensar-se a partir de la doble força que presenta l'etimologia del verb grec *plassein*: «donar forma», «modelar» –com en les arts plàstiques– però també «destruir la forma»,

«fer-la explotar» –com en el sentit de l'adjectiu anglès *plastic*, «explosiu»? «Subratllem, doncs, que la plasticitat se situa en dos extrems, per un costat, la figura sensible que correspon al prendre forma (l'escultura o els objectes plàstics), per l'altre, la destrucció de tota forma (l'explosió)».⁹ La plasticitat entesa en aquest doble moviment de creació i de destrucció permet d'obrir el concepte metafísic de forma, d'atorgar-li un fora, una exterioritat que a partir d'ara constituirà l'estructura interna de la forma i l'obrirà més enllà de la seva definició metafísica que la feia germana bessona de la *idea*.

Aquesta duplicitat de l'estructura plàstica –ahora figuració i destrucció sensibles, simultàniament interioritat i exterioritat– permet a Malabou de rellegir les dues instàncies de la fascinació a *L'entretien infini* de Blanchot –on allò que veu i allò vist es troben projectats a l'infinit en una estructura especular–, així com també altres figures blanchotianes que impliquen el desdoblament: el ressonar, l'origen, Orfeu (aquell que no ha de girar-se, aquell que no pot no girar-se). La fascinació de Blanchot, però també l'estructura del secret a *Donner la mort* de Derrida impliquen una dissimetria i una instància externa en el procés escòpic que Malabou reprèn per pensar les figures del pensament de la segona meitat del segle XX, a través d'aquesta pregunta que formula al llarg del seu text: «què vol dir veure un pensament?». O dit d'una altra manera, quina és la *visibilitat* del pensament, com s'*afigura* el pensar? El gest filosòfic que des de Plató s'origina en l'escena especular i que consisteix en la visió de la *idea*, queda definitivament esborrat, potser, en el neutre blanchotià, en la ceguesa derridiana de l'escriptura, en el rostre a-sensible de Lévinas? El postestructuralisme i la desconstrucció

desfan definitivament tota possibilitat de pensar un *esquema* de la idea, una *figura* o una *imatge* de la *idea* mitjançant la imaginació?

Recurrent una sèrie de figures del pensar –el *re-gard* de Starobinski, els personatges conceptuals de Deleuze, així com també la dramatització o posada en escena de la idea a *Différence et répétition*–, Malabou es concentra especialment en el treball de la figura lyotardiana. *Discours, figure* de Lyotard permet a Malabou de resseguir tant l'escissió, el desdoblament de la figura i del discurs, com un gest que és alhora intel·ligible i sensible. Així doncs, és Lyotard el qui, entre alguns dels grans filòsofs de la segona meitat del segle XX, Blanchot, Lévinas, Deleuze o Derrida, proposa d'obrir la interioritat del discurs prometent-lo a una instància exterior sense denigrar i excloure la forma, allò sensible, la visibilitat. Són les últimes ratlles del text que publiquem en traducció catalana les que ens lliuren el nus teòric de Malabou: «Per a Lyotard, al rostre tal com Lévinas el defineix, li falta la forma, apareix com un pur esdeveniment sense contorns i, doncs, finalment, sense materialitat (...). En altres paraules, no voler figurar, no voler (com)prendre l'Altre com una forma també pot voler dir perdre'l».

I si pensar demanés no pas negar sinó continuar formulant el llegat grec que trobem en l'etimologia de la paraula *theoria* –del verb grec *theorein*, 'veure' però també 'pensar'? I si la postmodernitat, en lloc de desfer amb un mateix gest forma i visibilitat, l'essència i la identitat, hagués de *pensar* noves *figures plàstiques* de l'esdeveniment? L'esdeveniment no pas com la desfeta de la forma sinó com una forma que contempla alhora el defora i la desfeta de la forma? El segon rostre de Duras i la metamorfosi de

l'existència de Gregor, la figura de Lyotard i la plasticitat de Malabou són potser algunes d'aquestes figures que desfan la forma però continuen presentant un esquema plàstic, formal. Rostre, metamorfosi, figura i plasticitat serien formes que desconstruirien la forma sense deixar de ser formes.

Caldria, aleshores, continuar desplegant la dissimetria, la inadequació i l'alteritat que obren la possibilitat d'aquesta forma que ara es troba desdoblada en concepte i esdeveniment. Caldria, també, resseguir el desplaçament postmodern de la passivitat que imposava la transcendència de la idea platònica —«la idea, per definició, és allò que es dona a veure com una imatge, *eidos*, i l'ànima és l'ull que la copsa, és a dir, que la rep sense inventar-la mai, sense crear-la ni formar-la», escriu Malabou—, un desplaçament vers l'estructura de la responsabilitat que també en el pensament derridià s'articula seguint la forma d'una dissimetria òptica: «[Un ull] em mira i jo no el veig, i és a partir d'aquesta mirada que em mira que s'inicia la meva responsabilitat».¹⁰

A tergo: de Hegel a l'estructura derridiana de la llei, passant per l'esquena i la mirada fal·lible de l'Orfeu blanchotià, la instància externa que ens fita ja no és la de la transcendència que feia del subjecte un passiu receptor de la Idea. Aquesta nova exterioritat dissimètrica que constitueix la forma és potser la de l'altre i la responsabilitat. Vet aquí, potser, el que ens pot mostrar la forma. □

1. Catherine Malabou, *Ontologie de l'accident*, París, Léo Scheer, 2009, p. 56.
2. Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka*, París, Gallimard Folio, 1981, p. 73.
3. Traducció de Javier Bassas i Joana Masó, Castelló, Ellago Ediciones, 2008.
4. Traducció d'Enrique Ruiz Girela, Madrid, Arena Libros, 2007.
5. Jacques Derrida, «La Forme et le vouloir-dire», a *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 188; tr. esp. de Carmen González Marín, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 196.
6. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, París, Le livre de poche, «Essais», 1971, pp. 214-215; tr. esp. de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 211.
7. Cf. Gilles Deleuze, «Le lisse et le strié», a *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie II*, París, Minuit, 1980, p. 597; tr. esp. de José Vázquez Pérez, *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia II*, València, Pre-Textos, p. 487, on l'espai llis és articulat per Deleuze com «el desenvolupament continu de la forma», lluny de l'espai estriat, «que entrecreuza fixes i variables (...) ordena i fa que es succeeixin formes distintes».
8. Jacques Derrida, «La Forme et le vouloir-dire», *op. cit.*, p. 188; tr. esp., p. 196.
9. Catherine Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture*, París, Léo Scheer, 2005, p. 26; tr. esp., *La plasticidad en el atardecer de la escritura*, *op. cit.*, p. 29.
10. Jacques Derrida, *Donner la mort*, París, Galilée, 1999, p. 126; tr. esp. de Cristina de Peretti i Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, p. 89.

Un ull que voreja el discurs

Catherine Malabou

«Si tenim en compte l'etimologia, ens adonem que per designar la visió orientada la llengua francesa emprà la paraula *regard* [mirada], l'arrel de la qual no designa primitivament l'acte de veure, sinó més aviat la preocupació, la guàrdia, l'esguard, la salvaguarda, afectats per la insistència que expressa el prefix de redoblament o de capgirament. Mirar és un moviment que pretén *tornar a tenir en guarda...*»

Jean STAROBINSKI, *L'Œil vivant*.¹

Voldria parlar d'un estrany estat de la visió: *la visió del pensament*. Què vol dir *veure* un pensament? Veure venir un pensament? Assistir al moment en què emergeix, quan encara no és sinó una promesa, un projecte, un esbós però que ja té prou força per viure? Què vol dir veure abans d'escriure, quan el pensament, tot nou, ja es deixa copsar sensiblement, sensualment, com un cos? Com atansar-nos a aquest estrany estat de la visió mig carnal, mig intel·ligible, que presideix

els turments de l'obra i ja instal·la en l'espai la presència en suspens del text?

El que tractaré aquí és l'*esquema* del discurs, esquema que s'ha d'entendre a partir del conegut sentit que li va assignar Kant: «procediment general de la imaginació per atorgar a un concepte la seva imatge». ² M'agradaria explorar el o els processos pels quals un pensament, una idea, un motiu intel·lectual poden ser afigurats abans de prendre una forma definitiva. Però voldria explorar-los –i aquest serà el segon objecte del present estudi– a partir d'una fractura que es produeix al llarg del filosòfic segle XX mitjançant pensadors que, precisament, han qüestionat una certa concepció de la relació entre la idea i allò sensible, entre la idealització i l'escriptura, o entre el concepte i el text.

Alguns filòsofs francesos com Lyotard, Deleuze, Derrida, Lévinas, alguns escriptors com Blanchot, per citar-ne només uns quants, han centrat precisament el seu treball al voltant de la qüestió de l'espai i

Catherine Malabou és professora de Filosofia a la Universitat de Nanterre i *visiting professor* al departament de Literatura comparada de la State University of New York at Buffalo. És una gran lectora de Hegel, Heidegger, Freud i Derrida, amb qui va co-signar el llibre *La contre-allée* (1999). Acaba de publicar en espanyol: *La plasticidad en el atardecer de la escritura* (2008) i *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2008). Els seus últims llibres en llengua francesa són: *Le change Heidegger: le fantastique en philosophie* (2004), *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurobiologie: Penser les traumatismes contemporains* (2007), *Ontologie de l'accident* (2009).

del temps del pensament, així doncs, de la sensibilitat de la idea, i han redefinit la noció de visibilitat intel·lectual. Segons la tradició filosòfica, veure el pensament designa l'acte mateix de la contemplació —es tracta del sentit platònic de la *theoria*: la idea, per definició, és allò que es dóna a veure com una imatge, *eidos*, i l'ànima és l'ull que la copsa, és a dir, que la rep sense inventar-la mai, sense crear-la ni formar-la. La concepció tradicional del pensament defineix, doncs, la seva visibilitat a partir de la transcendència: la Idea és visible perquè ve d'un altre lloc i s'imposa a l'esperit com un fenomen que aquest ha d'acollir, interioritzar, fer-se seu.

Com es transforma la possibilitat de veure el pensament quan aquesta concepció de la transcendència, que implica que l'objecte ideal sigui donat des de fora a l'intel·lecte com el seu referent absolut, es qüestiona radicalment? Què succeeix quan la visibilitat del pensament ja no és garantida ontològicament per la transcendència de l'objecte i, ara, la visió es troba tancada en els límits del discurs, de l'escriptura, sense un veritable fora? Com es figura el pensament quan el que és figurable i el que és pensable, ben distints, no deixen de ser *coalescents*?³

Cal suposar l'existència d'«un ull que voreja el discurs» —cito la bella expressió de Jean-François Lyotard a *Discours, figure*. Aquest ull no és ni el meu ni el vostre, no és l'ull d'un subjecte, per exemple d'un subjecte que es veuria pensar. Es tracta de l'ull del propi discurs, del dispositiu òptic que voreja el llenguatge, dins de la seva estructura, per tal que parlar pugui fer sorgir la visibilitat d'allò de què parlem. Sens dubte, l'ull que voreja el discurs veu una cosa diferent del discurs, però aquesta «cosa

diferent» només és concebible a partir d'una funció del discurs. Una altra manera de dir que el llenguatge obre i funda allò de què sovint creiem que deriva: la referencialitat. La mirada es troba inscrita originàriament en la paraula que destina el dir i el veure l'un a l'altre. Tal com ho afirma Lyotard: «el llenguatge no és un medi homogeni, escindeix perquè exterioritza allò visible cara a cara».⁴ La distància que separa i acosta a la vegada el llenguatge d'allò de què parla no és, doncs, una distància anterior al llenguatge, no és una diferència prellingüística que podria resoldre fora del llenguatge i sense ell la relació de la paraula amb la cosa. Aquesta distància es dóna amb el llenguatge, originàriament. «El món és una funció del llenguatge (...), tota paraula constitueix allò que designa en món, en objecte gruuixut a sintetitzar, en objecte a desxifrar».⁵

És evident que no és que el llenguatge tingui el poder de fer que les coses existeixin. El seu caràcter demiürg no és d'aquest ordre. Més aviat, el llenguatge comença fent desaparèixer les coses, perquè parlar revela la possibilitat d'anomenar-les en la seva absència i, així doncs, d'anomenar aquesta absència. Parlar és perdre. Però poder perdre també és, en aquest cas, poder veure, poder veure allò que es perd, poder dir que ho veiem. La «funció-món» del discurs que permet la constància i la possible evanescència del propi món és precisament allò que Lyotard pensa com la «distància en què s'instal·la l'ull que voreja el discurs».⁶

Però abans de tornar a aquest problema: què vol dir veure un pensament? Com es presenta sensiblement? Cal donar altres elements d'anàlisi. Subratllem per començar que si l'ull que s'instal·la i voreja el discurs ve del discurs, veure un pensament designarà necessàriament una de les ma-

neres com el llenguatge es dona a veure i s'esquemmatitza ell mateix. La qüestió és, així doncs, saber –i ara entendrem el sentit del títol de Lyotard, *Discours, figure*– com pot el llenguatge esdevenir a la vegada discurs i figura, com pot desdoblar-se en espai lingüístic i espai figural.

Ja que, insisteix Lyotard, es tracta d'un desdoblament. Des de les primeres ratlles del seu llibre, demostra que reconèixer la presència d'un ull en el discurs no implica de cap manera que «allò donat [sigui] un text», és a dir, que el món sigui un llibre, reductible a unitats lingüístiques que s'haurien de desxifrar. No. Afirmar que el llenguatge fa visible allò mateix a què es refereix implica –i aquesta és la funció d'aquest estrany ull– que, de manera irreductible, es doni una heterogeneïtat, que podem anomenar diferència de natura, entre el discurs i la figura, entre el dir i la forma. Forçosament, hi ha una necessària manifestació espacial del llenguatge, però aquest, diu Lyotard, «no pot (...) incorporar-la sense ser-ne desestabilitzat». ⁷ Si la figura no està fora del discurs, en el sentit transcendent que hem evocat abans, no per això ella deixa de constituir, malgrat tot, en el discurs, un altre discurs, «una exterioritat que [el discurs] no pot interioritzar com a significació». ⁸ Aquesta exterioritat, que constitueix el gruix mateix de l'espai figural, és l'extensió sensible, opaca, on el pensament es forma efectivament. Allò figural no es dona mai com un simple significant, com el reflex sensible de la idealitat. En la seva pròpia dependència, és autònom amb relació al discurs, ja que no és sinó un *altre* mode de ser de la idea.

Així doncs, hi ha una violència originària que obra en el llenguatge i provoca l'escissió irremissible, directament sobre

el llenguatge, entre discurs i figura, entre sentit i sensible, entre idea i carn. Llavors, quan ens preguntem què pot voler significar «veure un pensament», això ens porta a interrogar aquesta distorsió entre dicible i visible, oberta com un esquinç a la vora del llenguatge, i a sondar el poder d'aquest ull, que és alhora llengua i mirada sense ser l'un més que no pas l'altre. Veure com sorgeix un pensament, ser en el límit de la creació, mirar la figura d'una nova idea ve a ser necessàriament com redoblar l'espectacle originari del llenguatge, obrir dues vegades l'ull intentant precisament localitzar l'ull del discurs, donant-li forma, la forma d'un estil, d'una escriptura, d'un volum. És així que l'art en general, diu Lyotard, passa «de l'interior del discurs a la figura». ⁹ «La figura [artística], continua, és una deformació que imposa a la disposició de les unitats lingüístiques una altra forma». Lyotard mostra que aquesta altra forma es declina a l'infinit en la pintura, la ficció, la poesia, pura energia «que plega, que rebrega el text i en fa una obra, una diferència (...)». ¹⁰

Si ens concentrem en el moviment de la idea dins de l'escriptura, ens podem preguntar com, en considerar-se a ell mateix, el pensament pot figurar la seva pròpia mirada. Deleuze, a *Différence et répétition*, presenta aquesta figuració com una *posada en escena*, és a dir, una *dramatització*: l'esquema, diu essencialment, és una «dramatització de la Idea» la finalitat de la qual és «especificar-la» i «encarnar-la». ¹¹

Veure un pensament consistirà, doncs, a especificar-lo dins d'allò que és figural. Però de la mateixa manera que hi ha, com ho acabo de recordar, una distorsió irreductible, en el llenguatge, entre discurs i figura, també hi ha una distorsió irreductible entre el pensament i la seva forma. És a dir, que

entre aquests dos, no hi ha ni especulació ni reflexió. Tot al contrari, hi ha ruptura de l'estany, ruptura de la reflexivitat, fins al punt que el pensament, quan es deixa veure, sempre es revela com irrecognoscible, prenent la forma d'una estrangera la figura de la qual, encara que visible, no és un reflex immediatament identificable. D'aquí ve l'angoixa que sempre i necessàriament suscita l'escriptura.

Veure un pensament suposa, malgrat tot, experimentar un joc de miralls. Però es tracta d'un mirall on la relació del qui veu i d'allò vist es desplaça molt ràpidament. A *L'espace littéraire*, Blanchot caracteritza aquest desplaçament com l'entrada en el regne de la *fascinació*. Certament, quan el pensament es deixa veure, és l'ull del discurs el que, entre paraula i escriptura, s'entreveu a ell mateix i, així doncs, es reflecteix. Però precisament, diu Blanchot, «quan la nostra pròpia mirada» s'empara d'ella mateixa «*en miroir* [produint una imatge inversa]», llavors, diu, «la visió no s'acaba mai», «allò que es veu s'empara de la vista i la fa interminable, (...) la mirada es fixa en llum, [i] la llum és la lluentor absoluta d'un ull que no es veu, però que no parem de veure», precisament perquè es tracta de la «nostra pròpia mirada invertida [*en miroir*]». Aquest àmbit entre el nostre ull i allò que veu, és a dir, entre el nostre ull i el nostre ull, és precisament el de la fascinació. «De tot aquell que és fascinat, podem dir que no percep cap objecte real, cap figura real, perquè allò que veu no pertany al món de la realitat, sinó a l'àmbit indeterminat de la fascinació».¹²

Veure un pensament és, d'alguna manera, veure, figurar l'absència, perquè un pensament, continua Blanchot, «ens remet a l'absència com afirmació d'ella mateixa».¹³ Llavors, la idea, el mateix procés del

pensament potser no consisteix en res més que en aquesta materialització fascinant de l'absència que fa la impressió que, quan es pensa, hi ha *algú*, que l'ull, que voreja el discurs, veu la figura d'algú: «Quan estic sol, no estic sol, però, en aquest present, ja torno a mi en forma d'Algú. Hi ha Algú, allà on estic sol. El fet d'estar sol és perquè pertanyo a aquest temps mort que no és el meu temps, ni el teu, ni el temps comú, sinó el temps d'Algú. Algú és allò que encara és present, quan no hi ha ningú».¹⁴ La idealització s'imposa com a presència, en la solitud, de la solitud. El que veuria l'ull que voreja el discurs seria l'essència mateixa de la solitud, és a dir, una mirada fascinada, efectivament, pel fet d'estar captivada per ella mateixa i només per ella mateixa. Al mateix temps, aquesta presència, aquest algú són figures paradoxals de l'anonimat o de la impersonalitat. Veure el pensament com algú és veure l'absència en persona, és a dir, de la mateixa manera, no veure ningú, tocar els límits d'allò figurable.

Aleshores, aquesta dissimetria especulativa, on l'ull no s'adreça a res, només al seu propi miratge, és a dir, a la pròpia impossibilitat de la figura – la caricatura, diria Lévinas – aquesta dissimetria, llavors, provoca una inversió d'aquell que veu i d'allò que és vist. Però qui ens assegura que no és la idea la que ens mira en el moment precís en què ens sembla veure-la? Podríem escriure sense sentir-nos mirats? Es pot anomenar «superjò» aquesta funció del pensament que ens fita amb la mirada. Com podríem tenir idees sense satisfer les exigències de l'ideal del jo? Així doncs, es pot assignar una funció psíquica a aquest poder escrutador de la idea, a través del qual l'ull del discurs es gira d'alguna manera contra el seu subjecte. Però no està clar que aquesta

escena d'espionatge es deixi traduir tan fàcilment, i això és degut essencialment al fet que aquesta desconstitueix el subjecte en lloc de construir-lo, introduint-hi, dins del bucle narcisista, el tallant d'una fulla que amenaça de treure-li els ulls.

Així, la idea fixa desconstitueix el subjecte. Què hi hauria a dir? Podríem pensar que la pregunta inicial —«què vol dir veure un pensament?»— implica analitzar el procés d'un esdevenir, descriure el moviment de maduració d'un pensament, indissociable de la seva figurabilitat. En realitat, és com si el pensament, fins i tot en estat naixent, fos sempre més madur que nosaltres —per això ens fita— i tingués el poder de deformat-nos, de desfigurar-nos a mesura que ens sembla que el modelem. Escrutats per la idea, ens desfaríem davant d'ella, tornant a trobar, en l'activitat del pensar i el crear, una espècie d'estat liminar, embrionari, presubjectiu. A *Différence et répétition*, Deleuze afirma: «És cert que tota Idea fa de nosaltres larves que han tirat a terra la identitat del Jo [*Je*] com a semblança del jo [*moi*]. Cosa que costa d'expressar amb els termes regressió, fixació o interrupció del desenvolupament. Perquè no estem fixats en un estat o en un moment, sinó, en tot moment, fixats tant per una Idea com per la llur d'una mirada, sempre fixats en un moviment que s'està fent».¹⁵ Així doncs, la mirada fixa de la idea no seria únicament una mirada sinó realment un procés de fixació, una visió de l'esdevenir d'aquell que pensa, visió que el fixaria momentàniament en una identitat sense tornar-li simultàniament cap imatge de si mateix, és a dir, sense donar-li la possibilitat de dir jo [*je ou moi*], i encara menys superjò.

Hi hauria moltes coses a dir sobre aquest moment d'abans del subjecte, d'aquests

límbs de la identitat als quals la idea ens lliga en fitar-nos. Com no pensar en la infància? Veure un pensament no suposa en tot moment sentir-se infantilitzat per ella, és a dir, desemmascarat com allò que no hem deixat mai de ser, nens? La idea no té sempre els ulls de la nostra mare? Blanchot: «Potser la potència de la figura materna obté la seva brillantor de la potència de fascinació, i podríem dir que si la mare exerceix aquesta atracció fascinant és perquè apareix quan el nen viu completament sota la mirada de la fascinació i concentra en ella tots els poders de l'encantament. La mare és fascinant perquè el nen està fascinat, i també és per això que totes les impressions de la primera edat tenen alguna cosa fixa que té a veure amb la fascinació».¹⁶

L'autor recorda de seguida el lligam que uneix la fascinació de la infància i la fascinació de l'escriptura: el rostre matern de la idea no deixa de ser impersonal: «Tot aquell que està fascinat no veu estrictament parlant allò que veu, però això el toca a través d'una proximitat immediata, això s'empara d'ell i l'acapara, encara que el deixa absolutament a distància. La fascinació es troba lligada fonamentalment a la presència neutra, impersonal, l'Es [*On*] indeterminat, l'immens Algú sense figura».¹⁷

La figura de la mare en la idea és sempre la figura d'una absència. Com la meua mare, la idea em mira a partir de la possibilitat de la seva pròpia desaparició. No hi ha dubte que tenim tanta por de perdre una idea com de perdre la nostra mare.

Potser també perquè, com una mare, la idea amenaça de ser decebuda. I quan ens sentim fitats cruelment per ella fins al punt de fer una regressió, de caure en la infància, no és perquè tenim por de decebre la nostra idea, de la mateixa manera que hem

tingut i tindrem sempre por de decebre la nostra mare? Penso en un passatge d'*A la recerca del temps perdut*. El protagonista és a Venècia amb la seva mare. Ella l'espera a l'hotel i el veu del balcó estant com arriba, tornant d'una passejada. El seu rostre neguitós apareix rere el balustre de marbre «de diferents colors», com emmarcat per una finestra, o més precisament una ogiva. I el protagonista, en veure que la seva mare el veu, se sent com si tornés a la infància, és a dir, també a la impossibilitat d'escriure. En els ulls de la seva mare, hi ha alhora la tendresa i la decepció. «Així que la cridava des de la gòndola, enviava cap a mi, des del fons del seu cor, el seu amor que només s'aturava allò on ja no hi havia matèria per sostenir-lo, a la superfície de la seva mirada apassionada que ella feia tan propera a mi com li era possible (...)». Decepció: «Tan en diria de la [finestra] del nostre hotel, davant els balustres de la qual la mare m'esperava mirant el canal, amb una paciència que no hauria demostrat temps enrere a Combray en aquell temps en què, posant en mi unes esperances que després no s'havien realitzat, no volia deixar que veiés com m'estimava. Ara veia que la seva fredor aparent ja no hauria canviat res, i la tendresa que em prodigava era com aquells aliments prohibits que es deixen de negar als malalts quan és segur que no es poden guarir».¹⁸

La idea ens fita durament, amb la cruïra d'un amor decebut, cruïra sense la qual, però, seria impossible escriure. Perquè és impossible pensar sense sentir-se deseparat, és a dir, precisament despulat per una mirada. I aquest rapte, aquesta captura del jo, que el despullen, resideixen també en el fet que, tot i sentint-se mirat per allò mateix que ell intenta mirar i figurar, el subjecte nen no veu realment allò que el mira. Lla-

vors, el principi de tota escriptura, tant de la seva idealitat com de la seva figurabilitat, seria la *confessió*, la confessió tal com Sant Agustí n'ha pensat poderosament la forma i la paradoxa: «Per què confessar-me a Déu si ja ho sap tot?». Pregunta que manifesta que, mentre Déu em mira, jo no veig com em mira, per això jo em confesso a Déu, per això, en efecte, jo sóc i continuo essent un nen. Tot procés d'imaginació de l'escriptura prendria, doncs, necessàriament la forma d'aquesta figuració *a cegues*, cega que no veu allò que la fita tot i sentint-se despulada per una mirada. Tota confessió implica que l'Altre, que algú, ja sàpiga allò que jo diré i que m'empenyi d'esquena, per dir-ho així, a dir-ho sense que jo pugui girar-me. La idea em miraria d'esquena, feta tota consciència, ho sabem des de Hegel, trobant-se a la vegada constituïda i desconstituïda per aquesta visió *a tergo*. Entenem ara per què Blanchot parla de l'escriptor com a Orfeu, és a dir, com aquell que no ha de girar-se. En la nit dels inferns, la impossibilitat de girar-se dona «la distància sensible». Alhora, Orfeu també és aquell que no pot no girar-se. Essencialment fal·lible, cedeix precisament a la temptació de voler veure allò que el fascina, de voler figurar l'ull que el veu, de voler encarar-lo, i mor per aquesta feblesa especular.

Es pot afirmar que la temptativa de veure el pensament desemboca en la figuració d'un secret. Només podria escriure a partir del moment en què allò que es posseeix de més propi —les pròpies idees, els propis projectes, etc.— esdevindria un secret, un secret per a un mateix. Recordem-ho, secret significa etimològicament «separat», «retirat», «sostret a la vista». El secret de l'ull que voreja el discurs, el secret que guarda gelosament donant-li una forma, estaria així

ahora el més a prop i el més lluny d'aquell que intenta veure el pensament o de veure's pensar. Derrida ha dedicat anàlisis essencials a aquesta problemàtica del secret. Segons ell, l'escriptor o el pensador estarien portats, posats en moviment, en marxa, pel secret del seu propi treball, que els és desconegut i incognoscible.

Aleshores, escriure seria sempre divulgar i conservar ahora aquest mateix secret. Divulgar-lo perquè només podem escriure sota el seu dictat. Conservar-lo perquè aquesta divulgació no esgota, no és capaç d'esgotar el misteri d'aquest ull que mira i que no veiem. Com més es divulga el secret, ja manifest, més es conserva, en la manera com un criminal o un sospitós se sent protegit per la gentada, és a dir, en la publicitat.

Aquesta paradoxa inherent al secret, de fet, una paradoxa ben coneguda a partir de la qual res no amaga millor que el que és visible, planteja inevitablement una qüestió ètica: la de la *responsabilitat*. Tornem a l'impossible cara a cara entre l'ull que voreja el discurs, que mira, i aquell que intenta mirar-lo per tal de veure el pensament. Entre ells, cap tipus d'especulació, cap reflexió. No hi veig res. Tanmateix, és en aquesta no-visió, en aquesta imprevisió, podríem dir, que neix la responsabilitat, és a dir, la possibilitat de respondre en el sentit propi. Conservar i divulgar un secret és sempre respondre: respondre'l tot divulgant-lo, respondre d'ell precisament guardant-lo secret. Així, intentar veure el pensament conduiria sempre a veure –en la seva pròpia invisibilitat– l'estructura de la responsabilitat. Analitzant l'estructura de la compassió, Derrida declara: «[Un ull] em mira i jo no el veig, i és a partir d'aquesta mirada que em mira que s'inicia la meva responsabi-

litat. Llavors s'instaura efectivament o es descobreix l'«això em mira/em concerneix [*ça me regarde*]», cosa que em fa dir «això és assumpte meu, ja me'n cuido jo» –que tanmateix seran frases meves i que hauré d'assumir tot sol».¹⁹

Així doncs, «això em mira/em concerneix [*ça me regarde*]». Aquesta mirada que em mira sense que jo sàpiga el que veu, en el precís moment en què jo intento veure-la, aquesta mirada esdevé la mirada de la idea, en el doble sentit del genitiu. Idea mirada i idea que mira. Aquesta mirada de la idea em fa responsable d'ella en el moment precís en què em desresponsabilitza, ja que aquest ull no és el meu, sinó sempre el d'un altre, de l'Altre. Derrida pregunta: «Com pot un altre veure en mi, en allò més secret de mi, sense que jo hi vegi i sense que jo el pugui veure en mi? Però si aquest secret de mi que només és lliurat a l'altre, al totalment altre, a Déu si voleu, és un secret que jo no reflectiré mai, que no viuré, no coneixeré i no em reapropiaré mai com a meu, quin sentit té dir que és el “meu” secret?».²⁰ Efectivament, si l'ull m'encara sense que jo pugui contemplar-lo, el meu pensament no és meu, no és el meu. Al mateix temps, com que no és meu, com que pertany a l'Altre, haig de conservar-la com a meva, com un tresor en trànsit, d'alguna manera, com si l'hagués de tornar, tornar-lo abans de marxar, tornar-lo a l'Altre, és a dir, fer-lo públic. Vet aquí la meva responsabilitat.

Per acabar, un cop més: què vol dir veure un pensament? Com donar nom a aquest embrió de forma, que existeix sense existir, que comença a viure, i que escruta tot dissimulant-se? Sabem que Lévinas anomena rostre [*visage*] aquesta estranya presència de l'absència, o de l'Altre. La significació que dona a aquest concepte permet de reunir els

dos eixos que he extret a partir de la visió del pensament. D'una banda, és l'ésser parlant, en la mesura que pensa, el que veu el que pensa a partir d'un ull que voreja el discurs. Tant per a Lévinas com per a Lyotard, el discurs dóna a veure i per aquesta mateixa raó *es* deixa veure: «Més que no pas la comprensió, el *discurs* posa en relació amb allò que roman essencialment transcendent», llegim a *Totalité et infini*.²¹ El discurs inscriu el pensament fora d'ell mateix, permetent-li de veure's ell mateix. Alhora, el llança fora i el discurs se separa del pensament de manera absoluta, obre entre ell i allò que figura la distància d'una irreductible diferència: «La diferència absoluta, inconcebible en termes de lògica formal, només s'instaura amb el llenguatge. El llenguatge realitza una relació entre diferents termes que trenquen la unitat d'un gènere».²² Així, el pensament es veu ell mateix com a altre; és així com aconsegueix distanciar-se d'ella mateixa, com si s'objectivés. Però a mesura que es va separant d'ella mateixa es perd. La seva epifania, o manifestació, és rostre. *El seu* rostre, però també i necessàriament *un* rostre que l'encari, que ja no és el seu, sinó el de l'Altre, d'Altri. El rostre apareix, tanmateix, no el podem com-prendre. Es manifesta, tanmateix, impedeix el cara a cara i la simetria. És un fenomen, tanmateix, que desborda tota imatge. Es resisteix a ser posseït. Escapa a la meua visió, tanmateix, em mira/em concerneix i em crida a la responsabilitat més alta: «Altre, absolutament altre –*Autrui*– [crida] a la responsabilitat».²³ Aquesta estructura de visibilitat-invisibilitat, conclou Lévinas, és *l'estructura pròpia de l'ètica*.

Per formular la meua pregunta he partit del desdoblament entre discurs i figura. I

he acabat comprnent la seva proximitat i la seva distància en el si del rostre. La resposta a la pregunta del principi, a hores d'ara, podria ser clara: allò que veu l'ull del discurs, allò que veu del pensament és una certa figura, és a dir, un rostre. Una figura complexa que contempla i encara [*envisage et dévisage*], que és algú i no és ningú, que és jo i que és l'altre, que és secreta i pública, que es retira (als inferns, per exemple) i que tanmateix està en el món. Que obliga a respondre. Figura com rostre de l'alteritat. Ara bé, em preguntaré per acabar, figura i rostre designen exactament el *mateix*? He passat de l'una a l'altre –discurs-figura, discurs-rostre– com si l'una es referís a l'altre. Tanmateix, Lyotard distingeix ràpidament, ja en la seva introducció, el concepte de figura del de rostre. Per la seva banda, Lévinas també es preocupa per distingir rigorosament entre figura i rostre. El que està en joc: la significació de la *forma*. Per a Lyotard, al rostre tal com el defineix Lévinas li falta la forma, apareix com un pur esdeveniment sense contorns i, doncs, finalment, sense materialitat. El mateix Lévinas ho diu a *Totalité et infini*, «el rostre (...) perfora la forma que tanmateix el limita».²⁴ El rostre fa «esclatar la forma», és a dir, justament els contorns mateixos de la figura i de la cara, que normalment s'utilitzen com a sinònims del rostre. Si és veritablement el rostre allò que veu l'ull del discurs quan intenta mirar el pensament, llavors és possible que no vegi res i que tot pensament acabi esfumant-se. Com diu Lyotard just al principi de *Discours, Figure*: «Presentar-se com a partidari de l'esdeveniment, l'encarregat de l'esdeveniment, és un nou engany ètic. És la donació la que pot despullar-nos, nosaltres no podem encarregar-nos del despullament». En altres

paraules, no voler figurar, no voler (com) prendre l'Altre com una forma també pot voler dir perdre'l.

L'ull que veu el pensament, veu una figura o un rostre? Partint d'una única pregunta, desenvolupant-la per ella mateixa, he arribat a formular aquesta diferència probablement inconciliable entre els dos conceptes, si és que es tracta de veritables conceptes. L'ull del pensament, veu una forma o només pot veure alguna cosa a partir de l'explosió de tota forma?

No he parlat del que podria anomenar, de manera pretensiosa, el meu propi pensament. I no en parlaré, només vull evocar-lo breument i per concloure. Treballo sobre el concepte de *plasticitat*, que designa alhora la formació de la figura i l'explosió de tota forma. No hauríem de recórrer a ell potser per intentar pensar conjuntament la figura i el rostre, per intentar veure el pensament mentre es (com)prèn a ell mateix? La pregunta queda oberta, no hi dono resposta, segurament encara és massa aviat. Tot just començo a poder veure'm pensar. □

Traducció de Joana Masó

1. París, NRF Gallimard, 1961, p. 11; tr. esp. de Julián Mateo Ballorca, *El ojo vivo*, València, Cuatro, 2002.
2. Immanuel Kant, *Crítica de la raó pura. Què és il·lustració?*, tr. cat. de Joan B. Llinares, València, PUV, 1991.
3. Cf. coalescència: del llatí *coalescere*, «créixer amb». Soldadura de dues superfícies tissulars en contacte (per exemple, les dues parts de teixit d'una ferida). Estat de les partícules líquides en suspensió reunides en gotetes més grosses. Contracció de dos o més elements fònics en un de sol.
4. Jean-François Lyotard, *Discours, Figure*, París, Klincksieck, 1985, p. 13; tr. esp. de Josep Elías, *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979, p. 32.
5. *Ibid.*, p. 83; tr. esp., p. 96.
6. *Ibid.*, p. 129; tr. esp., p. 137.
7. *Ibid.*, p. 13; tr. esp., p. 32.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 14; tr. esp., p. 33.
11. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1968, p. 282; tr. esp. de María Silvia Delpy i Hugo Beccacece, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 328-329. Es tracta, precisa l'autor, d'una «pura posada en escena sense autor, sense actors i sense subjecte».
12. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, París, Idées Gallimard, 1955, p. 26; tr. esp. de Vicky Palant i Jorge Jinkis, *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 26.
13. *Ibid.*, p. 23; tr. esp. p. 24.
14. *Ibid.*, p. 24; tr. esp. p. 25.
15. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 283; tr. esp. pp. 329-330.
16. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 26-27; tr. esp. p. 27.
17. *Ibid.*
18. Marcel Proust, *La fugitive*, París, Pléiade III, p. 625-624; tr. cat. de Jaume Vidal Alcover i Maria Aurèlia Capmany, *Albertine desapareguda*, Barcelona, Columna, 1990, pp. 410-409.
19. Jacques Derrida, *Donner la mort*, París, Galilée, 1999, p.126; tr. esp. de Cristina de Peretti i Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000, p. 89.
20. *Ibid.*, p. 127; tr. esp. 90.
21. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, París, Le livre de poche, «Essais», 1971, p. 212; tr. esp. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 208.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, pp. 214-215; tr. esp. pp. 210-211.
24. *Ibid.*, pp. 214-215; tr. esp. p. 211.

Format arxiu

Cristina Masanés

S'acostuma a posar l'accent en l'obertura o provisionalitat del *gènere* assaig, pensament en curs que no és tractat, no és document, no és dada. Procés no resolt, no cadàver, o el pensament en la seva mateixa capacitat de recerca inacabada. Potser per això (tot i que podríem parlar-ne) connecta, com pocs, amb el nou estat del món: món en curs, itinerant i fragmentat, provisor, sense relat ni voluntat de relat. Potser, per això, un gènere en alça.

Els nous dispositius de la informació i la memòria han fet de l'assaig alguna cosa encara més porosa i oberta. I no tant perquè hagin modificat la seva condició de provisionalitat i de trànsit, o el que té de configuració discursiva del jo, o el que té d'esforç per veure-li la cara al concepte; sinó perquè han facilitat la seva mixtura i el seu doblec amb altres *gèneres*, com les pràctiques de l'art i la visualitat, o l'inventari de dades o l'arxiu. Sembla que l'assaig ha sortit del marc modern que l'havia fet possible i s'ha mixturat. I de totes les seves mixtures, pel tipus d'informació amb què m'acostumo a

mour, voldria parlar de l'obertura cap al format arxiu. Quatre apunts dispersos sobre l'arxiu. De fet, tres.

1. Primer, una etimologia que em sembla significativa. Tot i que sempre ho són, algunes paraules conserven més que d'altres la seva caixa de ressonàncies originària. Perquè que la paraula *arxiu* comparteix origen amb la paraula *arquitectura*. L'una i l'altra remetent a l'*arkheion* grec, la residència dels magistrats o la magistratura. I aquesta, al seu torn, remet a l'*arkhé*, el comandament o el govern, l'acció i el gest de manar, que en primera persona, és l'*arkho*, el jo ordeno. Si l'assaig com a gènere és un projecte modern, també ho és l'arxiu com a dipòsit de passat o de dades. No va ser fins al segle XVI quan aquesta veu de magistratura es va estendre amb significat intensiu: el de més abast o magnitud, el més gran, el principal. És així com l'arxiu modern passa a ser un sumatori, una acumulació, el que més conté però també, i sobretot, el comandament d'aquest *més*, la taxonomia i la classificació, la custòdia i l'ordre, el domini o la gestió de la veritat. L'arxiu, per tant, com un dispositiu epistemològic modern que ha contribuït a configurar un determinat ús de la memòria i del temps, del passat i del relat del passat, de la veritat i del relat de la veritat. Una vertadera cultura de l'arxiu que ha arribat

Cristina Masanés (Manresa, 1965) és llicenciada en Filosofia per la Universitat de Barcelona i col·labora habitualment a la premsa amb articles d'opinió. És l'autora de *Lidia de Cadaqués* (Quaderns Crema, 2002).

fins avui. No és atzarós que el paradigma de l'arxiu visqui la seva expansió al segle XIX, quan les tècniques d'emmagatzematge de dades s'intensifiquen i es fan extensives. És el segle dels documents i els monuments, dels museus i les sales de dissecció, del col·leccionisme, les ruïnes i els fòssils, que adquireixen un pedigrí epistemològic en una època amb una forta consciència del temps. Però és també, i sobretot, un segle d'imperialisme que projecta en l'arxiu una lògica de coneixement global i vertical. Ho explica bé Thomas Richards quan diu: «L'arxiu no era l'edifici, ni tan sols la col·lecció de textos, sinó la connexió imaginada col·lectivament de tot allò conegut o que pot ser conegut, una representació fantàstica d'un pla mestre epistemològic, un punt focal virtual per a l'heterogeni coneixement local de la metròpoli i l'imperi».¹

Hi ha un personatge de tots conegut que recull bé aquest doble matís fundacional de l'arxiu. És Ireneo Funes, figura borgiana i curiosament postmoderna que, afectada pel mal de la dada o el sumatori infinit, no aconsegueix la taxonomia o la classificació. Condemnat a la pura dada sensorial, no accedeix a la seva gestió; aquest jo fixo/jo ordeno l'exclou. Llegim, de Borges: «Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez». Inacabable i sobretot, inútil. I Borges afegeix: «Sospecho, sin embargo, que

no era muy capaz de pensar».² I és que la idea d'arxiu o el projecte de col·leccionar el món en forma de dades, aquesta voluntat de mapar-lo o d'indexar-lo, implica el miratge o la il·lusió del coneixement i, sobretot, màgia de la màgia, el seu domini.

2. Una segona aproximació a l'arxiu en el seu format modern va pensar-la Jacques Derrida en el seu text de 1995 *Mal d'archive: une impression freudienne*, una descripció patològica del paradigma de l'arxiu com a activador de tota una experiència de la promesa i una mística de l'espera. Derrida prevenia que el fet d'apropar-se als arxius pot generar (i de fet genera) una passió fetitxista per la revelació d'un original, un secret, una veritat o un inici. Com si la mateixa condició de registre i catalogació dugués (segurament la duu) una certa compulsió d'atrapar/capturar/posseir orígens i veritats. Nostàlgia d'una tornada als orígens o la versió seglar d'una vella promesa teològica. L'arxiu, com la ciència, com la història, com el museu. Però, segueix Derrida, «el treball arxivístic no només és conservar i preservar, l'estructura tècnica de l'arxiu *arxivador* també determina l'estructura del contingut *arxivable*».³ En aquest sentit, el mateix Derrida ressegueix la fixació freudiana per la novel·la de Wilhelm Jensen de 1903, *Gradiva*, el relat sobre Norbert Hanold, l'arqueòleg afectat pel mal d'arxiu que, captivat per la petjada d'una dona en un relleu de pedra, torna a Pompeia disposat a capturar la dona. Hanold acaba confonent l'instant de la vivència, irrecuperable, de fa 2000 anys, amb el signe o el substrat, col·leccionable i tangible. El fet amb el registre del fet. El territori amb el mapa.

L'aproximació de Derrida recull la de Michel Foucault quan, referint-se a l'arxiu,

desplaça les operacions concretes que s'hi despleguen amb al marc o les regles de joc que aquesta paraula proposa. L'arxiu passa a ser així el «sistema general de possibilitat d'enunciats»⁴. I així, l'arxiu d'una època, més que la suma d'allò registrat, d'allò vist i dit (més que la pura acumulació dels registres-data o dels *docu-monuments*), contindria alguna cosa més global: el sistema de regles de visibilitat i de *dicibilitat*. És a dir, no allò que fixa el visible, sinó la mateixa condició de visibilitat. No allò que fixa l'enunciació sinó la mateixa possibilitat d'enunciació. En aquest sentit, allò que fa significatiu l'arxiu no és només tot allò vist i dit sinó també els seus punts cecs o el que Miguel Ángel Hernández-Navarro anomena arxiu *escòmic* en el seu estudi de 2006 *La so(m)bra de lo Real: el arte como vomitorio*. Són zones cegues i pràctiques discursives que no anul·len els errors de visibilitat sinó que els posen de manifest com a resistència a les estratègies dominants d'un sistema de producció de veritat. Aquesta seria una vertadera expansió o obertura de l'arxiu, una mena de descentrament intern cap als punts cecs o cap a altres possibilitats enunciatives.

Hi ha una carpeta a l'Arxiu Nacional de Catalunya, a Sant Cugat, al fons d'Eugeni d'Ors. Al davant s'hi llegeix *Locos*. Dins, s'hi guarden cartes de corresponsals *delirants* que, a banda de resultar significatives en elles mateixes, ho són perquè fixen les condicions del visible i de l'enunciació possible. S'han convertit en un punt cec o d'invisibilitat només a canvi d'una indexació del visible. Són també els palets del soterrani de l'edifici de Governació Civil de Barcelona (avui dipositats al Jutjat de Menors i de Família del carrer de Roger de Flor) amb les caixes resultants de l'aplicació de la Llei

de Perillositat Social (que al 1970 va reformular l'antiga llei de *Vagos y Maleantes*). El problema del seu inventari o de la seva indexació (que s'està fent ara) no són les conductes que tipifiquen com a desordre sinó els criteris d'ordre que fixen en el seu gest d'exclusió.

3. L'última idea que volia apuntar té a veure amb la memòria. Després de tot, si parlem d'arxiu, donem per fet un cert ús i una certa gestió de la memòria. I aquí, em sembla útil l'esforç de José Luis Brea quan prova de veure què passa quan hi ha hagut un canvi (com n'hi ha hagut amb el nou règim d'Internet) en el dispositiu tecnològic de la memòria. Què passa quan és la mateixa articulació i possibilitat de l'arxiu la que es veu afectada per les noves tecnologies del coneixement? Com indica el mateix Derrida a *De la grammatologie* i a *Mal d'archive*, també va ser significatiu l'ús de la llibreta de notes en la forma com es va desenvolupar la psicoanàlisi.

José Luis Brea ho descriu com un canvi de règim *escòpic* o de condicions de possibilitat de visibilització que posen en suspens la promesa de la dada (o la imatge) com a instant de veritat. És molt optimista, crec. Però, en tot cas, acota bé el canvi que ha suposat en la cultura de l'arxiu l'ús de noves tecnologies. No sé si el dispositiu digital fixa un llindar com el que va ser en el seu dia el pas de l'oralitat a l'escriptura. Per a Brea, sí, canvia les condicions de visibilitat, el marc, com si diguéssim. Brea parla del pas d'una *memòria de disc dur* a una *memòria_RAM* (i, per extensió, una *cultura_RAM*). Quant a la primera, es tracta del museu i el document, que operen amb processos d'acumulació, emmagatzematge, conservació i recuperació, activant així un model de memòria

de disc dur. En aquest format de disc dur, el coneixement és record o anamnesi, i la memòria, *mnemosyne*. Per contra, la nova memòria_RAM és una memòria de procés i no de magatzem, una memòria que s'actualitza i és intervinguda constantment, performàtica, nòmada i sense subjecte, memòria de xarxa i sense centre. Conèixer, en aquest nou model processual, s'assembla més a la producció o la *poiesis* grega⁵.

Brea sosté que el nou règim digital de producció de memòria evita en certa manera el miratge de veritat i de poder de l'arxiu modern. Però també és cert, com defensa Paul Virilio, que el triomf de la dada excessiva i cega que les noves tecnologies de la imatge i la informació promocionen aboca al *silenci*, que és el que passa quan l'excés i la saturació impedeixen de *veure* res. És la paradoxa de la hipervisibilitat d'Internet: l'expansió de les imatges crea la seva contra, una certa suspensió simbòlica. Però, tornant a la possibilitat d'articular una altra condició de l'arxiu, no cal recórrer a les tecnologies digitals. Ens podem imaginar alguns exemples ja clàssics. Fa més de 50 anys, també va ser Borges qui va registrar una extravagant enciclopèdia xinesa dels animals que molestava per la irreductibilitat de les seves categories. Sabem per *El idioma analítico de John Wilkins* que a Xina hi ha animals que són de l'emperador, altres que s'agiten com bojós o que de lluny semblen mosques. Uns altres són gossos lliures, acaben de trencar un gerro o estan dibuixats amb un pinzell molt fi de pèl de camell. Ho sabem però no sabem massa què fer-ne. Altres exemples de descentrament (en aquest cas no purament discursius sinó visuals) són l'atles visual d'Aby Warburg (el *Mnemosyne Atlas* de 1929) i l'*Atlas* de Gerhard Richter (iniciat el 1962). Aproximacions, l'un i

l'altre, a una certa taxonomia transdisciplinària i desjerarquitzada. Formes d'arxiu que proven de situar-se diferentment davant del miratge de veritat.

En la seva magnífica pel·lícula de 1982, Ridley Scott assaja un lloc de trobada nou entre la vivència, la memòria i la certesa. Rachel, una de les belles replicants de *Blade Runner*, viu obsessionada per resoldre si el passat que creu recordar és realment seu, si li pertany en el sentit de si allò que recorda ho ha viscut o si és resultat d'implants neuronals o memòria implantada. Rachel vol saber si el seu arxiu de memòria és *seu*. Finalment, i davant la impossible resposta, ha d'obviar la pregunta. *Qui ho sap!*, resol Roy, un altre dels replicants.

També podria passar que en aquest nou règim de producció de memòria i d'arxiu (règim digital i en xarxa, descentrat i nòmada), la mateixa memòria deixés de ser un problema perquè es resolgués per blanqueig. Qui ho sap. □

1. París, NRF Gallimard, 1961, p. 11; tr. esp. de Julián Mateo Ballorca, *El ojo vivo*, València, Cuatro, 2002.
1. Thomas Richards, *The Imperial Archive. Knowledge and the Fantasy of Empire*, Londres, Verso, 1993, p. 9.
2. Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*, a *Ficciones, Obras completas*, vol. I, Barcelona, Emecé 1989, pp. 489 i 490.
3. Jacques Derrida, *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 17. Traduït de l'edició castellana de Paco Vidarte.
4. Michel Foucault, *Arqueología del saber*, Mèxic, Siglo XXI, 1970, p. 219.
5. José Luis Brea ho desenvolupa al seu text *cultura_RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Heidegger entre nosaltres

Un debat que potser arriba massa tard

Arnau Pons

No vull entrar en el debat que ve a continuació.¹ De fet, es tracta només de presentar-lo, i hi ha prou matèria i està prou ben exposada perquè el lector s'hi pugui situar tot sol. Cuito a assenyalar que la tria dels implicats no és atzarosa. Si l'obra d'Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introducció du nazisme dans la philosophie* (Albin Michel, 2005), és discutida aquí, en presència de l'autor, per dos heideggerians catalans, d'estil, de formació i de trajectòria molt diferents, és perquè tots dos manifesten, a la seva manera, una implicació efectiva amb el catalanisme.

Apuntaré, per tant, en aquest text de preàmbul, cap a una generalitat que m'importa.

En un cert sentit, es pot ser heideggerià sense haver llegit Heidegger. O havent-lo llegit molt per sobre. O de segona mà —és a dir, a través d'un continuador seu, d'un deixeble, o fins i tot d'un ambivalent contradictori (la veritat és que no en falten). O sense entendre ben bé tot el que diu (perquè com més abstrús, més impressiona). Així doncs, es pot ser un heideggerià conscient i conseqüent, però també es pot ser un heideggerià inconscient, mogut per l'aire del temps. Ara bé, en els uns i en els altres, sempre hi és ben perceptible una essencialització conscient de la llengua.² I, en el pitjor dels casos, una certa amalgama entre la terra, la llengua i el paisatge. Sembla que determinats artistes i poetes —o totes dues coses— s'hi trobin d'allò més bé:

És la terra la qui crea el llenguatge, jo en aquest cas [el d'*Obreda*] només en sóc un transmissor.³

El poeta esdevé, ben arran del misteri que li escau de sotjar, un canal per on s'escola el flux de l'ésser. La llengua pairal s'hi celebra en una veritable festa d'exaltació verbal. Però el subjecte actiu hi és anul·lat del tot, a favor d'unes forces que el superen i que el transporten. Es perd, consegüentment, el veritable objectiu del llegir, que és crític. Això explica la negació implícita

Arnau Pons (Felanitx, Mallorca, 1965) és poeta i viu a Barcelona. Compagina l'escriptura de creació i l'assaig amb la traducció literària. Ha traduït, entre altres, Luiza Neto Jorge, Jacques Dupin, Paul Celan, Mário de Sá-Carneiro, Herberto Helder, Maurice Blanchot, Dino Campana, Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Jean Bollack, Peter Szondi, Óssip Mandelstam i Hélène Cixous. D'ençà de l'any 2001, forma part de l'equip de recerca del filòleg francès Jean Bollack. Actualment dirigeix tres col·leccions de Lleonard Muntaner, Editor: «Traus» (assaig), «L'Obriülls» (traducció de poesia) i «MónJuïc» (judaica). Ha editat, juntament amb Simona Škrabec, els dos volums de *Carrers de frontera. Passatges de la cultura alemanya a la cultura catalana* (Institut Ramon Llull).

de la persona del lector, per la via mística de la fascinació. Toni Sala ho ha dit ben clar en parlar de l'obra (de l'obreda) de Perejaume:

La pregunta constant, mística, és aquesta voluntat de l'obreda. És un foment del misteri, un restabliment del misteri. L'obra de Perejaume, com totes les obres que valen la pena, no diuen, sinó que suggereixen. Deixen l'espectador amb la boca oberta, admiratiu, en suspens, esperant, restableixen el misteri.⁴

Heus aquí un exemple de la situació en què es troba una gran part de la cultura catalana contemporània i l'ensenyament de la literatura avui dia: sota els efectes de l'endormiscament de la crítica i de la raó. Però heus aquí sobretot la paradoxa que apareix quan els enemics de la Il·lustració s'escuden propagandísticament rere el mot «avenç».

Les essències de la catalanitat (d'una manera d'entendre la catalanitat) es transmeten amb l'essencialització de la llengua, lligada consubstancialment a la terra i al topònim.⁵ L'activitat poètica participa tant en aquesta elevació lingüística del lloc, com en l'exaltació que mena a una comunió íntima amb l'autenticitat identitària. El geni de la llengua és a la terra, com en Heidegger. I, a l'igual que en Heidegger, el dialecte hi té una preeminència, ja que es troba sempre a tocar de l'origen. Rebut com una revelació. De manera que el pensament dels orígens no és pas un pensament de la història sinó un pensament de l'essència.⁶ La llengua implica, finalment, una autoafirmació, una circularitat, de la llengua a la llengua, sense subjecte. Cosa que impedeix de pensar críticament la societat, els moviments de l'art, la dimensió política de l'escriptura.

Heidegger ja va expressar-ho d'aquesta manera:

La paraula del poeta i el que en ella esdevé poesia depassen poèticament el poeta i el seu dir. (...) La paraula del poeta no és mai la seva pròpia ni la seva propietat. El poeta s'està en el misteri de la seva paraula que solament és seva en aparença, de manera tan esbalaïda i solitària com qualsevol que mira d'acostar-se al domini que la paraula desclou al mateix temps que l'amaga.⁷

El seu traductor ens ho ha aclarit una mica més:

sovint el discurs heideggerià es cabdella en nusos, l'únic desllorigador dels quals no és tant el conjunt de la «cosa» tractada pel pensador com, més aviat, el desplegament, per dir-ho així, autònom d'un mot, generalment clau, en tot el seu tram derivatiu, talment com si ara no fos la ment d'un que pensa que en dirigeix l'extensió, sinó que fos la llengua mateixa que s'organitza en una xarxa de relacions pròpies més enllà de tota subjectivitat raonadora.⁸

Quan s'adopta aquest punt de vista d'un moviment global de la llengua, és impossible que s'hi pugui reconèixer la mà organitzadora d'un autor. Els textos passen a tenir tants de sentits possibles com de lectors que els descobreixen i que s'hi expressen. La llengua actua, doncs, independentment de l'ús que se'n fa. D'aquesta manera, la mobilitat i la indeterminació dels mots s'apoderen del context en què s'han constituït. Desapareix així la historicitat de l'obra i la presa de posició de l'individu davant la tradició.⁹ El moviment de la llengua és sempre més fort i va

solcant totes les èpoques. Al capdavant, el text no serà sinó un objecte plural, disponible, obert a la imaginació, capaç d'acollir totes les lectures possibles. No hi ha, per tant, una fixació semàntica. Ni tampoc històrica –o historitzant.

Aquesta és la lectura que Heidegger ha fet dels grecs i que consisteix a agafar un mot que suposa significatiu i que separa no tan sols del context, sinó de la sintaxi que li permet d'articular una significació. El silenci dels hel·lenistes catalans davant d'aquesta pràctica hermenèutica filosòfica i el suport incondicional que hi donen quan es tracta de presentar el seu *Parmènides* a Barcelona ens hauria de desvetllar moltes interrogacions.¹⁰ Perquè Jaume Pòrtulas es va afanyar a aclarir que ell no hi intervenia com a hel·lenista, sinó com a moderador. Un moderador que, en tant que hel·lenista en suspens, va ser incapaç de plantejar-hi cap divergència filològica per tal d'estimular el debat (o simplement, per tal de ser qui és). De totes maneres, aquesta actitud retinguda de Pòrtulas durant la presentació del *Parmènides* de Heidegger contrasta fort amb la que va manifestar –ara sí– en tant que hel·lenista durant el debat públic en què Emmanuel Faye va discutir a Barcelona al voltant del seu llibre amb Joan Ramon Resina i Manuel Carbonell. Va ser aleshores que Pòrtulas, posant el punt i final a la sessió, va arribar a comparar Heidegger amb Plató, per tal d'explicar la fascinació ingovernable que exerceix el filòsof de Messkirch amb la seva obra. Ara bé, l'estatut que Plató i Heidegger han atorgat respectivament a la poesia, que potser coincideix gaire? Va participar Plató en un moviment polític exterminador com el que va arrossegar Heidegger? Són realment comparables o és un estirabot?

No és això un senyal inequívoc del desarmament de la nostra acadèmia, ja que la comparació ha estat feta justament com a cloenda d'un debat amb Faye, en detriment de les citacions que Faye hi va aportar i que Anna Soler Horta va tenir la gentilesa de traduir? No és aquesta la manera d'anular, a cop calent, totes aquestes citacions i de prometre el conhort etern als lectors consirosos de Heidegger? L'arronsament d'espatlles, la claudicació i l'entrega davant del geni del filòsof, fets gairebé a contracor, no són les millors mostres d'existència de la nostra filologia?

Si davant d'un text només prevalen el gaudi estètic, l'embadocament, la fascinació submissa, l'actitud reverent i l'alienació mítica o mística, aleshores ja no hi té cabuda el gaudi de la interrogació. I tampoc el neguit d'independència.

Quina mena de relació mantenim amb els textos i amb els seus autors és una pregunta que cal fer-nos si som incapaços de qüestionar Foix, l'autor de *Sol, i de dol*. Perquè quan auscultem un poema no és només la llengua (*die Sprache*) allò que sentim. Sentim també la persona, l'idioma que ha estat capaç de crear, fet de llengües i de contrallengües, fet d'història, i percebem també la direcció que ha pres, el lloc des d'on se'n ve i el lloc cap al qual se'n va. La seva posició en el món. El seu pas endavant o endarrere. És el que Celan va anomenar «forma i direcció i alè»:

busco, també aquí, en aquesta obra de Büchner, la mateixa cosa [és a dir, la paraula en tant que forma i direcció i alè], busco el mateix Lenz, el busco en tant que persona, busco la seva forma: atent al lloc de la poesia, atent a l'alliberament, atent al pas que es fa cap endavant.¹¹

Com si el Lenz històric i truncat fos també dins el Büchner truncat que el va voler dir posant al descobert aquella presa de posició tan seva i tan ferma en l'àmbit literari, i que el fa tan identificable en la seva rebel·lia. Sentim, doncs, que podem parlar de la responsabilitat d'aquell que fa servir la llengua amb l'escriptura. I d'aquell que hi acull l'altre. Tots dos, en tant que individus concrets. Perquè no són abstraccions. I per tant no són essencialitzables sota la figura de l'Altre. Heus aquí un altre repte que també ha de saber entomar la filosofia.¹²

Foix ha tingut sortosament una evolució, i taques de llum i de fosca: és prou evident que no va quedar petrificat en els textos polítics que ha publicat i comentat Carbonell. Per tant, llegir amb insistència els poemes d'un autor tenint en compte alhora la seva trajectòria política i ideològica és l'acte que escau a una cultura viva. O és que encara no sabem cap on menen els autors quan són transformats en mites?¹³ De la mateixa manera que Heidegger senyoreja a Catalunya, hi ha senyorejat mai Kant?¹⁴

En el cas català, que és el nostre, el heideggerisme és pertot. Pendants d'una llengua constantment amenaçada, arribem a estimar-la tant que llisquem fàcilment cap al culte irreflexiu i l'essencialització. El pas següent és l'associació poètica amb el *paganus* (l'autenticitat de la pagesia), com en «L'origen de l'obra d'art».¹⁵ I el pas següent a aquest és el de l'organicitat del poble, tal com remarca aquí Emmanuel Faye a propòsit de la introducció de Carbonell als assaigs polítics de Foix.

Malauradament, el que sembla que no veuen bona part dels intel·lectuals i dels escriptors que conformen aquest bloc heideggerià català és la violència extrema que fan.¹⁶ La coartada, quan se'ls fa un escac,

és la victimització. Perquè, segons ells, la violència és en la raó crítica que qüestiona i no pas en la asubjectivitat de la seva concepció de llengua, i en l'organicitat de la seva concepció de poble.

Günther Anders ha mostrat perfectament, en el seu petit assaig intitulat *Sobre la pseudoconcretesa de la filosofia de Heidegger*,¹⁷ com el nazisme de Heidegger és una conseqüència lògica del seu encaminament filosòfic.¹⁸ Podríem plantejar, doncs, la qüestió inversament a com ho fa Emmanuel Faye i mirar d'analitzar com opera Heidegger per introduir conscientment la filosofia dins el nazisme que s'està elaborant, sabent perfectament el que el nazisme exigeix, per tal de dotar-lo d'una profunditat i d'una legitimitat filosòfiques.

Ja són uns quants els qui han vist en l'obra de Heidegger una mena de pensament religiós sense religió.¹⁹ El fet és que Heidegger es va deixar estimar sempre pels teòlegs. I Catalunya no n'ha estat una excepció. Ja el seu introductor, el jesuïta Eusebi Colomer, va publicar un petit assaig des de la seva posició com a creient sobre la presència o no-presència de Déu en Heidegger.²⁰ I és justament a la *Revista catalana de Teologia* que podem llegir, de la mà d'Ignasi Boada, una paràfrasi suau del comentari que fa Heidegger en el *Parmènides* sobre l'«a-teisme»:

A tenor del que hem dit, no ens costarà d'entendre que l'a-teisme (l'absència de déus) és una altra forma de fer referència a l'oblit de l'ésser i, amb això, a l'oblit de l'home».²¹

Si Boada qualifica l'ateisme dels «il·lustrats» simplement de «manifestació terminal d'un procés amb arrels molt antigues i profundes»,²² Heidegger, en aquest passatge, no té gaires escrúpols:

Els «ateus» d'aquesta espècie no són res més que els darrers esputs de l'absència de déus.²³

Però és Amador Vega qui ha donat segurament l'impuls més fort al heideggerisme místic català.²⁴ De manera que també la «rosa» de Celan s'hi ha vist xuclada inexorablement, contra el sentit del mot en els textos i també en el seu diàleg poètic amb Ingeborg Bachmann.

Però a més del dels teòlegs i de l'ambiental, i fent una bona combinació amb tot això, a Catalunya hi nia perfectament un heideggerisme arrauxat i violent, fet d'estirabots i d'ocurrències agres, antisemita si cal. És l'humor negre d'Abel Cutillas a *Viure mata*. El cas mereix, tanmateix, un tractament a part.

* * *

Quan vam decidir preparar una sessió al voltant de Heidegger, en el marc de la setmana dedicada a l'assaig, no vam dubtar gaire de la persona que calia convidar: Emmanuel Faye reunia amb el seu llibre –i amb els textos inèdits que hi presenta– les condicions necessàries per a un debat que ja ha tingut lloc arreu i que ha despertat sempre una gran expectació. Se'm va encarregar d'elaborar-ho i vaig triar i contactar els dos contradictors. Permeto de citar el que aleshores vaig manifestar en l'entrevista virtual que em va fer *El Llibreter* per a l'ocasió:

Assaig general mira de fer encarar els autors d'aquí amb els de fora, i també mira d'apropar autors de llengües i de disciplines diverses, perquè discuteixin i es coneguin. (...) es tracta (...) d'impulsar l'assaig i la interrogació, la crítica i la reflexió, amb la

idea d'involucrar els editors, però també els estudiants, que així poden tenir accés a uns debats que complementen la recerca universitària. Ara bé, no ens hauríem d'equivocar: hi ha una voluntat expressa d'acostar el pensament crític al ciutadà que no està especialitzat en la matèria. I també de provocar un qüestionament en els artistes, pel que fa al procés de creació. És a dir: l'assaig entès com un exercici d'autoexigència. Amb els ulls fits en l'obra i en els seus efectes socials, polítics, ètics.²⁵

Des de bon començ, vaig insistir molt, tant a Joan Ramon Resina com a Manuel Carbonell, en el fet que no volia lectures successives de ponències escrites,²⁶ sinó una discussió en acció, ja que només comptàvem amb una hora i mitja per al debat, durant la qual el públic també havia de dir-hi la seva, i abans encara calia fer un esbós de la situació de Heidegger a Catalunya per tal de situar el nostre convidat.²⁷ Els vaig assegurar a tots dos que tindrien més endavant la possibilitat de publicar els textos que haguessin rumiat, sempre amb una total llibertat quant a l'extensió i al contingut, cosa que els permetria d'aprofundir en les qüestions tractades o d'enfortir les rèpliques. Sorpren, doncs, la nota queixosa que Manuel Carbonell ha posat al seu text, en què m'acusa de censor, quan ell ha tingut a la vista sempre i per endavant els textos que havia de qüestionar.

El dossier que el lector té ara a les mans mira d'aportar a la cultura catalana un debat que ja fa temps que s'hauria d'haver produït. Agraïxo des d'aquí la disposició i la generositat d'Emmanuel Faye, i encara més l'esforç que ha esmerçat per complaure les nostres expectatives. □

1. Ja he fet prou intervencions en aquest sentit. Remeto el lector a «La gràcia de Babel», el meu text per al segon volum de *Carrers de frontera*, el llibre col·lectiu que he editat juntament amb Simona Škrabec arran de la Fira de Frankfurt del 2007 (Barcelona, Institut Ramon Llull, 2008), en el qual miro de posar en evidència l'oblit de Humboldt i, de retruc, la relació entre el pensament i la llengua. O fins i tot a «La traducció, un acte crític», *Reis*, núm. 7, Tortosa, 2006, pp. 37-50, on parlo de la rehabilitació a Catalunya de Heidegger i de Carl Schmitt.
2. Fins i tot Jacques Derrida, en el seu llibre *Le monolingüisme de l'autre* (París, Galilée, 1996), impressionat per una carta de Gershom Scholem a Franz Rosenzweig, cedeix davant d'una concepció mística i violenta de la llengua, cosa que el du a criticar durament Hannah Arendt. Vegeu la llarga nota que desplega l'asterisc de la pàgina 91. El lector hauria de comparar aquesta actitud de Derrida amb la que ha tingut Idith Zertal davant de la polèmica entre Hannah Arendt i Gershom Scholem amb relació al cas Eichmann: vegeu el capítol 4 del llibre d'Idith Zertal *La nació i la mort*, traducció de Roser Lluç i Oms, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2006, pp. 163-200.
3. Declaracions de Perejaume recollides per Pau Vidal arran de la presentació del recull *Obreda* (Barcelona, Edicions 62 / Empúries, 2003): «Quadern», *El País* (19 juny 2003): Pau Vidal, «En català cada dia hi ha més coses que callen». A *Obreda*, Perejaume transforma bosc en llibre i llibre en arbre».
4. «Toni Sala conversa amb Perejaume», *L'Avenç*, 342, gener 2009, p. 21.
5. Tot i que se n'obliden tant l'evolució històrica com els substrats, les diverses llengües que de vegades el diuen.
6. El lector trobarà un ús finíssim, distant i calculat del dialecte en l'obra de Sebastià Perelló, sobretot a *Pèls i senyals* (Barcelona, Empúries, 2008). Una mostra mestra del que pot donar la fàbrica de l'art.
7. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, 52, p. 7. Vegeu el comentari que en fa Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, París, PUF, p. 349.
8. Manuel Carbonell, «Introducció» a Martin Heidegger, *Fites*, Barcelona, Laia, 1989, p. 19.
9. «Et diré, molt breument, que penso que *tot estudi literari* ha de prendre com a punt de partida i alhora com a objectiu els textos i la lectura dels textos, prescindint tant com sigui possible de consideracions sobre fets externs, inclosa la biografia de l'autor», resposta de Sebastià Alzamora a unes preguntes d'Anna Mollà i de Carles Renau (la cursiva és meva); vegeu a la xarxa: *Col·loqui virtual amb Sebastià Alzamora*, <<http://www.uoc.edu/lletra/articles/alzamora0205.html>>.
10. El *Parmènides* de Heidegger en traducció de Manuel Carbonell (Barcelona, Quaderns Crema, 2005) va ser presentat a l'IEC el 15 de febrer del 2006. Xavier Riu va anunciar només la taula i en va presentar els participants: Jaume Pòrtulas (moderador), Lluís Solà, Manuel Carbonell, Pere Lluís Font i Jordi Pigem. No hi va haver cap qüestionament de l'obra ni del mètode de Heidegger, pel que fa al seu treball amb el grec i amb els presocràtics (què arriba a dir, per exemple, dels fragments de Parmènides en el *Parmènides*), cosa que posa en evidència la passivitat filològica de l'IEC i de la universitat catalana. Tampoc cap contextualització. Només Pere Lluís Font va plantejar algunes remarques de català al traductor. Però es va oblidar d'assenyalar la poca fortuna que té l'expressió «misteri palès» que fa servir Carbonell per traduir l'expressió corrent alemanya «offene Geheimnis», comentada per Heidegger i a la qual restitueix la seva «veritable» significació (*ibidem*, p. 130). Encara que Carbonell volgués mantenir una ressonància de lligams en la tria dels mots, calia que donés (si més no, entre claudàtors) l'expressió habitual catalana, com ara «un secret als quatre vents», perquè el lector entengués bé de què es tracta. De fet, aquesta traducció representaria, als ulls de tots ells, una injecció de salut per al català (és el que Pigem anomena el «heideggerès», l'acrobàcia necessària per saber que som vius). I és com si també, després de Ramon Llull, l'assimilació de Heidegger representés una fita cabdal per a la filosofia catalana. Quan es va obrir el debat, un dels oients va protestar, indignat, davant del silenci dels participants envers les implicacions polítiques dels textos filosòfics de Heidegger.
11. Paul Celan, «Der Meridian», GW III, 194.
12. Remeto a l'article de Joana Masó en aquest mateix dossier.
13. És el que pretén Bernat Puigtobella amb Miquel Bauçà; vegeu les seves declaracions fetes a Vilaweb, «Miquel Bauçà, obra i mite»: <http://www.vilaweb.cat/www/noticia?p_idcmp=3608006>.
14. L'obra col·lectiva en dos volums, *Carrers de frontera* (2007-2008), reflecteix l'estat de la qüestió: no hi ha cap article dedicat a Kant ni a l'*Aufklärung*. Vam deixar que el llibre fes sorgir les prioritats, les dèries, els veritables vincles.

15. Martin Heidegger, *Fites*, op. cit., pp. 197-279.
16. L'última violència a l'obra de Celan, l'ha feta el professor de la Universitat de Barcelona, Robert Caner-Liese, rehabilitador del heideggerisme i del gadamerisme a Catalunya, amb el seu llibre provocador *Gadamer, lector de Celan* (Barcelona, Herder, 2009). A la primera part del llibre, Caner-Liese acaba fent una apologia sense gaire solta ni volta de Perejaume [sic], ressuscitant un concepte de sublim força inquietant, sobretot si tenim en compte que és un professor universitari que hauria d'haver fet els deures sobre els efectes de la sublimitat germànica, i que hauria de ser conscient de la matèria crítica de què tracta. A dir veritat, la inclusió forçada de Perejaume forma part d'una operació calculada que busca l'esborrament total del contingut dels poemes, perquè ja no es tracta de llegir sinó d'ofegar (el poeta) i de confondre (el lector). La norma de Caner-Liese és el menyspreu per la persona i el seu llegat: tot el llibre és una antilectura feta des del pedestal acadèmic i un model del que no s'ha de fer mai en teoria literària. La dificultat dels poemes queda neutralitzada per la llei del tot s'hi val. Són les voltes en el no-res quan no se sap llegir. Ara bé, el que cal analitzar és per què la qüestió catalana que tant preocupa Perejaume («en català cada dia hi ha més coses que callen») es pot deixar de banda quan es tracta de tirar pel dret en la deformació de Celan i de *fer callar* l'assaig escrit en català sobre el poeta. Voldria que el lector s'aturés una estona a pensar en la duplicitat que tot això implica. Perquè el títol de Caner-Liese és una represa sorneguera del meu *Celan, lector de Freud* (Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2006), del qual no diu ni un mot, tot i que m'esmerço a fer una anàlisi del mètode de lectura de Gadamer ja des de les primeres pàgines (on Caner-Liese és també citat). Per a Caner-Liese, la lectura que Jean Bollack fa de Celan és dogmàtica, però a diferència de Bollack mai –ni enlloc– no diu per què, ni en posa cap exemple. És la manca d'ètica que practica una bona part de la comunitat universitària catalana, sobretot aquella amb més pretensions internacionals i que fa l'obra pròpia en espanyol.
17. Vegeu-ne la traducció francesa de Luc Mercier, feta de l'original anglès, amb un annex explicatiu: Günther Anders, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, París, Sens&Tonka, 2006.
18. Vegeu també, Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Les Éditions de Minuit, 1988, pp. 49 i 115.
19. Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, op. cit., p. 301.
20. Eusebi Colomer, *Heidegger: pensament i poesia en l'absència de Déu*, Barcelona, Estela, 1964.
21. Ignasi Boada, «Heidegger lector de Parmènides: repensar la veritat», *Revista catalana de Teologia*, XXIV/1, 1999, p. 210.
22. *Ibidem*.
23. Martin Heidegger, *Parmènides*, op. cit., p. 222 i ss.
24. Amador Vega, *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*, Barcelona, Empúries, 1999.
25. Vegeu: <<http://blocaires.blocvila-real.info/modules/planet/view.article.php?12990>>.
26. Fer venir una persona de París i una altra de Stanford perquè llegeixin un text i es facin un somriure educat no és l'objectiu que ens vam plantejar en cap moment.
27. La recepció de Heidegger a Catalunya ha estat sintetitzada de manera remarcable per Xavier Antich al primer volum de *Carrers de frontera*, op. cit., pp. 428 i ss. Cuito a dir que Antich és també autor d'un epíleg a les *Converses amb Hannah Arendt*, Adelbert Reif (ed.), traducció de Ramon Farrés, Palma, Lleonard Muntaner Editor, 2006, en què exposa la crítica d'Arendt a la filosofia de Heidegger.

El nacionalsocialisme en la filosofia. Ésser, història, tècnica i extermini segons Heidegger

Emmanuel Faye

L'any 2001, el primer del nostre segle XXI, ha representat un moment decisiu en la publicació de l'obra de Martin Heidegger: s'han editat els primers cursos que va impartir durant el Tercer Reich. Tot i guardar les aparences sota un títol digne com ara *Ésser i veritat* (*Sein und Wahrheit*), el doble volum 36/37 de l'obra integral (*Gesamtausgabe*) aplega el curs del semestre d'estiu de 1933 que du per títol *La qüestió fonamental de la filosofia* (*Der Grundfrage der Philosophie*), i també el del semestre d'hivern de 1933-1934, intítulat *De l'essència de la veritat* (*Vom Wesen der Wahrheit*). Però per què és un moment tan decisiu? D'una banda, perquè de tots, els cursos són els més explícitament nacionalsocialistes i hitlerians que mai va professar: hi descobrim que Heidegger no es limita només a exposar les

seves tesis nacionalsocialistes sobre l'ésser, la veritat, la historicitat del poble germànic en discursos polítics, sinó que els introdueix en els seus propis cursos per transmetre'ls als estudiants amb l'excusa de fer «filosofia». D'altra banda, perquè no sols hi ensenya postures *völkisch* i racistes del tot explícites, sinó perquè també, en el curs del semestre d'hivern de 1933/1934, hi manifesta una voluntat exterminadora.

És prou difícil resumir aquests dos cursos i no podem estalviar-nos de llegir-los íntegrament. Heidegger hi barreja dos llenguatges: per un costat tenim, pel que fa al semestre d'estiu de 1933, un curs bastant escolar, que sens dubte havia escrit amb anterioritat, sobre el concepte de metafísica en el pensament modern, des de Descartes fins a Baumgarten, Kant i Hegel, i, pel que fa al semestre d'hivern de 1933/1934, un curs que ja havia estat pronunciat sobre el mite de la caverna de Plató; per un altre costat, hi trobem l'èmfasi més radical del nacionalsocialisme expressat en unes tesis abruptes.

1. UNA DOCTRINA EXTERMINADORA

D'aquesta manera, en el curs que du per títol *De l'essència de la veritat*, Heidegger proposa als seus estudiants: «(...) exhaurir

Emmanuel Faye (1956) és director adjunt de l'Institut de Recherches Philosophiques de la Universitat Paris Ouest Nanterre La Défense. Ha estudiat el paper determinant del pensador català Ramon Sibiuda en la gènesi d'una filosofia de la perfecció de l'home a *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes* (1998). També ha publicat *Descartes et la Renaissance* (1999). Però és amb el llibre del 2005: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935* (pròximament en espanyol a l'Editorial Akal), que ha contribuït vivament al debat internacional sobre la implicació i les conseqüències de la filosofia de Heidegger en la ideologia nazi.

les possibilitats fonamentals de l'arrel germànica primigènia i tenir-les sota domini» (Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* [«Sobre l'essència de la veritat»], semestre d'hivern 1933-1934, edició completa 36-37 [2001], p. 89).¹ Segueix una interpretació radical del «conflicte» (*polemos*) entès com un «fer front a l'enemic» (*Stehen gegen den Feind*), que ja no té gaire a veure amb Heràclit, sinó que insisteix de manera perillosa en Carl Schmitt. Aquest li havia enviat la seva edició del 1933 del *Concepte de política* (*Das Begriff des Politischen*), adaptat als gustos del moment i publicada per l'editorial nacionalsocialista d'Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt. Heidegger li va respondre, el 22 d'agost de 1933, amb una carta d'aprovació, en la qual anunciava que tenia preparada des de feia anys una nova interpretació del *polemos* heraclitià. Aquesta és la «interpretació» que ell exposa en el seu curs:

El combat com a encarament amb l'enemic (...).

L'enemic és tot aquell de qui emana una amenaça essencial contra l'existència del poble i els individus d'aquest poble. L'enemic no és necessàriament l'enemic exterior, i l'enemic exterior no és pas sempre el més perillós. Pot semblar que no n'hi hagi cap, d'enemic. L'exigència radical és aleshores trobar-lo, treure'l a la llum o fins i tot crear-lo, a fi que s'hi produeixi aquest encarament i l'existència no resulti esmussada.

L'enemic pot haver-se assentat en l'arrel més íntima de l'existència d'un poble i oposar-se i contravenir a la seva pròpia essència. El combat és aleshores més acerat, més dur i més difícil, ja que la lluita dels uns contra els altres n'és només una part ínfima; sovint és més llarg i penós percebre l'enemic com

a tal, posar-lo al descobert, no enganyar-se respecte d'ell, mantenir-se ofensiu, cultivar i augmentar la seva disposició constant i prendre l'ofensiva a llarg terme a fi d'assolir l'extermini total. (M. Heidegger, edició completa 36-37, pp. 90-91.)²

La insistència amb què Heidegger proposa d'identificar l'enemic interior, fins i tot de crear-lo, es correspon amb la nova missió confiada aleshores a la Gestapo: la recerca de l'enemic (*die Gegnerforschung*) descrita per Viktor Klemperer al seu *Diari*. Així, aquest enemic empeltat a l'arrel més íntima del poble germànic, al qual és necessari saber-se oposar a llarg termini, tenint com a objectiu la seva exterminació total, assenyala l'oponent polític a la revolució nacionalsocialista, però també, i sobretot, el jueu integrat en el poble alemany que cal identificar com a tal per exterminar-lo.

Abans de Heidegger, Ernst Jünger, en un text que du per títol «Sobre el nacionalisme i la qüestió jueva», havia donat com a única alternativa al jueu, fins llavors integrat en el poble alemany, la de «ser jueu o no ser» (*entweder Jude zu sein oder nicht zu sein*). Tres anys més tard, Heidegger va molt més lluny, pel fet que ja no hi ha alternativa: només es té com a objectiu l'«exterminació total». Pel que fa a l'expressió *völligen Vernichtung*, és exactament la mateixa que utilitza l'Associació dels estudiants alemanys de la universitat de Friburg, d'obediència nazi, en una crida publicada el 8 de maig del 1933 pel *Breisgauer Zeitung*:

L'Associació dels estudiants alemanys llança la crida següent: «Els estudiants alemanys estan decidits a dur a terme el combat espiritual contra la descomposició judeomarxista del poble alemany fins a l'extermini total.

La crema pública dels escrits judeomarxistes del 10 de maig del 1933 valdrà com a símbol d'aquesta lluita. Alemany, uniu-vos per al combat! Manifesteu públicament la disposició comuna a la lluita.

(...) El foc de l'extermini abranderà també la lluita entusiasta a favor de l'esperit i dels usos i costums alemanys». (Estudiants de la Universitat de Freiburg, la unió per la lluita a favor de la cultura alemanya, *Breisgauer Zeitung*, 8 maig 1933, p. 3; dins Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* [«Suplement a Heidegger»], Berna, 1962, pp. 29-30.)³

El que compromet de manera aclaparadora la responsabilitat del professor Heidegger és que manifesta, amb això, una clara voluntat de donar a aquestes crides a l'extermini dels jueus alemanys i dels oponents polítics una aparença de legitimitat i de noblesa existencials i «filosòfiques». Utilitzant les mateixes paraules assassines que la *deutsche Studentenschaft* nacionalsocialista, els dirigents de la qual li són propers, mostra sense cap mena d'ambigüitat als seus estudiants cap a quin objectiu es dirigeix.

D'altra banda, hem de tenir en compte que es tracta d'un curs pronunciat l'any 1933, però que es va publicar el 2001. Programada per Heidegger després de la seva mort, la publicació sense cap autocrítica ni cap penediment d'un text com aquest, em porta a afirmar que la qüestió de la relació entre Heidegger i el nacionalsocialisme enclou en realitat dues qüestions.

En primer lloc, hi ha la qüestió pròpiament històrica del comportament de Heidegger sota la dominació nacionalsocialista. Aquesta ens diu com actuava ell, com escrivia i com ensenyava durant el Tercer Reich. Unes investigacions del tot determinants s'han dut a terme en aquest sentit.

Durant els anys 1980, Hugo Ott va provar que l'autojustificació del seu rectorat escrita el 1945 és un text en què cada frase conté una omisió o una mentida. Després d'Ott, Víctor Farías va mostrar, a la tercera part del seu llibre *Heidegger i el nazisme*, que lluny de distanciar-se del règim després d'haver dimitit del rectorat, Heidegger es va vincular a noves accions, encara més comprometedores –si això és possible– com ara, per dir-ne només una, la seva participació activa al costat de Rosenberg, Schleicher i Schmitt en la Comissió per la filosofia del dret de l'Acadèmia del dret alemany de Hans Franck, encarregada d'avaluar les futures lleis de Nuremberg. També cal esmentar els treballs de Bernd Martin, que mostren la participació activa de Heidegger en l'elaboració de la nova constitució universitària destinada a introduir el *Führerprinzip* a la Universitat alemanya, i els de Claudia Schorcht, qui va descobrir i publicar les reaccions inquietes dels filòsofs de la Universitat de Munic quan Heidegger hi va ser convocat pel Ministeri el setembre del 1933: el van jutjar «políticament massa extremista» (*politisch zu extrem*) i es va considerar que a causa de la seva «llengua extàtica» (*extatischen Sprache*) i «amb aquesta mena de frases els alumnes no podien esperar que se'ls oferís cap filosofia».⁴ Els fons dels arxius encara tenen molt de material, i cal, per descomptat, continuar aquestes investigacions.

No obstant això, hi ha una altra qüestió complementària, que compromet més directament la filosofia. Es tracta de sondejar fins on va arribar la introducció, per part de Heidegger, de posicions radicalment nacionalsocialistes en la seva pròpia obra. Fins a quina profunditat, és clar, però també des de quan i fins quan. La qüestió ja no només

afecta la filosofia en el nacionalsocialisme, sinó el nacionalsocialisme en la «filosofia», o més aviat el que s'ha pretès com a tal, ja que no crec que hi pugui haver una filosofia mereixedora d'aquest nom que sigui radicalment racista i exterminadora com ho és l'ensenyament ofert per Heidegger en el curs esmentat.

2. L'ÉSSER COM A «SOBRENOM» (*DECKNAME*)

Avui dia ja és evident que la qüestió del nacionalsocialisme en el pensament de Heidegger obliga a remuntar-se a molt abans de l'any 1933. La correspondència amb Elfride ens mostra, per exemple, que l'any 1930 compra i llegeix el *Völkischer Beobachter* i que fa seu el punt de vista del diari (carta del 2 d'octubre del 1930). Del seu antisemitisme radical i del seu projecte de dominació de l'essència de la matriu germànica, en trobem l'expressió més explícita l'any 1916, és a dir, abans de la revolució bolxevic del 1917 i del tractat de Versalles del 1918:

L'enjuevament (*die Verjudung*)⁵ de la nostra cultura i de les nostres universitats és realment esfereïdor, i crec que la raça alemanya hauria de trobar prou força interior per a coronar el cim. (M. Heidegger a Elfride, 18 octubre 1916, *Mein liebes Seelchen!: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride: 1915-1970* [«Amor meu!: Cartes de Martin Heidegger a la seva dona, Elfride: 1915-1970»], Munic, 2005, p. 51.)⁶

És un fet que Heidegger només va ser capaç de dir certes coses públicament a partir del 1933, però és significatiu que ex-

pliqui a Carl Schmitt que tenia la seva interpretació de *polemos* a punt «des de feia anys». I, en un text molt extens, que va publicar-se el 3 de maig del 1933 al diari nazi de Freiburg *Der Alemanne*, queda constància que:

(...) fa anys que [Heidegger] dóna suport d'una manera summament eficaç al partit d'Adolf Hitler en la seva penosa lluita per l'èsser i el poder; ha estat sempre disposat a fer sacrificis per la santa causa d'Alemanya, i mai un nacionalsocialista no ha trucat inútilment a la seva porta. (1933, 23.)⁷

A la citació podem observar l'expressió «lluita per l'èsser» (*Ringgen um Sein*). I trobarem més d'un cop en Heidegger el mot «èsser» a l'entorn del hitlerisme. Així doncs, és necessari, en aquest sentit, estudiar la qüestió que més ha contribuït a la seva reputació com a «pensador», és a dir, «la qüestió de l'èsser».

Es considera habitualment que ell hauria descobert un motiu filosòfic fonamental amb la tematització de la diferència ontològica de l'èsser i de l'ens. Ara bé, una acurada anàlisi dels seus escrits demostra prou clarament que es tracta d'un motiu manllevat. Així, a *Ésser i temps*, Heidegger s'inspira molt literalment, però sense esmentar-ho mai, en el seu vell professor de teologia Carl Braig. Quan, al principi de *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que: «L'èsser no pot deduir-se, per definició, d'idees elevades, i no pot representar-se per via d'idees inferiors» (M. Heidegger, *Sein und Zeit* [«Ésser i temps», 2001], 4),⁸ repeteix, gairebé amb totes les paraules, allò que Braig ja escrivia trenta anys abans a *Vom Sein. Abriss der Ontologie*: «La noció de l'èsser no és deduïble d'idees elevades, i no

és representable a partir d'idees inferiors» (1896, 22).⁹ Pel que fa a la diferència de l'ésser i de l'ens, aquesta ja figura en una citació de sant Bonaventura a l'epígraf de la mateixa obra de Braig.

De fet, la indeterminació radical de l'ésser respecte a tota determinació conceptual com també a tota existència empírica és una tesi tradicional de l'escolàstica (que aquesta encara ara fa servir per intentar de pensar la relació entre el creador i les criatures, però que l'ontologia de Braig, molt influenciada per Schelling i Hegel, i que el jove Heidegger coneixerà gràcies a ell, va deslligar de la perspectiva teològica tradicional). Fa escriure l'habilitat amb què Heidegger s'agafa a aquesta indeterminació del mot *ésser* per afirmar la seva posició alhora encimbellada, radical i recollida. S'apropia així un punt de recolzament clàssic de la filosofia: la qüestió del sentit de l'ésser, desenvolupat principalment per Brentano a partir d'Aristòtil i de l'escolàstica i, per tant, que mai no havia caigut en l'oblit; però, com ara veurem, ell l'utilitza amb uns objectius radicalment no filosòfics.

Reveladora i alhora sorprenent és una carta inèdita a Kurt Bauch, un amic íntim, professor d'història de l'art a la universitat de Friburg, i que, com ell mateix, va entrar a la NSDAP l'1 de maig del 1933. Heus aquí el que Heidegger li escriu l'1 d'agost del 1943:

El que dius sobre «l'ésser [*das Sein*] de l'ens [*das Seienden*]] és exacte. És una fórmula, per a mi sovint un sobrenom, però també una veritable *crux* de la filosofia. (...) Darrere la fórmula, que conté efectivament una «distinció», s'hi amaga quelcom d'essencial. (2004, 194)¹⁰

Efectivament, amb la diferència de l'ésser i de l'ens, Heidegger es va apropiat un punt de recolzament de la filosofia, però només per utilitzar-lo com una «fórmula» (*eine Formel*) i fins i tot com un «sobrenom» (*ein Deckname*) destinat a suggerir una altra cosa, que ha de restar voluntàriament amagada per ser únicament revelada en el moment escollit. És d'aquesta manera que Heidegger, en alguns textos, deixa entreveure d'una manera abrupta cap on es dirigeix. Com a prova, el curs del semestre d'hivern 1935-1935 sobre *Germània* de Hölderlin, on exclama tot subratllant el text editat: «La Pàtria és "l'ésser" mateix» (*Das Vaterland ist 'das Sein' selbst*). D'una manera més explícita encara, en el curs ja citat del semestre d'estiu del 1933 sobre *La qüestió fonamental de la filosofia*, resumeix la seva matèria associant-hi les dues «qüestions» següents:

1. La filosofia és la lluita que interroga constantment l'essència i l'ésser de l'ens.
2. Aquesta interrogació és en si mateixa històrica, és a dir, és la reivindicació, la pugna d'un poble per mor del rigor i la claredat del seu destí. (2001, 12)¹¹

L'essència i l'ésser de l'ens són així asimilats per Heidegger amb la duresa i la claredat de la voluntat del destí del poble germànic. Recordem també l'accent sobre la «historicitat» d'aquesta doble qüestió, ja que ben aviat veurem què passa amb allò històric en Heidegger.

Cal esmentar també el seminari inèdit del semestre d'hivern 1933-43 que du per títol *Sobre l'essència i els conceptes de natura, d'història i d'Estat (Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat)*. Theodore

Kiesel havia publicat alguns fragments d'aquest seminari. Jo en vaig editar alguns altres i em vaig preguntar públicament per l'absència d'aquest seminari en el pla d'edició de la *Gesamtausgabe*. Penso efectivament que si Heidegger va apartar aquest seminari de l'obra completa és perquè el seu hitlerisme hi apareix de manera tan radical i tan explícita que ja no pot donar-se una aparença filosòfica. Es treu, per tant, la màscara i proposa un curs d'«educació política» per formar una «noblesa política» per al Tercer Reich.¹² Ara bé, en aquest curs, destinat principalment a proposar una apologia del tot explícita del *völkischer Staat* i del *Führerstaat* hitlerià, Heidegger vol imposar la idea segons la qual existiria una relació tan essencial i constitutiva entre el poble i el seu Estat com entre l'existència humana i el seu ésser propi. Per això escriu:

De la mateixa manera que l'ens, l'home, és conscient que és home i s'hi relaciona i se'n preocupa, també el poble que és manté una relació fonamental amb el seu Estat. El poble, l'ens, que en el fet de ser fa realitat l'Estat, té coneixement de l'Estat, se'n preocupa i el vol. (M. Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* [«Sobre l'essència i les nocions de natura, història i estat»], seminari, semestre d'hivern 1933-1934.)¹³

La «distinció essencial» que, segons la futura carta a Kurt Bauch, s'amaga segons Heidegger darrere la «fórmula» o el «sobrenom» del mot *Ésser*, no és pas aquí una distinció filosòfica o pròpiament ontològica, sinó que és política, entre el poble alemany i el seu *Estat*. Aquesta relació del poble amb el *Führerstaat* es concep segons la relació hitleriana entre *Führung* i *Ge-*

folgschaft i segons el principi d'atracció del *Männerbund*: és l'impuls (*Drang*), és l'*eros* del poble envers el seu Estat i envers el seu *Führer* allò que Heidegger vol suscitar en els estudiants.

Cal, en efecte, tenir present que en realitat en Heidegger no hi ha cap filosofia política digna d'aquest nom, ja que ell no proposa cap teorització o conceptualització de l'Estat i de les seves institucions. La paraula *Estat* en el seu discurs és tan indeterminada i buida com la paraula *Ésser*. No té cap altra funció que la de disposar la ment a deixar-se posseir i dominar totalment per la voluntat del *Führer*.

En el meu llibre vaig incloure la llarga conclusió inèdita de la setena sessió del seminari en la qual, amb el to d'una mena de religiositat nazi, Heidegger exposa com la voluntat del *Führer* s'endinsa en l'«ésser» i en l'«ànima» del seu poble. Heus-ne aquí un fragment:

Únicament d'allà on el capitost [*Führer*] i els qui són capitanejats per ell s'uneixen en un *sol* destí comú i lluiten per la realització d'*una* idea, en resulta l'ordre de debò. Aleshores la superioritat espiritual i la llibertat produeixen el seu efecte com a lliurament profund de totes les forces sobre el poble, l'Estat, com a disciplina severa, compromís, resistència, solitud i amor. L'existència i la superioritat del *Führer* estan llavors sumides en l'ésser, en l'ànima del poble, i el vinculen amb senzillesa i passió a la tasca. I si el poble percep aquest lliurament, es deixarà guiar en el combat i voldrà i estimarà el combat. Desplegarà les seves forces i perseverarà, serà fidel i se sacrificarà. A cada instant el *Führer* i el poble s'uniran més estretament per tal de fer efectiva l'essència del seu Estat i, per tant, del seu ésser; creixent l'un amb

l'altre, oposaran el seu ésser i el seu voler històrics i plens de sentit a les dues potències amenaçadores que són la mort i el diable, això és, la transitorietat i la decadència de la seva pròpia essència. (M. Heidegger, *ibidem*, Deutsches Literaturarchiv Marbach; dins E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, 2a ed., París, Le Livre de Poche, 2007, pp. 325-326.)¹⁴

Amb aquest exemple veiem com Heidegger s'ho manega per captivar els oients. Ofert amb el to d'una mena de religiositat esgarriada on, exactament com en el *Mein Kampf*, el «diable» significa en realitat «el jueu», el seu ensenyament s'inspira en una voluntat de dominació total dels esperits i dels cors. Podem fins i tot parlar d'un vincle de possessió oculta. En aquest sentit, no es tracta de cap de les maneres d'un ensenyament filosòfic.

3. LA HISTORICITAT I LA LINGUA TERTII IMPERII

El que acabo d'indicar de la paraula *Ésser* i de la paraula *Estat* val igualment per a cadascuna de les paraules clau del discurs heideggerià com *historicitat* o *veritat*. És per això que vaig voler mostrar precisament en el meu llibre com Heidegger utilitza mots de la llengua filosòfica per transmetre una altra cosa, ras i curt: els objectius mateixos del nacionalsocialisme. Carl Schmitt farà el mateix quant a la llengua del dret. Així doncs, no ens podem quedar amb les paraules com ho fan tants comentaristes que queden satisfets amb una interminable paràfrasi i doncs eviten de citar les pàgines en què les preses de posicions nacional-

socialistes, racistes i exterminadores són més explícites. És possible que de vegades s'actui així per complaença, però al més sovint és per manca de recerca fonamental que tants filòsofs s'han deixat engalipar per aquest llenguatge. Cal fer, en efecte, una introspecció que sigui molt més profunda si volem saber exactament quin és el «moviment» que anima Heidegger al llarg del seu «camí». També és veritat que la seva manera d'escriure, que no comporta cap veritable argumentació a partir de la qual es podria desenvolupar una discussió crítica, sinó que es basa en assercions abruptes i dictatorials, predisposa les mentalitats més escolars i submises a la paràfrasi i a la repetició.

Després de l'exemple de l'ésser, anem al d'historicitat. Aquesta paraula ja és central a *Ésser i temps*, on el moviment de fons va de l'avançament de la mort i del «sacrifici d'un mateix» (*Selbstaufgabe*), presents al §53, a l'afirmació del §74 segons la qual el destí històric del *Dasein* només es dona d'una manera autèntica dins de la comunitat, el poble, quan el *Dasein* històric tria el seu heroi (*Das Dasein sich seinen Helden wählt*) i es resol a continuar el combat.¹⁵ Sobre la significació exacta de la historicitat de la existència, la presentació ja esmentada de Heidegger en el número 3 de maig de *Der Alemanne* subratlla d'una manera directa el seu arrelament *völkisch*. El text que s'hi pot llegir sens dubte ha estat revisat i aprovat, potser fins i tot inspirat pel rector Heidegger:

El treball filosòfic del professor Heidegger està determinat per tres característiques fonamentals, exposades i argumentades a fons en la seva obra cabdal, *Sein und Zeit* [«Ésser i temps»].

En primer lloc, la doctrina del caràcter *històric* del *Dasein* humà, que radica en el sòl,

en l'arrelament en la pròpia terra i en la pertinència a un poble. L'ésser de l'home es defineix a partir de la seva determinació a pugnar pel destí. (*Der Alemanne: Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, 3 maig 1933, p. 2.)

A més, el §77 d'*Ésser i temps*, compilació de citacions del comte York que al·ludeixen principalment a l'absència de sòl (*Bodenlosigkeit*), i que constitueix el veritable desenllaç d'*Ésser i temps* com en les conferències de Kassel dictades dos anys abans, mostra al lector previngut en quin esperit antisemita heretat de York es conceben la historicitat i la «diferència genèrica entre ontologia i historicitat». ¹⁶ En la correspondència bescanviada entre York i Dilthey, York entén l'absència de sòl d'una manera obertament antisemita. Això és el que escriu a Dilthey el 18 de febrer del 1884:

El felicito per tots els casos particulars en què manté allunyada de les càtedres professorals la més petita rutina jueva, a la qual manca la consciència de la responsabilitat del pensament, de la mateixa manera que manca a l'estirp sencera el sentiment de la terra tant física com psíquica. (Comte York von Wartenburg a Dilthey, 18 febrer 1884, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897* [«Correspondència entre Wilhelm Dilthey i el comte Paul Yorck von Wartenburg»], Sigrist v. d. Schulenburg [ed.], Halle [Saale], 1923.) ¹⁷

Tornant al §77 d'*Ésser i temps*, per una banda hi ha el *Dasein* històric, i per l'altra aquells que no tenen història. Heidegger explica això entre línies el 1927, però ho fa de manera molt explícita en el curs del

semestre d'estiu del 1934. Mentrestant, assistim, en els cursos dels anys 1933-1934, a un ascens fort del tema de la historicitat. El curs sobre *La qüestió fonamental de la filosofia* (*Der Grundfrage der Philosophie*) s'inicia amb l'evocació emfàtica de la «gran desada del moment històric present» (*Der Grösse des geschichtlichen Augenblicks*), on «el poble alemany en la seva totalitat (...) troba la seva direcció» (*das Deutsche Volk im Ganzen (...) findet seine Führung*). ¹⁸ El fil conductor d'aquests diferents cursos és, afirma ell, la necessitat d'una transformació radical de la qüestió de l'home: «cal *revolucionar* la qüestió de l'home. La *historicitat* és un moment fonamental del seu ésser. ¹⁹ Es tracta de transformar la pregunta filosòfica formulada per Kant: «*Què és l'home?*» (*Was ist der Mensch?*) en la pregunta «*Qui és l'home?*» (*Wer ist der Mensch?*), ²⁰ al seu torn formulada novament en la pregunta «*Qui som?*» (*Wer sind wir?*). ²¹ En aquest curs Heidegger no dona moltes més explicacions. És en el curs següent, el del semestre d'estiu del 1934, quan les coses es precisaran, però l'horitzó de la pregunta «*Qui és l'home?*» no deixa de ser inquietant. És únicament al fil d'aquesta pregunta que segons ell pot haver-hi «alguna cosa com la resolució, la disponibilitat a servir, el combat, la dominació» (... *so etwas gibt wie Entschlossenheit, Dienstbereitschaft, Kampf, Herrschaft*). ²² Aquesta retòrica nazi adquireix tot el sentit en altres passatges del curs, com per exemple quan evoca «això que ens passa a nosaltres avui, al nostre poble» (*Was mit uns heute geschieht, mit unserm Volk*) ²³ i parla de «la gran transformació de l'existència de l'home» (*Die Grosse Wandlung des Daseins des Menschen*). ²⁴ El sentit d'aquesta «transformació total» s'expressa sense cap mena d'ambigüitat:

Quan avui el *Führer* parla reiteradament de la reeducació orientada cap a una concepció del món nacionalsocialista, això no significa: adduir un seguit d'eslògans, sinó contribuir a una *transformació total*, a un *projecte mundial*, sobre el fonament del qual ell educa el conjunt del poble. (M. Heidegger, edició completa 36-37.)²⁵

Cal pensar ara l'ús heideggerià de la paraula *veritat* (*Wahrheit*), que dona títol al curs. En realitat, aquesta paraula és perfectament intercanviable amb la paraula *història* (*Geschichte*). En efecte, la «veritat» entesa ja no com a exactitud, sinó com a «descobriment» existeix només «allà on s'esdevé com a història de l'home» (*Unverbo-genheit (...) ist nur, insofern sie als Geschichte des Menschen geschieht*).²⁶

És per tant fonamental no caure en el parany de l'ús heideggerià dels mots de la llengua filosòfica. En el seu discurs trobem un grapat de mots clau repetits amb insistència com ara «essència», «veritat», «llibertat», «història», etc., que no corresponen ni a idees clares ni a conceptes determinats, però que són intercanviables i funcionen exactament com aquell «argot de l'autenticitat» que tan bé va descriure Adorno: l'argot «disposa d'un grapat de mots que es tanquen en ells mateixos i esdevenen senyals».²⁷ I Adorno posa com a exemple el mot «decisió» (*Entscheidung*), tan sovint emprat per Heidegger a *Ésser i temps*, així com també en els cursos dels anys 1933-35, o en els seus apunts del 1940 sobre Ernst Jünger.

Amb tot, un autor ens permet d'anar encara més lluny en la demistificació crítica de Heidegger: Viktor Klemperer. En la seva remarcable obra, *LTI – La llengua del Tercer Reich*, el filòleg subratlla que entre els tres

primers mots més malmesos pel llenguatge nacionalsocialista, hi ha el mot «històric»:

(...) cada trobada del *Führer* amb *Il Duce* és històrica, encara que no faci canviar res de les circumstàncies del moment. (Victor Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen* [«LTI: Apunts d'un filòleg»], p. 45.)²⁸

Doncs bé, en el curs en què Heidegger dona l'explicació més desenvolupada d'allò que ell entén per «històric», és a dir, en el curs del semestre d'estiu del 1934 intitulat *Lògica* (*Logik*), després d'haver postulat que la historicitat és constitutiva de l'existència humana, afirma que, malgrat això, «(...) hi ha homes i grups d'homes» [ja ni tan sols parla de pobles] «que no tenen història (els negres, com per exemple els cafres) (...)».²⁹ O més aviat que «no tenen més història que els micos i els ocells (...)».³⁰

Al contrari, segueix l'antic rector:

Només que l'avió porti el *Führer* de Munic a Venècia per trobar-s'hi amb Mussolini, ja s'està fent història. (M. Heidegger, *Logik* [«Lògica»], semestre d'estiu 1934, edició completa 38 [1998], p. 83.)³¹

Aquests textos són molt reveladors del nivell de pensament de Heidegger. No només demostren l'extensió del seu racisme i del seu hitlerisme, sinó que també corresponen exactament a la descripció irònica de Klemperer. En efecte, el viatge de Hitler per trobar-se amb Mussolini, el 14 i 15 de juny del 1934, és un total fracàs diplomàtic: Hitler volia que Mussolini signés l'acord per envair Àustria, però topà amb el refús del Duce. Heidegger, però, no deixa d'apropiar-se la retòrica buida de la LTI, repeteix allò que sens dubte ha pogut

llegir en els titulars del *Völkischer Beobachter* d'aquell dia, i rebla: amb aquest viatge del *Führer*, afirma als seus estudiants, no només «s'esdevé la història» (*geschieht Geschichte*), sinó que també «fins i tot un ens no humà com l'avió que va servir per traslladar el *Führer* pot esdevenir històric»!³²

És clar que Heidegger disfressa aquest oportunisme buit i desproveït de pensament sota l'aparença d'una mena de «neohegelianisme». A la pregunta: «Què és la història?» (*Was ist Geschichte?*), ell contesta: «l'instant present» (*das Heutige*).³³ No obstant això, ni tan sols es tracta d'un reconeixement de l'efectivitat del present, sigui quin sigui. En efecte, aquesta posició només la manté ell quan el curs de la història sembla favorable al nacionalsocialisme. És així com el 1940 afirma que «no hem de voler sobrepassar les zones de decisió».³⁴ I, a la conclusió del curs de SS del 1940, que fou oportunament suprimida en el *Nietzsche* publicat el 1961, però recuperada en la *Gesamtausgabe*, hi magnifica la motorització de la *Wehrmacht* com un «acte metafísic».

A partir del 1945, al contrari, repeteix de valent que les «guerres mundials (...) no estan en condicions de decidir històricament els destins».³⁵ I, a la *Carta sobre l'humanisme*, escrita a finals de l'any 1946, just quan la nova noció jurídica de crim contra la humanitat es constitueix en el procés de Nuremberg, la historicitat ja no s'identifica, com ho havia estat en 1933-1934, amb el present, amb «allò actual» (*das Heutige*), ara que l'època li és totalment contrària, ni tampoc a la «qüestió fonamental de la filosofia» que tractava de l'ésser del poble germànic aplegat en el *Führerstaat*. Com que Heidegger, a partir del 1946, desaprova la filosofia, la historicitat queda lligada, en el seu nou llenguatge extàtic de

la postguerra, a la «història de l'ésser» i al «pensament que vindrà» (*der Künftige Denken*) que s'encarrega de la tasca de pensar la *Heimatlosigkeit*, la pèrdua de la terra natal o de la pàtria.

4. EL NEGACIONISME DE LES CONFERÈNCIES DE BREMEN DEL 1949

A Heidegger, en aquell moment, se li havia prohibit d'ensenyar, però no de donar conferències ni de publicar, i disposa de tot el temps per preparar el seu *come-back*, segons la paraula càustica i gelosa que utilitza, referint-se a ell, Carl Schmitt al seu *Glossarium*. Efectivament, tot just acabat el procés de *desnazificació*—amb la qualificació de Heidegger, el març del 1949, com a simple «simpatitzant» (*Mitläufer*)—, quan el Club de Bremen el convida, a finals del 1949, i hi dicta una conferència que dividirà més tard per a la publicació en quatre textos diferents: *La cosa*; *La dis-posició*; *El perill*; *La virada* (*Das Ding*; *Das Ge-stell*; *Die Gefahr*; *Die Kehre*). La segona i la tercera conferències contenen dos passatges terribles que no es publicaran sinó de manera pòstuma, el 1994, al volum 79 de la GA (ja que un auditor havia fet públic, el 1983, el primer passatge).

És a la segona conferència, §13, p. 27, on Heidegger evoca «la fabricació de cadàvers a les cambres de gas i als camps d'extermini»:

L'agricultura és actualment una indústria alimentària motoritzada, essencialment el mateix que la fabricació de cadàvers a les cambres de gas i als camps d'extermini, el mateix que el bloqueig i les accions enca-

minades a fer patir fam a països sencers, el mateix que la fabricació de bombes d'hidrogen. (M. Heidegger, «Das Ge-stell» [«La disposició»], *Bremer und Freiburger Vorträge* [«Conferències de Bremen i Freiburg»], edició completa 79 [1994], p. 27.)³⁶

No es neguen ni les cambres de gas ni els camps d'extermini, sinó que són relativitzades i reduïdes a un simple dispositiu industrial i tècnic, a l'igual que l'agricultura motoritzada, el bloqueig i el fet de causar fam a països sencers, i la fabricació de bombes d'hidrogen. És una completa deshumanització de la «Solució final». No es pronuncien ni el nom de les víctimes —en primer lloc, els jueus— ni el nom dels botxins —els nacionalsocialistes. Només queda un element entre d'altres, considerat en una enumeració relativitzant. També queda esborrada la intenció genocida dels nazis: ja no es tracta de fer morir un poble sencer, sinó de fabricar industrialment cadàvers com si es tractés de qualsevol altre producte. L'expressió «Fabrikation von Leichen», recuperada després de Heidegger per molts altres autors, com per exemple Giorgio Agamben, correspon al llenguatge que utilitzava l'SS Friedrich Entress i, com ho han demostrat Raul Hilberg i François Rastier, prové d'un «humor» nazi. A més, només es considera i s'aïlla un sol moment del procés d'extermini, ja que Heidegger mai no diu cap paraula a les seves conferències dels forns crematoris, de les fosses comunes, de la cremació de cossos a l'aire lliure als camps de Belzec, Soribor... D'aquesta manera, aconsegueix inscriure en la seva obra un enunciat d'una perversitat calculada i atroç, sense que se'l pugui acusar, en el sentit més immediat, de negacionisme. I tanmateix, és realment això el que és present: silenci pel

que fa al nom de les víctimes i negació de la seva humanitat; negació de la responsabilitat dels botxins, el procés tècnic bàrbar i espantosament primari de les cambres de gas i dels camps d'extermini queda imputat a la «disposició» planetària del *Ge-stell* i no als dirigents nazis i als seus executants.

El segon text encara va més lluny en el revisionisme explícit, per no dir el negacionisme, i en la total deshumanització de les víctimes:

Centenars de milers moren en massa. Moren? Expiren. Són abatuts. Moren? Esdevenen components d'un estoc de fabricació de cadàvers. Moren? Són liquidats discretament en camps d'extermini. I també sense això, a la Xina n'hi ha milions que avui moren de fam. Però morir significa resoldre la mort en la seva essència. Poder morir significa tenir aquesta capacitat de resolució. Només en tenim la capacitat quan la nostra essència estima l'essència de la mort. Però enmig dels incomptables morts, l'essència de la mort roman irrecognoscible. La mort no és ni el no-res buit, ni tan sols el passatge d'un ens a un altre. *La mort pertany al Dasein de l'home que s'esdevé de l'essència de l'ésser* [das Seyn]. Així arrececa la mort l'essència de l'ésser. La mort és el recer més elevat de la veritat de l'ésser mateix, el recer que arrececa en si el caràcter ocult de l'essència de l'ésser i aplega el salvament de la seva essència. Per això l'home solament pot morir si l'ésser mateix apropia l'essència de l'home en l'essència de l'ésser a partir de la veritat de la seva essència. La mort és el recer de l'ésser en el poema del món. Poder la mort en la seva essència significa: poder morir. Els qui poden morir són només els mortals en el sentit fonamental d'aquest mot. (M. Heidegger, «Die Gefahr» [«El perill»], edició completa 79, p. 56.)³⁷

De nou, no es dóna cap nom de les víctimes, ni dels botxins, sinó una simple xifra: «centenars de milers» (*Hunderttausende*), en referència als camps d'extermini, que Heidegger compara amb els «milions» (*Milionen*) que moren de fam a la Xina l'any 1949. En el cas dels xinesos, el nom de les víctimes és explícit. Això fa encara més odiós el silenci sobre les víctimes jueves. Ara bé, si la fam a la Xina constitueix una realitat terrible, aquesta no prové d'una voluntat de genocidi. Així doncs, l'associació heideggeriana és doblement negacionista: nega l'amplitud real com també la voluntat genocida de l'extermini nazi.

A més, no és la dis-posició tècnica, el *Ge-stell*, sinó el mateix Heidegger qui, per citar-lo, «instal·la per endavant una uniformitat on tot s'avalua de la mateixa manera», quan ell considera «igual» les cambres de gas i l'agricultura motoritzada. Això significa esborrar alhora la responsabilitat dels dirigents nacionalsocialistes i l'especificació de la destrucció dels jueus d'Europa. Heidegger invoca en present un procés d'extermini del qual no precisa ni el lloc, ni la data, ni el nom dels botxins, ni tampoc el de les víctimes. Els «camps d'extermini» es redueixen a l'estat de signes i de símptomes, entre moltes altres coses, del desencadenament planetari de la tècnica. Es tracta dels camps d'extermini nacionalsocialistes? La paraula *Vernichtungslager* sembla indicar-ho, però res no queda clar.

Aquesta és la raó per la qual el negacionisme de Heidegger té múltiples dimensions:

1. Negació de la derrota nazi del 1945.
2. Esborrament de la responsabilitat dels nacionalsocialistes pel que fa als seus crims.
3. Supressió de tota referència explícita al genocidi dels jueus per part de Hitler.

4. Utilització retòrica d'un «qüestionament» reiterat destinat a suggerir que les víctimes dels camps d'extermini no són mortes (*gestorben*), pròpiament dit, que no són «mortals», ja que no tenen «cura de l'ésser». És necessari mesurar tot el que té d'horrible el fet de deixar entendre que els nens i les dones exterminats pels nazis no han pogut morir (*sterben*) perquè no apreciaven «l'essència de la mort». És una discriminació radical, un racisme ontològic que persegueix les víctimes fins i tot en la mort.

A quina concepció de la mort remet la «necrofilia» heideggeriana? La mort autèntica es concep al §53 de *Sein und Zeit* com a «sacrifici d'un mateix» (*Selbstaufgabe*) en benefici «de la comunitat, del poble» (*der Gemeinschaft, des Volkes*, §74). Aquesta anuncia l'apologia heideggeriana, formulada amb les mateixes paraules que a *Mein Kampf*, del «sacrifici» (*Opfer*) de l'individu per la comunitat del poble (*Volksgemeinschaft*), a partir de l'exemple d'Albert-Leo Schlageter, «heroi» segons els nazis, l'aniversari de la mort del qual serà celebrat amb tant d'èmfasi pel rector Heidegger.³⁸ És una concepció sacrificial de la mort que Adorno va rebutjar de manera remarcable a *L'argot de l'autenticitat*.

Ara bé, no s'han d'aïllar aquests textos del conjunt de les publicacions de Heidegger després del 1945. Cal tenir en compte igualment els elogis, en aquest cas perfectament explícits, del moviment nacionalsocialista i de la seva «singularitat històrica»: el 1953, amb l'edició de la *Introducció a la metafísica*; el 1976, amb la publicació pòstuma de l'entrevista donada a *Der Spiegel*; o el 1984 amb la publicació, a la *Gesamtausgabe*, del curs titulat *Der Ister*. No ens trobem doncs davant de paraules aïllades de Heidegger, problemàtiques i insostenibles,

sinó realment davant un «moviment», un projecte, una estratègia de conjunt d'esperit negacionista i nazi en allò que es diu com en allò que es calla.

5. LA TÈCNICA, EL NACIONALSOCIALISME I L'EXTERMINI

Falta posar en evidència un punt essencial: que la recusació heideggeriana de la tècnica i la seva apologia persistent del nacionalsocialisme després del 1945 no són dissociables. En efecte, tant en el parèntesi afegit el 1953 com en l'entrevista del 1966, Heidegger els lliga estretament tots dos. A la *Introducció a la metafísica*, l'elogi indigne de la «veritat interna i de la grandesa» del «moviment» nacionalsocialista es comenta en un parèntesi que avui dia sabem de ben segur que va ser afegit a les galerades l'any 1953: «El que avui es presenta arreu com a filosofia del nacionalsocialisme no té res a veure amb la veritat intrínseca i la grandesa d'aquest moviment (a saber, amb el moviment de la tècnica planetàriament determinada i de l'home dels temps moderns) (...)» (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [«Introducció a la metafísica»], Tübingen, 1953, p. 152).³⁹ I en el *Spiegel-Gespräch* del 1966 afirma que «el nacionalsocialisme ha anat en aquesta direcció» (*der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen*) d'una «relació satisfactòria» (*ein zureichendes Verhältnis*) de l'home amb «l'essència de la tècnica».⁴⁰ Ara bé: en què consisteixen aquesta «trobada» i aquesta «relació satisfactòria», realitzades segons ell en el nacionalsocialisme? La referència del 1953 a la tècnica *planetària* confon voluntàriament les pistes, ja que ell

no s'expressava d'aquesta manera durant les victòries del Tercer Reich. Cal tenir en compte allò que Heidegger escriu el maig-juny del 1940, quan les divisions blindades del Tercer Reich envaeixen Holanda, Bèlgica i les Ardenes franceses. En el curs del semestre d'estiu del 1940 que dóna, i que du per títol *Der europäische Nihilismus*, comenta molt precisament la derrota de França com la d'un poble que ja no està «a l'altura de la metafísica sortida de la seva pròpia història» (*Dass ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist*) i exalta per contrast la «nova humanitat» victoriosa amb aquests termes:

Fa falta una humanitat que s'adeqüi radicalment a l'essència fonamental i singular de la tècnica dels temps moderns i a la seva veritat metafísica, és a dir, que es deixi dominar totalment per l'essència de la tècnica a fi que ella mateixa pugui d'aquesta manera dirigir i utilitzar els diferents processos i possibilitats tècnics. (M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus* [«El nihilisme europeu»], semestre d'estiu 1940, edició completa 48 [1986], p. 205).⁴¹

Més explícita és encara la conclusió del curs, suprimida el 1961 pel fet de ser massa comprometedora, però recuperada un quart de segle més tard, el 1986, amb la publicació del volum 48 de la *Gesamtausgabe*, que magnifica «la “motorització” total —és a dir, aquí radicalment fonamental— de la *Wehrmacht*», pel fet de tractar-se, segons ell, d'«un acte metafísic que segurament supera en profunditat la supressió de la “filosofia”» (M. Heidegger, edició completa 48, p. 333).⁴² I les paraules de Heidegger en una carta a Elfride del mateix any 1940

van en el mateix sentit. Parla d'una «professió de fe absoluta en la lògica interna de la tecnificació absoluta de la guerra», en la qual «l'ésser aïllat desapareix com a individu».⁴³

D'aquesta manera, la «relació satisfactòria» amb la tècnica sota el nacionalsocialisme correspon a la motorització de la *Wehrmacht* i a la tecnicització incondicionada de la guerra, concebudes, en termes pròxims als de Jünger, com el gresol d'una nova humanitat. Però això no és tot, i la cosa més terrible ve a continuació. L'aposta, en efecte, no és només militar. Es tracta d'una altra cosa que d'una simple revenja del que Heidegger anomena, en les seves notes sobre Jünger de la mateixa època, les «potències de l'Oest» (*die Westmächte*).⁴⁴ Llegint les conferències de Bremen, descobrim en efecte que ell assigna al nacionalsocialisme una altra «especificitat» pel que fa a la seva relació amb la «tècnica». Ja no es tracta de la motorització de la *Wehrmacht* magnificada a la primavera del 1940, sinó dels camps d'extermini i de les cambres de gas.

Doncs bé, si fem esment al fet que Heidegger és a la vegada autor dels enunciats de les seves conferències de Bremen publicades només el 1994 després de la seva mort, i de les dues apologies del nacionalsocialisme en la seva relació amb la tècnica publicades els anys 1956 i 1976, aleshores prenem consciència de la monstruositat de la seva postura: la seva apologia tapa en efecte la *dobte* especificitat del nacionalsocialisme pel que fa a la tècnica: motorització de la *Wehrmacht* i cambres de gas als camps d'extermini com a resultat de la selecció racial. Si Heidegger defensa la relació establerta pel nacionalsocialisme amb la tècnica és perquè es considera que l'una i l'altra són portadores d'una «veritat interna», d'una

«grandesa», i reveladores d'una direcció jutjada «satisfactòria».

Com és possible que gairebé ningú no s'hagi adonat, fins ara, d'aquesta postura monstruosa? És perquè els comentaristes de Heidegger estan acostumats a parafrasejar de manera aïllada els diferents textos, i a descontextualitzar-los més o menys del tot. Doncs bé: ni l'hermenèutica, ni la desconstrucció, ni l'escola de Gadamer, ni la de Derrida, que es queden l'una i l'altra massa a la superfície dels textos, no poden ser aquí de gran ajuda. La recerca de la veritat exigeix una síntesi en profunditat del pensament. Cal una introspecció, una síntesi i una recontextualització dels escrits. Aquesta és la raó per la qual la història i la filologia han d'acompanyar en aquest cas el treball de la filosofia.

Mirem el curs escrit per al semestre d'hivern de 1941-42 i que du per títol *La metafísica de Nietzsche (Nietzsches Metaphysik)*. Aquest curs generalment es considera com una simple presentació de la filosofia de Nietzsche. Crec al contrari haver mostrat a bastament, no sols en aquesta conferència, sinó sobretot en el meu llibre, que els cursos i les conferències de Heidegger representen cada vegada una presa de posició sobre l'actualitat (*das Heutige*). A quina efectivitat de la història correspon aquest curs? Hi torna a exposar el tema de l'extermini (*Vernichtung*), ja reivindicat el 1933-34. Tanmateix, el seu discurs sobre l'extermini aquest cop queda explícitament lligat a la legitimació historicoontològica del que anomena «el principi de la institució d'una selecció racial» (*der Prinzip der Einrichtung einer Rassenzüchtung*), que ell jutja «metafísicament necessària» (*metaphysisch notwendig*) a partir del moment que es concep l'ésser com a subjectivitat.

Hem d'afegir que Heidegger s'ha encarregat de precisar al final de la seva introducció que «la presentació del pensament de Nietzsche i la seva interpretació són elaborats de manera conjunta fins al punt d'interpenetrar-se».⁴⁵ No són només els termes de la filosofia que Heidegger utilitza com a *Deckname*, sinó també els noms dels filòsofs i d'alguns poetes: Heràclit, Hölderlin o Nietzsche, tot i que en aquest últim cas les coses són més complexes: si bé la crida a l'exterminació de l'enemic interior no és d'Heràclit, cal dir que les citacions de Nietzsche sobre «el material humà» o sobre «el pensament nihilista» que ell convoca ja són per elles mateixes inquietants. No obstant això, encara s'hi tornen més, i es carreguen històricament d'un nou sentit, en el context de l'extermini nazi en què Heidegger les profereix.

Els apologistes de Heidegger van intentar postular que la seva evocació de la selecció racial constituïa en realitat una crítica d'aquesta. Però només cal llegir la tonalitat positiva de les pàgines en què Heidegger exposa la «necessitat metafísica» del «*principi* de la institució d'una selecció racial» per veure que no es tracta en absolut d'això. Hi és efectivament qüestió del «gegantí propi al gran estil» (*das Reisenhafte des grossen Stils*) i de la «plenitud d'ésser pròpia a allò que és simple» (*die einige Wesensfülle jenes Einfachen*).⁴⁶ I en les pàgines que immediatament segueixen parla –amb paraules que recorden les tesis del curs de primavera del 1940, però aplicades aquesta vegada no ja a la victòria militar, sinó a l'extermini racial– de fabricar una nova humanitat incondicionada que s'apodera de la dominació de la terra i posi en marxa la selecció racial amb vista a passar els éssers humans pel sedàs fins al punt de no retorn

(*die Menschen aussiebt... zu Entschlüssen*).⁴⁷ D'aquí ve la seva apologia de l'extermini que «protegeix contra el flux de tot allò que condiona la decadència» (M. Heidegger, edició completa 50, p. 70).⁴⁸ Ja no és, com a la primavera del 1940, la victòria militar del Tercer Reich sobre França que queda a partir de llavors històricament i ontològica legitimada, sinó realment la tria de la «solució final» i l'extermini dels jueus que ha començat al Front de l'Est a partir de l'estiu del 1941.

Només he pogut evocar alguns passatges curts del curs sobre Nietzsche. La lectura atenta dels cursos dels anys següents em du a pensar que l'estudi aprofundit dels cursos dels anys 1942-44 –particularment aquell que parla de l'himne de Hölderlin *Der Ister* i els que duen per títol *Heraklit* i *Parmenides*– confirmarien i agreujarien aquestes anàlisis.⁴⁹ Tanmateix, amb el que va aparèixer a la *Gesamtausgabe*, augmentat pels seminaris inèdits que vaig editar parcialment, ja podem saber-ne molt si ens dediquem a sondejar en profunditat el «camí» traçat per aquest conjunt. Queda força clar, actualment, que el nacionalsocialisme de Heidegger no és alguna cosa del passat. És una realitat que ell va voler projectar cap al futur, programant ell mateix no només el pla, sinó també, en les seves grans línies, l'ordre de publicació dels volums de la *Gesamtausgabe*. Així és com, després dels cursos sobre Nietzsche publicats durant els anys vuitanta i les conferències de Bremen del 1949 publicades el 1994, els textos més explícitament hitlerians, racistes i portadors d'una voluntat d'extermini van ser publicats el 1998, 2000 i 2001, per acompanyar el pas al tercer mil·lenni. Podem, avui, veure-hi clar en la manera com Heidegger va voler servir-se dels mots de la filosofia i

del nom d'alguns filòsofs i poetes per difondre i legitimar planetàriament enunciats com aquests. Per tant és avui quan podem mesurar tota la necessitat de la tasca de veritat del filòsof, única cosa que ens permet de resistir a la temptació heideggeriana de legitimar el nacionalsocialisme utilitzant el llenguatge mateix de la filosofia. □

*Traducció de
Ricard Ripoll i Arnau Pons*

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BRAIG, Carl, *Vom Sein: Abriss der Ontologie* [«Sobre l'ésser: Breu tractat d'ontologia»], 1896 a Reinhard Linde, *Das politische Gegenstand von Sein und Zeit* [«El contingut polític d'Ésser i temps»], inèdit.
- COMTE YORK VON WARTENBURG a Dilthey, 18 febrer 1884, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897* [«Correspondència entre Wilhelm Dilthey i el comte Paul Yorck von Wartenburg»], Sigrist v. d. Schulenburg [ed.], Halle [Saale], 1923.
- HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit* [«Sobre l'essència de la veritat»], semestre d'hivern 1933-1934, (edició completa 36-37 2001).
- a Elfride, 18 octubre 1916, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride: 1915-1970* [«Amor meu!: Cartes de Martin Heidegger a la seva dona, Elfride: 1915-1970»], Munic, 2005.
- *Der Alemanne: Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, 3 maig 1933 in Schneeberger.
- a Kurt Bauch, 1 agost 1943, Stargardt Katalog, Berlín, març 2004.
- *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* [«Sobre l'essència i les nocions de natura, història i estat»], seminari, semestre d'hivern 1933-1934, setena sessió, Deutsches Literaturarchiv Marbach, inèdit.

- «Deutsches Literaturarchiv Marbach» a Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Le Livre de Poche, 2007.
- a Elfride, 18 maig del 1940.
- Entrevista en *Der Spiegel*.
- *Einführung in die Metaphysik* [«Introducció a la metafísica»], Tübingen, 1953.
- KLEMPERER, Victor. *LTI: Notizbuch eines Philologen* [«LTI: Apunts d'un filòleg»], 1947.

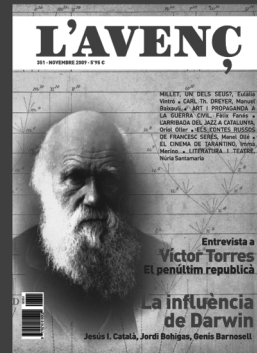
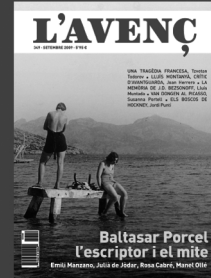
1. «(...) die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens auszuschöpfen und zur Herrschaft zu bringen». (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, WS 1933-1934, Gesamtausgabe 36/37 (2001), S. 89 = GA 36/37, 89). Totes les citacions de Heidegger al català han estat traduïdes per Anna Soler Horta.
2. «Der Kampf als Stehen gegen den Feind (...) Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere. Und es kann so ausstehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu schaffen, damit dieses Stehen gegen den Feind geschehe und das Dasein nicht stumpf werde. Der Feind kann in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes sich festgesetzt haben und dessen eigenem Wesen sich entgegenstellen und zuwiderhandeln. Um so schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen, oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel des völligen Vernichtung auszusetzen» (GA 36/37, 90-91).

3. Die Studentenschaft der Universität Freiburg erläßt folgenden *Aufruf*: «Die deutsche Studentenschaft ist entschlossen, den geistigen Kampf gegen die jüdisch-marxistische Zersetzung des deutschen Volkes bis zur völligen Vernichtung durchzuführen. Als Sinnbild dieses Kampfes gelte die *Öffentliche Verbrennung* des jüdisch-marxistischen Schriftums am 10. Mai 1933. Deutsche, sammelt euch zu diesem Kampf! Bekundet die Kampfgemeinschaft auch öffentlich».
4. «... mit solchen Phrasen könne den Studenten keine Philosophie geboten werden» (C. Schorch, p. 237).
5. En alemany hi ha una diferència entre «Judaisierung», és a dir, judaïtzació, i «Verjudung», enjuevament, un mot molt més marcat que no tenim en català, i que tampoc no existeix en anglès ni en espanyol, però que val la pena de crear com a neologisme per tal de diferenciar-lo del terme més neutre. «Verjudung» és, doncs, molt més negatiu i s'inscriu en una tradició. Vegeu l'explicació que dona Emmanuel Faye pel que fa a l'ús d'aquest mot en aquest context: *Heidegger, l'introduccion du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005, p. 60 (vegeu també Emmanuel Faye, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*, traducció espanyola d'Oscar Moro, Madrid, Akal, 2009, p. 59). [Nota d'Arnau Pons.]
6. «Die Verjudung unsrer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen» (M. Heidegger an Elfride, 18. Oktober 1916, *Mein liebes Seelchen!, Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Munic, 2005, S. 51).
7. «... daß er seit Jahren die Partei Adolf Hitlers in ihrem schweren Ringen um Sein und Macht auf wirksamste unterstützte, daß er stets bereit war, für Deutschlands heilige Sache Opfer zu bringen, und daß ein Nationalsozialist niemals vergebens bei ihm anpochte» (*Der Alemanne, Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, citat per G. Schneeberger, p. 23).
8. «Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen». *Sein und Zeit*, p. 4.
9. «Aus höhern Begriffen ist der des Seins nicht ableit- und aus niedrigeren ist er nicht darstellbar». *Vom Sein*, 1896, p. 22.
10. «Was du über das 'Sein des Seienden' sagst ist richtig. Es ist eine Formel, für mich oft ein Deckname, aber auch eine wirkliche crux der Philosophie. (...) Hinter der Formel, die ja eine 'Unterscheidung' enthält, verbirgt sich etwas wesentliches».
11. «1. Philosophie ist der unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden.
2. Dieses Fragen ist in sich geschichtlich, d.h. es ist das Fordern, Hadern und Verehren eines Volkes um der Härte und Klarheit seines Schicksals willen» (GA 36/37, 12).
12. Davant la meva crítica, els drethavents per França han anunciat la propera publicació del seminari, segurament als volums de *Heidegger Jahrbuch* el tema dels quals serà *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Veurem amb quina presentació acompanyaran aquesta publicació. Ara bé, és important que el públic tingui accés a aquest seminari atuídor i em felicito que el meu llibre hagi tingut aquest efecte.
13. «So wie das Seiende, der Mensch sich seines mensch- Sein bewusst ist, wie er sich dazu verhält, sich darum kümmert, so hat auch das Seiende Volk ein wissendes Grundverhältnis zu seinem Staat. Das Volk, das Seiende, das in seinem Sein den Staat verwirklicht, weiss um den Staat, kümmert sich um ihn und will ihn» (Deutsches Literaturarchiv Marbach, 7^{ena} sessió, § 11 – inèdit).
14. «Nur wo Führer und Geführte gemeinsam in ein Schicksal sich binden und für die Verwirklichung einer Idee kämpfen, erwächst wahre Ordnung. Dann wirkt sich die geistige Überlegenheit und Freiheit aus als tiefe Hingabe aller Kräfte an das Volk, den Staat, als strengste Zucht, als Einsatz, Standhalten, Einsamkeit und Liebe. Dann ist die Existenz und Überlegenheit des Führers eingesenkt in das Sein, in die Seele des Volkes und bindet es so mit Ursprünglichkeit und Leidenschaft an die Aufgabe. Und wenn das Volk diese Hingabe spürt, wird es sich in den Kampf führen lassen und den Kampf wollen und lieben. Es wird seine Kräfte entfalten und ausharren, treu sein und sich opfern. In jedem neuen Augenblick werden sich Führer und Volk enger verbinden, um das Wesen ihres Staates, also ihres Seins zu erwirken; aneinander wachsend werden sie den beiden bedrohenden Mächten Tod und Teufel, d.h. Vergänglichkeit und Abfall vom eigenen Wesen, ihr sinnvolles, geschichtliches Sein und Wollen entgegensetzen». *Über Wesen und Begriff..* 7^{ena} sessió, § 13.
15. *Sein und Zeit*, § 74, pp. 384 i 385. És significatiu en aquest sentit que per a la primera antologia dels seus escrits publicada en francès el 1938, Heidegger

- hagués demanat a Henri Corbin que traduís els dos capítols sobre la mort i la historicitat.
16. *Sein und Zeit*, p. 399.
 17. «Ich gratuliere zu jedem einzelnen Fall, wo Sie die dünne jüdische Routine, der das Bewußtsein der Verantwortlichkeit für die Gedanken fehlt, wie dem ganzen Stamme das Gefühl psychischer und physischen Bodens, von der Lehrstühlen fern halten» (p. 254).
 18. GA 36/37, 6.
 19. «... die Frage nach dem Menschen muß *revolutioniert* werden. Die *Geschichtlichkeit* ist ein Grundmoment seines Seins». GA 36/37, 215.
 20. *Ibid.*, p. 214.
 21. *Ibid.*, p. 176.
 22. *Ibid.*, p. 215.
 23. *Ibid.*, p. 118.
 24. *Ibid.*, p. 119 (ho subratlla Heidegger).
 25. «Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht: irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen Gesamtwandel hervorbringen, einen Weltentwurf, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht» (GA 36/37, 225).
 26. *Ibid.*
 27. «Er [der Jargon der Eigentlichkeit] verfügt über eine bescheidene Anzahl signalhaft einschnappende Wörter». T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, p. 9.
 28. «... historisch ist jede Zusammenkunft des Führers mit den Duce, auch wenn sie gar nicht an den bestehenden Verhältnisse ändert» (LTI, p. 45).
 29. «es Menschen u. Menschengruppen (Neger wie z. B. Kaffern) gibt, die keine Geschichte haben, sie seien geschichtslos». GA 38, 81.
 30. «Die haben doch ebensogut Geschichte wie die Affen u. Vögel». *Ibid.*, 84.
 31. «Wenn das Flugzeug freilich den Führer von München zu Mussolini nach Venedig bringt, dann geschieht Geschichte». *Ibid.*
 32. «... auch nicht menschliches Seiendes, wie z.B. das erwähnte Flugzeug des Führers, kann geschichtlich werden». *Ibid.*, 86.
 33. *Ibid.*, respectivement pp. 97 i 99.
 34. «... dürfen wir die Entscheidungszonen nicht überspringen wollen». *Über Ernst Jünger*, GA 90, 222.
 35. «Weltkriege (...) sind nicht imstande, geschichtlich Geschehnisse zu entscheiden». *Die Armut*, Vortrag 27 juny 1945, Schloß Wildenstein.
 36. «Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben». GA 79, 27.
 37. «Hunderttausende sterben in Masse. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches – Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt. Der Tod ist weder das leere Nichts, noch ist er nur der Übergang von einem Seienden zu einem anderen. *Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen*. So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt. Den Tod in seinem Wesen vermögen, heißt: sterben können. Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinn dieses Wortes». Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 56.
 38. Vegeu GA 16, pp. 759-760.
 39. «... nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmte Technik und des neuzeitlichen Menschen» *EIM*, 1953, p. 152.
 40. «... zum Wesen der Technik» *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, 1988, p. 105.
 41. «Es bedarf eines Menschentum, das von Grund aus dem einzigartigen Grundwesen der neuzeitlichen Technik und ihrer metaphysischen Wahrheit gemäß ist, d.h. vom Wesen der Technik sich ganz beherrschen läßt, um so gerade selbst die einzelnen technischen Vorgänge und Möglichkeiten zu lenken und zu nützen». *Nietzsche II*, 1961, pp. 165-166.
 42. GA 48, 333.

43. «... eine unbedingte Verschreibung an die innere Gesetzlichkeit der unbedingten Technisierung des Krieges. Der Einzelnen verschwindet als Individuum». *Mein liebes Seelchen!*, 18 Mai 1940, p. 210.
44. GA 90, 221.
45. GA 50, 8-9.
46. *Ibid.*, 57-58.
47. *Ibid.*, 59-60.
48. «Das Vernichten sichert gegen den Andrang aller Bedingungen des Niederganges». *Ibid.*, 70.
49. Les recerques complementàries són, per tant, indispensables. I encara caldria que els investigadors tinguessin lliure accés a tot l'arxiu. Per què, per exemple, la correspondència Heidegger-Baumler és inaccessible o fins i tot potser ha estat destruïda? Per què la llarga carta de Baumler a Heidegger del 1943, de la qual Heidegger precisa, en una carta a Elfride, que n'ha fet diverses còpies, no és consultable, i tampoc ho és la seva resposta a Baumler? Què és el que els drethavents volen amagar? Val a dir que el 2006, quan el manuscrit original del curs del semestre d'estiu del 1934 havia estat posat a la venda a Berlín per Stargart, tot i que el venedor m'havia autoritzat a consultar-lo, els advocats de Hermann Heidegger hi van intervenir ràpidament per prohibir-me'n qualsevol consulta.

LA REVISTA QUE CAL LLEGIR



SUBSCRIU-T'HI

Telèfon 93 245 79 21

Fax 93 265 44 16

Internet www.lavenc.cat

La revista en format digital

www.quiosc.cat

La violència del pensament

Manuel Carbonell

NOTA PRÈVIA: El que segueix no és el text de la meua intervenció a la taula rodona que tingué lloc arran de la conferència d'Emmanuel Faye. Al que havia estat preparat per a aquesta ocasió i que plantejava algunes qüestions al llibre del professor francès, se li avortà l'oportunitat de ser pronunciat. És, doncs, la rèplica de la requisitòria que s'hi encetà de bursada. Com a tal, només els assistents a l'acte estaran en disposició de copsar-ne les raons i les al·lusions al que es plantejà. Valgui, però, el remot ressò del que hauria pogut ser dit llavors per sota del que ara és llegit.

En tot allò que té a veure amb valoracions, amb judicis de valor, ja des de Sòcrates, se sap la força, la importància decisiva que hi tenen les pressuposicions i els prejudicis, sobretot els que imposen una separa-

ció radical i absoluta, totalitàriament total (H. Arendt), entre dues parts extremes, una incompatibilitat entre allò que s'arrenglera a una banda i allò que s'arracona a l'altra, i que sol expressar-se en l'oposició exclusiva, i excloent de tota altra, entre bo i dolent, entre bé i mal, entre veritat i falsedat. No hi ha termes mitjans. En el camp (P. Bourdieu) que es delimita per a la valoració no hi valen ni imparcialitats ni mitjos compromisos. El terreny on es vol actuar ha d'estar net d'obstacles i de noses que puguin moure o entrebancar l'acció i cal que els factors que hi intervenen siguin tan simples com es pugui. Simplificar és un dels recursos més útils a l'hora d'endegar una acció de la qual es vol treure el màxim rendiment i obtenir la més alta eficàcia. Més efectiu, més fàcil és moure's entre pocs que entre molts. Al mateix temps, les simplificacions són la base de les fabulacions i dels fantasieigs, de les ficcions (Ph. Lacoue-Labarthe) que es concreten en forma de mite. Els mites, per l'exclusivitat que els caracteritza, per l'apodíctica potència tempestuosa (*Sturm*) que els empeny, assuaugen subreptíciament les rugositats i les aspreses del que està en qüestió; als reticents, els dissuadeixen de resistir-se a l'impuls (*Drang*) que ells mateixos, els mites, promouen; als persuasors (V. Packard), els preparen les consciències a convèncer, els aplanen el territori a conquerir.

Manuel Carbonell és catedràtic de Llengua Catalana de l'EOI de Barcelona i traductor de Friedrich Hölderlin (*Himnes*, Quaderns Crema, 1981; *Poemes de l'entenebriment*, Quaderns Crema, 1996), de Friedrich Nietzsche (*En torno a la voluntat de poder*, Península, 1973; *Així parlà Zaratustra*, MOLU, 1983; reeditat a Quaderns Crema, 2007) i de Martin Heidegger (*Fites*, Laia, 1989; *Parmènides*, Quaderns Crema, 2005). A més a més, ha estat el curador dels volums 3 (*Articles. Assaigs polítics, 1921-1936*) i 4 (*Sobre literatura i art*) de les *Obres completes* de J. V. Foix (Edicions 62).

Que això ocorri en l'àmbit que pròpiament hauria de ser el més lliure d'aquests paranys, en el del pensament crític, és doncs una mostra punyent d'allò en què s'han convertit la reflexió serena i la meditació ponderada. La tribuna per al debat equitatiu no triga a remodelar-se en el que pot semblar una tramoia per a obscures intrigues. Si en el camp de la política estricta o en el de les ciències socials distincions tallants com ara dretes i esquerres són pertinents i oportunes per a destriar tendències i intencions que, dissimuladament, volen confondre per tal de controlar millor, aplicades en literatura¹ són prova del dogmatisme més estèril, per no dir exemples d'una penosa curtedat de mires i d'una dràstica reducció de la capacitat de distingir no ja matisos tènues, sinó puigmals i tot, que dirien alguns.

En filosofia, com en totes les manifestacions culturals que treballen amb la llengua, si prou les idees tenen una repercussió pública i social més o menys directa (i en aquest sentit han de sotmetre's a una anàlisi severa però rigorosa), sovint l'aspecte més pròpiament literari de les obres d'aquest àmbit no és pas un element menor o secundari que es pugui deixar de banda. El cas de l'obra de Heidegger n'és especialment paradigmàtic.

Desqualificar-la en bloc pel suport que els textos dels anys trenta-tres i trenta-quatre donen al moviment nacionalsocialista no fa honor a la intel·ligència. Una altra cosa és jutjar el rebuig de Martin Heidegger de reconèixer l'error d'haver-se deixat fascinar pel règim nazi, el seu silenci davant els crims del règim en el moment que es fan públics. D'aquesta pertinàcia, tanmateix, fer-ne la contumàcia d'un reu abjecte, les obres del qual, en conseqüència, s'han de llençar a la foguera, no solament no és un acte crític

sinó que és l'impediment principal per a criticar-la judiciosament. La títiria no ha estat mai crítica. Com tampoc l'aplaudiment. L'una i l'altre ballen al so del mite.

Crítica, i precursora, és l'aproximació que Karl Löwith fa de l'obra de Heidegger al novembre del 1946 a *Les Temps Modernes*, n. 14, amb el títol de «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger»,² que després amplia el 1953 a *Martin Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Hi demostra que aquest no tan sols s'avingué amb el nazisme sinó que «anticipà amb el pensament i ultrapassà i tot algunes possibilitats del "moviment" nacionalsocialista».³

Explica que, en Heidegger, el seu pensament contindria ja a l'origen, en germen, la tendència que conduïa al nazisme. Això seria així perquè ja a *Sein und Zeit* el projecte directiu s'adreça a l'existència, en detriment de l'essència. El principi filosòfic de Heidegger, «l'existència reduïda a ella mateixa i reposant només sobre ella mateixa, davant el no-res, no és una invenció gratuïta. Ans al contrari, correspon a l'estat radical de la situació històrica real amb què s'ha identificat explícitament la filosofia heideggeriana de l'existència compresa en el temps i en la història».⁴ És a dir, que Heidegger comprèn l'existència, la vida de tot home, en tant que inserida radicalment en el temps i en la història, condicionada sempre per la circumstància concreta que li ha tocat viure. D'altra banda, els termes que fa servir correntment aquests anys «reflexeixen la manera de pensar catastròfica de la generació alemanya de després de la Primera Guerra Mundial»,⁵ manera de pensar que desemboca fatalment en l'homicida histèria nazi.

Així mateix, l'anàlisi circumspecta i alhora inflexible que Löwith fa de l'obra de

Heidegger el duu a aïllar-ne el tret distintiu: la dificultat del seu llenguatge, que sovint li dóna un to ambigu i políticament capciós. Això ho exemplifica amb el Discurs del Rectorat, el text heideggerià més profundament imbuït de fervor nacionalsocialista. «Termes com “servei de treball” i “servei d’armes” coincideixen amb el “servei del saber”, de tal manera que a la fi de la conferència l’oient [com el mateix Löwith] no sap si ha d’obrir els “Presocràtics” de Diels o inscriure’s a les files de les SA». ⁶ Aquesta ambigüïtat, que té diverses causes, tensa l’estil heideggerià i, sobretot en el que es coneix com el «segon» Heidegger, l’acosta explícitament a l’àmbit de la poesia.

En relació amb això fou escrit: «Sovint el discurs heideggerià es cabdella en nusos, l’únic desllorigador dels quals no és tant el conjunt de la “cosa” tractada pel pensador com, més aviat, el desplegament, per dir-ho així, autònom d’un mot, generalment clau, en tot el seu tram derivatiu, com si ara no fos la ment d’un que pensa que en dirigís l’extensió, sinó que fos la llengua mateixa que s’organitzés en una xarxa de relacions pròpies més enllà de tota subjectivitat raonadora». ⁷ A partir d’aquesta atenció pel mot, pels mots, el subjecte que enraona (podria ser mai d’altra manera?) posa en pràctica tots els recursos de la llengua per afinar al màxim l’elocució. Des del nivell més general, el tema que vertebrava un llibre, passant al més concret d’un capítol, concentrant-se en un paràgraf, sintetitzant-se en una frase, fins al més singular, condensant-se en un mot. I viceversa, a partir d’un mot, descloent-se en una frase, expandint-se compositivament en un paràgraf, desplegant-se en un capítol, per acabar component-se en un llibre. I sempre en aquest vaivé jugant amb la complexa substància de

la llengua, el so, la forma, el sentit, fent-hi intervenir simultàniament fonètica, morfologia, sintaxi i semàntica. I si privilegia l’etimologia, sovint en discrepància oberta amb els filòlegs, no és pas per descurar o menystenir els mecanismes expressius que ha tipificat la retòrica.

En tot cas, Heidegger pot ser moltes coses, però ni el reduccionisme, predecessor del negacionisme, no pot refutar que el seu esforç per renovar (no pas destruir, mal que com tota renovació introdueixi una certa abstrucció i sovint aparegui abstrusa) el llenguatge filosòfic vigoritza i enriqueix la llengua en què s’expressa més que no la debilita o l’empobreix. Fins al punt que un dels més conspicus antiheideggerians s’amara del seu estil per produir, recelant de tants lectors manífassers, una poesia celada, hermètica, inviolable per hermenèutiques de tota mena, essencialistes, materialistes dialèctiques o àdhuc psicologistes.

És sobretot pel cantó de la llengua, doncs, que es justifica i és recomanable i tot la lectura circumspecta i la traducció respectuosa, i parca, de les obres de Heidegger, especialment si i quan es tracta de llengües minoritzades, apallissades i amesellades. Tenint-ne en compte, però, el contingut, per reservat prou vegades equívoc, cal saludar i agrair l’aparició d’estudis que s’hi endinsen amb ferma voluntat crítica i tenacitat filològica, com ara el d’Emmanuel Faye, rescatant documents que s’havien mantingut inaccessibles als estudiosos per tal de resseguir minuciosament el moment àlgid de la participació de Heidegger en la instauració de l’estat nacionalsocialista i la seva consolidació.

Tanmateix, la pruija amb què cuita a ressaltar els passatges que delaten una intenció quasi propagandística d’exaltar les directrius

nazis li fa traspasar a vegades el marc precís que els conté i el duu a descurar la crisi subjacent que els hi fa sorgir i que convindria, com s'espera, que una anàlisi crítica la rellevés i la posés a la llum. Una tal crisi no és patrimoni ni d'un sol home ni d'un sol país. La manera, però, com és sentida cada vegada és el que cal explicar, no pas per justificar uns actes o unes preses de partit sinó amb vista a estar a l'aguait d'evitar que es repeteixin. Per això escau també comparar-ne diverses percepcions i com es tradueixen en reaccions coincidents o contrastades.

És així que Löwith no s'està de subratllar que Heidegger comparteix amb altres intel·lectuals alemanys «un mateix origen» a partir del qual, és a dir, a partir de les respostes que aquests donen als problemes que es fan sentir com a comuns a «la jove generació alemanya», s'ha d'entendre l'extraordinària atracció que després de la Primera Guerra Mundial van exercir sobre aquesta joventut. Arran d'això cita els noms de l'historiador Spengler, el teòleg Barth, i Heidegger. Constata Löwith: «Malgrat la diversitat de les tendències espirituals [és a dir, ideològiques,] de cada un, llur posició comuna es troba en la consciència neta [en el convenciment, en el fet d'adonar-se] que estan situats en una cruïlla entre èpoques, que es troben enmig d'una crisi que marca un tombant, un canvi de rumb històric».⁸

Precisament, arran d'aquest fenomen, Faye, a la pàgina 420 del seu llibre⁹ cita el següent comentari de Heidegger sobre Spengler: «Sobre la base d'una interpretació biològica de la "voluntat de poder", ha esdevingut un dels primers i essencials educadors polítics en el decenni entre els anys vint i trenta, quan mirava d'escriure la història per a l'home d'estat i de desenvolupar històricament l'art de ser un estadista».

Deu ser discutible que el terme «educadors», *Erzieherer*, es digui en el sentit positiu que se li sol donar. L'educació també pot ser una mala educació, i a vegades pèssima. Constatar un fet històricament provat no equival a lloar-lo ni a vituperar-lo. En tot cas, Faye no ho veu com una mera constatació d'una de les veus on s'abeura la nazi set de sang i terra; al contrari, recalca que Heidegger no solament no considera aberrant el «biologisme» de Spengler sinó que hi aprecia «l'educador polític», en tant que directament adreçat a Hitler, orientat a avalar-ne el lideratge i a preparar les consciències a acatar cegament les ordres que en rebin. Heidegger combregaria amb el biologisme de Spengler i aquest seria el motiu que l'hauria dut a abraçar els principis racistes nazis. Si això fos així, caldria aclarir per què pren aquesta direcció, com la pren i fins a quin punt la pren.

És que en el curs dedicat a Parmènides,¹⁰ del semestre d'hivern de 1942 - 1943, hi ha moltes al·lusions a Spengler que, no obstant, contrasten amb les que Faye presenta de l'any 1939. En un moment, a la pàgina 117, li ve a tomb de dir de Spengler, amb un to que més de lloança és de blasme: «Al primer terç del segle XX, mantenint-se exclusivament en el terreny de la metafísica de Nietzsche i amb una manca absoluta de pensament metafísic original, l'escriptor Oswald Spengler exposà un "balanç" de la història occidental i proclamà la "Decadència d'Occident". Avui, igual que al 1918, quan aparegué el pretensiu llibre que es titula així, un públic afamat s'afanya només a picar l'ham del resultat d'aquest "balanç" sense aturar-se mai a considerar sobre quines idees bàsiques pel que fa a la història s'ha saldat aquest balanç de la decadència, que Nietzsche ja havia calculat

lúcidament, tot i haver-lo pensat altrament i en una altra dimensió». Els qualificatius parlen per ells sols.

A la pàgina 139, indica la contribució de Spengler a la justificació de l'estat nazifeixista, a la fi d'un paràgraf dedicat a discutir la noció de super-home. Aquest terme «designa l'home vigent fins ara (determinat sempre com a *animal rationale*) que ha superat aquesta determinació i que ha passat a l'àmbit essencial de la voluntat de poder en tant que realitat de tot el que és real. Per això Nietzsche pot dir que l'home que encara no ha esdevingut super-home és l'"animal que encara no ha estat identificat", és a dir, l'animal sobre l'essència del qual encara no s'ha pres definitivament cap decisió metafísica. D'acord amb aquesta darrera determinació metafísica de l'home, Oswald Spengler ha escrit en el seu famós text *L'home i la tècnica, contribució a una filosofia de la vida* (1931, p. 54): "En alguns dels seus trets essencials, el caràcter de l'animal depredador en llibertat ha passat de l'individu al poble organitzat, *l'animal amb una ànima i moltes mans*." I hi ha afegit a tall de nota: "I amb *un sol* cap, i no pas amb molts»».

I, encara, per citar només un altre passatge, a la pàgina 224, li etziba: «Quan Spengler, depenent del tot de la metafísica de Nietzsche, però assumint-la arreu grollerament i superficialment, parla de la "Decadència d'Occident", no parla pas de la història, perquè ja per endavant l'ha degradada a "procés biològic" i n'ha fet un hivernacle de "cultures i civilitzacions" que creixen i es panseixen com si fossin plantes. La història, Spengler la pensa, si és que mai pensa, ahistòricament».

A partir d'aquestes rotundes afirmacions sorgeix la sospita que fins i tot en aquells

anys negres Heidegger no abandona mai l'ambigüitat.¹¹ Al mateix temps, però, en allò que té a veure amb la formulació de les pautes bàsiques de l'estat totalitari, no solament marca una distància insalvable respecte a Spengler (i a tot el que aquest representa), sinó que denuncia el paper que hi ha tingut i que no es pot ignorar.

Tal com havia dit Löwith respecte a «la pertinença substancial del filòsof al clima i a les maneres de pensar del nacionalsocialisme»,¹² Heidegger, en sintonia amb moviments com ara l'expressionisme, contribueix per això mateix a aclarir les característiques «substancials» del clima que ha propiciat l'aparició i l'extensió europea del feixisme i del nazisme, i en certa mesura del marxisme-leninisme / stalinisme, del qual, com se sap, aquells són reaccions. Per això pot considerar-lo «de veritat com el "bon" filòsof (per no dir el millor) d'un mal "moment" històric». I que «en el cas que el pensament de Heidegger hagi superat avui el moment històric (en el sentit vulgar del mot), les seves publicacions futures ja no les nodrirà, com *Sein und Zeit*, el *pathos* de la decisió, i així podran fer-lo aparèixer encara més clarament com el millor dels filòsofs vivents».¹³

Qui sap, doncs, si el títol de la sessió «La violència del pensament» (genitiu subjectiu, quedant implícit «el de Heidegger») no és un encert davant la violència d'aquell altre pensament que ho anivella tot, que anihila tota diferència, que redueix l'home a una sola dimensió (H. Marcuse). Potser llavors la violència del pensament seria el principi «esperança» (E. Bloch) posant-se en acte com a pensament de la violència (genitiu objectiu). Però aleshores, perquè el crit d'aquest pensament s'escoltés entre els rengs (R. M. Rilke) dels homes i dones d'avui (es

veuen, es conceben uniformement iguals arreu del planeta?), caldria que hi hagués encara primer una percepció més o menys general, baldament difusa, de la violència de què s'és víctima. I no hi ajudaria que el pensament perfilés, fes albirable què és la violència en la seva essència? Llavors potser es despertaria entre els que pensen la violència essencial un arcaic desesper arcà («només gràcies als desesperats hi ha encara esperança», E. Bloch citat per Marcuse) per a pensar la crueltat necessària (F. Nietzsche) per a desclavar del pit de qui dóna la llibertat a l'home «l'obstinada mandíbula d'aquest tascó d'acer» (Èsquil) amb què l'han clavat al Caucas Poder (*Kratos*) i Violència (*Bia*). Llavors el pensament penetraria la violència fins als seus orígens mateixos i l'arrancaria de soca-rel, seria el pensament de la violència (genitiu objectiu i subjectiu). Per això els pensadors han de portar, de grat o no, al cor, i sovint, la violència suprema. «Però als altres, no» (F. Hölderlin). □

11. Un exemple d'això, del 42-43, són dos passatges del *Parmènides*, que Faye m'assenyalà. No escau encetar aquí una discussió d'aquests punts, per raons òbvies. Valguin només unes notes com a mers finals de partida, gens beckettians. El primer (vegeu la pàgina 128 de la traducció catalana, corresponent a les pàgines 91-92 de la *Gesamtausgabe*, vol. 54) estrictament no es pot considerar políticament suspecte per l'ús de *Vernichtung*, «anihilació», que s'explica més pel «ja no ser», *nicht mehr sein*, en tant que modalitat de l'ocultació, *Verbergung*, de l'entrada en la latència, *Verborgenheit*, més que no pas com a reivindicació de la «solució final». La *Vernichtung* és pensada fenomenològicament com a exposició negativa de la *Verbergung*; el paràgraf següent n'exposarà la part positiva. El segon passatge, en canvi, és sí una d'aquestes afirmacions d'un engegat que foren ridícules si no fossin contemporànies de la fúria criminal que s'abatia sobre Europa, i sobre el món, i que veia que ja no podria «vèncer». Malgrat això, l'engegament que es manifesta en el paràgraf en qüestió (vegeu final de la pàgina 155 i començament de la 156, *Gesamtausgabe*, p. 114) cerca explicar-se per la causal «per això» i es remet al paràgraf precedent, un dels més problemàtics i discutibles de l'obra, perquè hi arrisca una visió de conjunt de la «latent història essencial d'occident», en la qual qui la té apareix com a fi (el fi i la fi) d'aquesta història. Com Hegel, i alguns d'altres.
12. Vegeu la seva «Réponse a M. de Waeheleens» a l'esmentat número de *Les Temps Modernes*, recollit també al número 650, juliol-octubre 2008, pp. 36-41. La primera citació correspon a la pàgina 23 d'aquest mateix número.
13. *Ibid.* p. 41. «Vivents», cal recordar que el text de Löwith és del 1947 i que Heidegger morí el 26 de maig de 1976.

1. Caldria veure quan i com G. Steiner, un irònic consumat i rematat, pronuncia l'escandalitzadora frase sobre l'adscripció dretana de la bona literatura.
2. Recollit al número 650, juliol-octubre 2008.
3. LTM, n. 650, p. 38.
4. *Ibid.*, p. 25.
5. *Ibid.*, p. 20.
6. *Ibid.*, p. 17.
7. Manuel Carbonell, «Introducció a Martin Heidegger», *Fites (Què és metafísica?, De l'essència de la veritat, Carta sobre l'«humanisme», L'origen de l'obra d'art, La qüestió envers la tècnica)*, Barcelona, Ed. Laia, col. Textos Filosòfics, n. 52, 1989, p. 19.
8. LTM., p. 14.
9. Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933- 1935*, Albin Michel, París, 2005.
10. M. Heidegger, *Parmènides*, tr. Manuel Carbonell, Quaderns Crema, Barcelona, 2005.

Diàleg amb Emmanuel Faye

Entorn del seu llibre *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie*

Joan Ramon Resina

Començaré per dir que el llibre d'Emmanuel Faye té, com anteriorment el de Víctor Farías, una força de convicció molt considerable. Martin Heidegger, sense cap mena de dubte, es va sentir compenetrat amb el moviment nacionalsocialista alemany i durant un cert temps també amb el lideratge del Tercer Reich. Res de nou. Les forces d'ocupació franceses a l'estat de Baden-Württemberg van determinar la seva responsabilitat, especialment durant el seu breu rectorat a la Universitat de Friburg, i van vetar la seva presència, així com tota activitat no sols docent sinó també de recerca, a la universitat que ell havia governat prop d'un any entre el mes d'abril del 1933 i el 1934. Hi ha una gran quanti-

tat de documentació que ens mostra, més enllà de qualsevol dubte, una persona poc grata, i també, fins a un cert punt, perillosa, especialment per a aquells col·legues i estudiants que, per raons de pensament o per la seva pertinença al que aleshores en deien la «raça jueva», no agradaven al rector de Friburg. Finalment, hi ha el Heidegger de la postguerra, que l'any 1966 concedeix una entrevista al setmanari *Der Spiegel* amb la condició que es publiqui pòstumament, cosa que va ocórrer el 1976, i que fins i tot en aquesta volgudament darrera reflexió que podria haver estat una contrició, manté un silenci aclaparador sobre les conseqüències del nazisme. Tot això és irrefutable i Heidegger no en surt ben parat.

Però demostrar-nos això, que ja tothom sap, no és el propòsit del llibre de Faye. La seva ambició és més radical i per tant més problemàtica. Aspira a demostrar que no sols la conducta de Heidegger, sinó tot el seu pensament, i de molt abans del seu ingrés en el partit nacionalsocialista, constitueix una fonamentació del programa nazi. Faye va, per tant, més lluny que altres com, per exemple, Berel Lang, que ha escrit sobre l'antisemitisme de Heidegger relacionant-lo amb el seu silenci sobre la qüestió jueva. Seria aquest silenci al llarg de la seva obra el que segons Lang determina el silenci mantingut per Heidegger sobre

Joan Ramon Resina (Barcelona, 1956) és cap del Departament de Cultures Ibèriques i Llatinoamericanes i director del Programa d'Estudis Ibèrics de la Universitat de Stanford (EUA). Al seu penúltim llibre, *La vocació de modernitat de Barcelona. Auge i declivi d'una imatge urbana* (2008), explora la relació conflictiva entre els imaginaris urbans, literaris i polítics. És autor, entre altres, de *Del hispanismo a los estudios ibéricos: una propuesta para el ámbito cultural* (2009), *El postnacionalisme en el mapa global* (2005) i *La búsqueda del Grial* (1988). Ha coordinat llibres com *Mythopesis: Literatura, Totalidad, Ideología* (1992), *After-Images of the City* (2003) o *Casa encantada: lugares de memoria en la España constitucional 1978-2004* (2005).

la «solució final». Lang té raó quan afirma que aquest silenci no disculpa Heidegger, perquè el pes històric i filosòfic d'aquesta qüestió era massa gran perquè Heidegger en pogués restar neutral o al marge. Aquesta és una posició que és difícil no compartir, però que, al capdavant, com reconegué Sander Gilman, no resol la qüestió, ja que els termes del problema són impossibles de resoldre. Gilman és un professor jueu de la Universitat d'Illinois a Chicago; ho dic, evidentment, per esvaïr possibles inferències de complicitat amb els que Faye anomena apologetes de Heidegger. Doncs bé, aquest problema que Gilman considera d'impossible resolució, Faye ens el dona resolt, perfectament embolicat i lligat.

Malgrat la seva impressionant recerca, el llibre de Faye no aconsegueix el seu propòsit principal, que és convèncer que la filosofia de Heidegger, que Faye posa entre cometes, és essencialment una fonamentació dissimulada del doctrinari nazi. Faye és conscient de l'objecció que pot fer-se a una lectura condemnatòria basada en la unitat de l'obra i la persona. Aquestes propostes tenen l'inconvenient de limitar excessivament l'autonomia del pensament i pressuposen una determinació excessiva de la recepció dels textos filosòfics. Per això, Faye vol demostrar la presència d'una arquitectura nazi en el pensament de Heidegger, ubicant-lo, com ja va fer Víctor Farías, en la xarxa de relacions que Heidegger mantingué amb professors i intel·lectuals declaradament nazis. I és cert, com advertí Habermas, que Heidegger emprà o s'inspirà en tota la gamma del pensament conservador sobre el moment històric sense filtrar-lo amb un coneixement mínim de les ciències socials. Però aquest domini de les interpretacions de moda, que Habermas atribueix a l'abs-

tracció del pensament de Heidegger, Faye les atribueix a una afinitat ideològica, les veu com una prova de la seva implicació radical i fins a les darreres conseqüències en el projecte nacionalsocialista. I encara vol demostrar que aquesta implicació, molt més clara en la versió no expurgada dels textos i seminaris dels anys trenta, com a la pivotal *Rektoratsrede*, ja hi era de manera calculadament dissimulada a *Sein und Zeit*. El que hi ha de cert, com va advertir Otto Pöggeler, és que a partir del 1929, dos anys després de *Sein und Zeit*, Heidegger fa un gir cap a la mitologia, adoptant autors com Hölderlin i Nietzsche, que en endavant restarien decisius per al seu pensament. També és cert que, a partir dels anys trenta, la idea d'autenticitat esgrimida com a barem de la responsabilitat davant la pròpia trajectòria dóna pas a una idea de veritat basada en esdeveniments que confronten el poble (alemany) amb la possibilitat d'acceptar o de rebutjar el destí històric comú. Dels textos posteriors a la guerra o de les reedicions de textos dels anys trenta, en desapareixen els mots d'ordre del nacionalsocialisme. La raó d'aquesta purga podria ser merament estratègica, com afirma Faye, és a dir, un estratagema per sobreviure filosòficament al desastre del nacionalsocialisme sense abandonar els esquemes totalitaris de base; però també podria respondre, com afirmà Heidegger a l'entrevista de 1966 al setmanari *Der Spiegel*, a un distanciament respecte del lideratge nacionalsocialista, fins i tot si aquest distanciament implicava la presumpció de conèixer millor que ningú la veritat intrínseca del nazisme, deformada i vulgaritzada pels líders del partit, com ho suggereix una frase de la *Introducció a la Metafísica*. En definitiva, el que prova sense cap mena de dubte aquesta frase és que

Heidegger es devia trobar el 1935 en la situació d'aquells marxistes que, després dels anys trenta, continuaren defensant una veritat doctrinal pervertida per la realitat del marxisme vulgar, o sigui, un idealisme d'intenció frustrat pel gulag i les misèries del socialisme real. D'altra banda, el fet que Heidegger no es donés de baixa del partit, prova una continuïtat de persuasió? I en el cas que així fos, aquesta prova circumstancial seria una evidència prou forta de la contumàcia nazi del seu pensament?

L'originalitat del llibre de Faye recolza sobre el que ell considera el mètode filològic d'interpretació ideològica. La llàstima és que aquest mètode, que més aviat jo anomenaria de semàntica comparada, no aporta gairebé cap llum a l'argumentació pròpiament filosòfica, en bona part perquè no recolza sobre cap evidència interior al text. En aquest sentit, del llibre m'incomoden principalment dues coses: la primera, la seva estratègia de demostració per contaminació. Sovint, la *pièce à conviction* és l'anàlisi del que diu Heidegger en funció de la similitud verbal o temàtica amb el que han dit altres molt més explícitament determinables com a ideòlegs del nacionalsocialisme. Faye pressuposa que teixir aquest context relacional equival a una exegesi dels textos filosòfics. Però el que això demostra, si és que calia demostrar-ho, és que Heidegger sorgeix de –i es mou en– un ambient conservador, d'un inequívoc nacionalisme i d'un antisemitisme més o menys exacerbant, tot i que no tan clar com Faye ens vol fer creure, especialment pel que fa als anys anteriors a la presa de poder dels nazis. Aquesta ambivalència o, com a mínim, el silenci amb què Heidegger tracta la qüestió capital dins l'imaginari nazi, si no l'exonera, tampoc no prova que l'antisemitisme sigui

un factor determinant del seu pensament abstracte.

L'altre aspecte preocupant de l'argumentació de Faye és el recurs més que freqüent a adjectius blasmadors, que, repetint-se gairebé a cada paràgraf, fan la feina d'una anàlisi més rigorosa. Reiterant els qualificatius nazi, racista, i sobretot termes molt més carregats avui que als anys vint, com *völkisch*, que Faye empra com a sinònim de «racista», quan en realitat té, o tenia a l'època prenazi, el significat de «popular», va construint un discurs judicatiu i pressionant el lector en el sentit de suggerir que no hi ha lloc per a la reflexió ni el dubte, que la causa està tancada abans de començar. Repeteixo: la causa de la complicitat de Heidegger amb el règim nazi està tancada; el que ja no sembla tan evident és que l'obra en bloc del que per a molts ha estat el pensador més significatiu del segle XX s'hagi de reduir a criteris de responsabilitat ideològica basada en proves circumstancials. En definitiva, com es preguntà Gadamer davant l'escàndol provocat pel llibre de Farías, és que allò que es va rebre arreu com una renovació espiritual, de cop s'ha tornat fraudulent?

Per anar al gra, considerem un text que tant Farías com Faye conceptuen absolutament de revelador i que suposadament mostra la resta de l'obra a la llum del filonazisme heideggerià. Parlo de la *Lògica*, el curs dictat durant el semestre d'estiu del 1934, al clímax, doncs, de la seva adhesió als principis doctrinals del Tercer Reich. Hi trobem afirmacions com: «Wir stehen im Sein des Volkes» («Estem en l'ésser del poble»). O bé: «Ich will mich fügen in die Macht eines willens und ihn mitwollen» («Vull incorporar-me al poder d'una voluntat i voler amb ella»). Si fem cas de

Heidegger, que insisteix en la historicitat de tot significat i en la importància del moment, el significat d'aquests termes és inconfusible, precisament perquè seria circumstancial. Ara, el que jo entenc com el vertader tema del curs és la substitució de la lògica per la història, o més exactament, per la dialèctica històrica tal com l'entén Heidegger, la dialèctica entre el jo mateix (*selbst*) que decideix i allò que Heidegger anomena diversament *Sendung* (i que Farías tradueix sistemàticament per «missió», tot i que també té el sentit d'«enviament» o «tramesa»), *Geschick* (mot relacionat amb «enviar», que normalment vol dir «sort» o «fat»), i de vegades *Sein* (l'ésser). Quan Heidegger pregunta per l'ésser dels homes, respon que l'ésser característicament humà és la història, i més endavant assegura, com ho farà sempre, que aquest ésser es manifesta en el llenguatge.

Es comprèn que aquesta posició, que es decantarà filosòficament en textos posteriors, com *Der Satz vom Grund*, seminari del 1956, sigui contrària a la filosofia del subjecte, que Heidegger considera metafísica, per tal com es limita a la història de les representacions. Però trobo que la proposta d'introduir la temporalitat dins el pensament per superar l'epistemologia del subjecte situa la filosofia de Heidegger, especialment la del darrer Heidegger, en el límit de la metafísica i en l'origen d'un grapat de paradigmes del pensament post-modern: el qüestionament del subjecte, la

crisi de la representació o l'anomenat «gir lingüístic». També és cert que el seu para- o pseudomisticisme pot derivar, en alguns casos, en irracionalisme, però també em sembla vàlid dir que en Heidegger trobem una crítica del racionalisme cofoi que, sens dubte, es podria associar amb grans dislocacions històriques i amb episodis sagnants de grans proporcions.

Ja fa anys que Richard Rorty va observar que alguns crítics de Heidegger es comporten amb la mateixa radical simplificació amb què Heidegger reduïa el segle XX, deixant de banda la tecnologia, a un conjunt d'aparences transitòries. Aquests crítics, deia Rorty, més enllà de l'antiigualitarisme i de l'afinitat de Heidegger amb el principi del *Führer*, són incapaçs de veure res més que aparences superficials. I es preguntava, amb tota raó, si aquests enemics acarnissats de Heidegger considerarien el seu antiigualitarisme tan greu i determinant si Heidegger finalment no hagués callat sobre el genocidi jueu. I afegia que Heidegger fou un nazi, un hipòcrita covard i el més gran pensador europeu contemporani. La seva negació i el seu silenci no ens diuen gairebé res sobre els seus llibres, i els seus llibres no ens diuen gaire cosa sobre el seu silenci i la seva negació. Potser és hora, com deia Rorty, de deixar de buscar herois per adorar i criminals per perseguir. Especialment, diria jo, quan la causa personal ja està sentenciada, i no és qüestió de cremar ningú en l'effigie dels seus llibres. □

Nacht und Nebel

Resposta a Manuel Carbonell i a Joan Ramon Resina a propòsit de Heidegger

Emmanuel Faye

Per tal de respondre a l'envit d'Arnau Pons, i com a agraïment per l'acollida excel·lent que em va fer l'Institut de Cultura de Barcelona durant la setmana de l'«Assaig General», proposaré tot seguit unes quantes consideracions a tall de rèplica als dos textos respectius de Manuel Carbonell i de Joan Ramon Resina sobre el meu llibre, *Heidegger, l'introducció del nazisme a la filosofia* (2005). Val a dir d'entrada que la manera al·lusiva i certament agressiva com Manuel Carbonell presenta el seu text no mereixeria, de fet, cap tipus de resposta. Ell mateix explica que en lloc de donar aquí el text que inicialment havia preparat per a la taula rodona, en què «plantejava algunes qüestions sobre [el meu] llibre», s'ha estimat més de publicar una «rèplica de la requisitòria que s'hi encetà de bursada». A què és degut aquest canvi? Tothom sap que les condicions d'un debat públic en una taula rodona no són pas les mateixes que les d'un debat escrit. La publicació posterior de les nostres contribucions ens hauria brindat la possibilitat d'una discussió serena i meditada al voltant d'aquelles qüestions que Manuel Carbonell *em volia plantejar*. Per la meua banda, vaig donar per endavant als meus dos contradictors el mateix text que finalment he lliurat a *L'Espill* per a la seva publicació, tot i que,

com passa sempre per falta de temps en una exposició oral, no vaig poder presentar-ne sinó uns quants punts.

Si he entès bé les intencions de Manuel Carbonell i la significació dels primers desenvolupaments prou nebulosos del seu text, és evident que també ha volgut integrar, en la seva resposta d'ara, el ressò de la qüestió que li va plantejar Arnau Pons sobre la coherència que es pot constatar en el programa del seu treball intel·lectual, com per exemple l'interès pels textos polítics de J. V. Foix —que testimonien una forta seducció, en el passat, pel feixisme italià—, la difusió que ha fet de la voluntat de poder de Nietzsche —a qui ha traduït—,¹ i la gran implicació que manifesta, en tant que traductor i divulgador, envers l'obra de Martin Heidegger —la intensitat del compromís del qual envers el nacionalsocialisme ja no és cap novetat. Manuel Carbonell afirma que aquests autors manifesten una qualitat literària que és independent del contingut de les seves obres. Aquest raonament em sembla contestable, ja que després d'afirmar, durant la taula rodona, que Foix s'havia inspirat en Charles Maurras, el fundador d'Action Française, com a model estilístic, també va reconèixer que s'hi havia inspirat com a model de pensament. Per tant, sembla difícil de separar aquí el llenguatge i la

idea. Però la meua perplexitat ha crescut quan he anat a consultar el volum tercer de les *Obres completes* de Foix a cura del mateix Carbonell.² Hi he descobert que no tan sols havia reeditat alguns dels articles pròpiament literaris i poètics de Foix, sinó també els seus escrits polítics. Aquest tercer volum integra, en efecte, els assaigs polítics de l'autor de la *Revolució catalanista*. Hi apareix un Foix que fa l'elogi d'autors d'extrema dreta com Charles Maurras o Léon Daudet, que declara una gran simpatia pel feixisme mussoliní, i que en un article del 12 de novembre del 1931, intítulat «Universal i Federalista», s'inspira en el federalisme europeu d'un Drieu La Rochelle per tal de promoure el que ell anomena les «pàtries vives», oposades a la «nació abstracta».³ Doncs bé, no sembla pas que Manuel Carbonell sigui del tot insensible a les idees de Foix sobre el poble i la nació, perquè no sols en lloa l'estil quan diu, per exemple, a la introducció, que cal «recuperar la substància mateixa del poble català».⁴ Entenc i aprovo que es vulgui defensar la creativitat d'una llengua i la generositat d'una cultura amenaçada, però parlar de la «substància mateixa» d'un poble significa una cosa ben diferent: és voler tornar a una concepció orgànica del poble, una idea que ja ha causat prou violència discriminatòria perquè no ens n'hàgim de malfiar. D'altra banda, em sobten les paraules que fa servir Carbonell per replicar en el seu text a les qüestions tant moderades com legítimes que li va plantejar Arnau Pons: hi parla «del dogmatisme més estèril» i «d'una penosa curtedat de mires»... Hauria estat molt més constructiu que hi expliqués allò que li interessa no tan sols pel que fa a la «forma literària» sinó també pel que fa al «contingut» dels assaigs polítics de Foix

que ha editat i de les obres de Heidegger que ha traduït.

Però no em vull entretenir més en el cas de Foix per poder centrar-me exclusivament en Heidegger. Manuel Carbonell saluda amb amabilitat el meu treball i li ho agreixo de debò, però malauradament no en treu quasi res ja que no cita ni discuteix cap dels nombrosos textos inèdits que publico, i només s'atura en un passatge molt menor que es refereix a Spengler. És a dir, que no s'aventura gaire en el nou terreny filològic i filosòfic que hi exploro, i prefereix limitar-se a les anàlisis que Karl Löwith proposava ja fa més de mig segle. Carbonell deu considerar que fa tot un progrés quan cita de manera positiva un article pertinent que Löwith va publicar el 1946 a *Les Temps Modernes*,⁵ però que curiosament no esmenta a la seva introducció –totalment apologètica– per a les seves traduccions catalanes de Heidegger, publicades el 1989 i recollides sota el títol de *Fites*.⁶ Aquesta antiga presentació seva conté, a més a més, afirmacions ben sorprenents. Tot i que l'obra cabdal de Víctor Farías, *Heidegger i el nazisme*, ja havia estat publicada dos anys abans,⁷ Carbonell hi sosté que Martin Heidegger «abandona el NSDAP» el 1934.⁸ Ara bé, Farías havia demostrat que l'autor de *La professió de fe envers Adolf Hitler* havia continuat pagant la seva quota al partit nacionalsocialista fins al 1945.⁹ Que en aquesta mateixa introducció Carbonell qualifiqui de «superficial»¹⁰ la contribució de Farías i que alhora digui que Heidegger va abandonar el partit nazi l'any que va dimitir com a rector demostra la mena de lectura que n'ha fet. Però sobretot evidencia una certa manera de treballar en favor de la legitimació de Heidegger, a pesar de la falsificació dels fets.

LÖWITH I HEIDEGGER

L'autor de *La meua vida a Alemanya abans i després del 1933*¹¹ ha sabut descriure perfectament l'abast, durant els anys 1920, de la decisió irracional, barrejada de radicalisme i d'indeterminació aparent, que van prendre alguns autors alemanys com ara Heidegger, Carl Schmitt o Friedrich Gogarten, els quals es van adherir al NSDAP el primer de maig del 1933. A més a més, quan escriu, a propòsit de Heidegger, que «és l'aplicació politicopràctica, en la implicació efectiva a favor d'una decisió determinada que en veritat justifica o condemna la teoria filosòfica que li serveix de fonament»,¹² ve a fer una condemna de la doctrina d'*Ésser i temps*, ja que va menar Heidegger a la implicació pública i sense equívocs de l'any 1933 a favor de Hitler. Malauradament, l'anàlisi crítica de Löwith ha quedat incompleta. Com que no va poder conèixer els cursos i els seminaris publicats recentment, en els quals Heidegger emprà –de la mateixa manera que Hitler– un llenguatge essencialista i *völkisch* en parlar del poble i de la «raça alemanya», Löwith no va arribar a veure que, així com Carl Schmitt havia transformat el 1933 el seu decisionisme en una doctrina del dret entesa com a «ordre concret», igualment la indeterminació aparent de l'existencialisme heideggerià va deixar lloc, en aquesta mateixa data, a una doctrina de l'afirmació i de la dominació de l'«essència de la soca originàriament germànica» (*ur-germanische Stammeswesen*).

Hi ha quelcom de patètic en el destí de Löwith. En privat, no es feia cap il·lusió sobre l'antisemitisme de Heidegger, tal com ho certifica una carta inèdita al seu amic Klein amb data del 25 de novembre del 1933, en la qual escriu que, «com qualsevol camarada

del partit», Heidegger «s'alegra de cada jueu alemany que se'n va» (*er ist, wie alle P.G., froh um jeden deutschen Juden, der weg geht*). El 1936, proscrit d'Alemanya i refugiat molt provisionalment a Roma, Löwith accepta de tornar a veure el seu antic mestre, encara que aquest llueixi la insígnia del partit nazi, faci una conferència prohibida als «no aris» a l'Institut Alemany de Roma i confirmi al seu antic estudiant la seva fe sense esquerdes en Adolf Hitler. I de fet correspon a Heidegger la iniciativa de la ruptura: deixarà de contestar les cartes del seu antic estudiant després del 1936. Tot i això, deu anys més tard, en la seva controvèrsia amb Alphonse de Waelhens, i com si anés en contra de la seva pròpia lucidesa crítica, Löwith presentarà *in fine* Heidegger com el «millor dels filòsofs» d'un mal moment històric. Ara bé, aquest elogi queda subjecte, en gran part, a un condicional, perquè cal, segons el parer de Löwith, que Heidegger pugui depassar «avui el moment històric» i que les seves publicacions futures «no se serveixin més, com *Sein und Zeit*, del *pathos* de la decisió». Una esperança que, actualment, sabem que és del tot vana, ja que els cursos publicats a la *Gesamtausgabe* els anys 1998 i 2001 van molt més lluny, pel que fa al «*pathos* de la decisió», que *Sein und Zeit*. Si tot això Löwith no podia pas preveure-ho, el cas és que nosaltres avui no podem pas ignorar-ho. Voler recuperar actualment la valoració que Löwith va expressar fa més de mig segle és, a la vista del que tenim a les mans, una actitud prou inconseqüent. D'altra banda, és prou evident que Löwith va quedar captivat per una interpretació del «nihilisme europeu» àmpliament heretada de Nietzsche i de Heidegger, de manera que no és estrany que no arribés a desempallegar-se del tot de la seva fascinació primera pel seu antic mestre.¹³

L'EVOCACIÓ DE L'ANIHIACIÓ
(*VERNICHTUNG*),
DEL MITE I DEL SECRET
EN EL PARMÈNIDES

Allò que Löwith no podia pas saber, però que avui ja no podem ignorar, és que Heidegger va anar més enllà del «decisionisme» d'Ésser i temps. Sota la dominació del Tercer Reich, del 1933 al 1943, any de la desfeta d'Stalingrad, el que Heidegger ensenya és una doctrina exterminadora: la paraula clau del seu pensament ja no és aleshores l'*Entscheidung* sinó la *Vernichtung*. Després del 1945, havia renunciat tan poc al fons més negre del seu pensament que va programar la publicació *post-mortem* dels seus cursos exterminadors a les seves «Obres completes» (*Gesamtausgabe*). El més explícit de tots és el que s'ha publicat al volum 36/37 de la *Gesamtausgabe* i de què he parlat al sisè capítol del meu llibre, com també al començament de la meua conferència de Barcelona. Heidegger hi exposa la seva interpretació guerrera i exterminadora del *logos* heraclitià, que ell mateix afirmava haver enllestit de feia anys (vegeu la seva carta a Carl Schmitt del 22 d'agost del 1933). Aquest tema de la *Vernichtung* reapareix de manera particularment inquietant als cursos dels anys 1941-1943, moment en què el Tercer Reich organitza la «solució final», és a dir, la destrucció dels jueus d'Europa. Durant la taula rodona de Barcelona vaig indicar que Heidegger feia esment de la *Vernichtung* en el curs de l'hivern de 1942-43 intitulat *Parmènides*, que Manuel Carbonell ha traduït no fa gaire al català.¹⁴ La resposta que ara me'n dona Carbonell¹⁵ és que aquesta evocació heideggeriana de la *Vernichtung* en realitat no planteja cap problema, ja que, segons diu, «la *Ver-*

nichtung és pensada fenomenològicament com a exposició negativa de la *Vererbung*». A què treu cap aquí la fenomenologia? I quin sentit té parlar d'una fenomenologia de l'anihilació i de l'extermini? El 1943, ja feia temps que Heidegger havia rebutjat la fenomenologia en tant que mètode «caduc» (vegeu la conclusió de la seva conferència del 1927 sobre *Els conceptes fonamentals de la fenomenologia*). I, de fenomenologia, no se'n parla en el curs de l'hivern de 1942-43. Per comprendre el que s'amaga o s'arrecera (*verborgen*) darrere del mot *Vernichtung* ('anihilació'), cal estar atents a les diverses ocurrències de la paraula en els cursos dictats sota la dominació nazi. El 1933-34 –ja ho hem vist– Heidegger fa una crida a l'anihilació total (*völligen Vernichtung*) de l'enemic interior, és a dir, sobretot dels jueus alemanys, i el 1941-42, en la seva conferència sobre *La metafísica de Nietzsche*, on sosté la necessitat «metafísica» de la «selecció racial», afirma que el *Vernichten* «és una assegurança contra l'afluència de tot el que condiona la decadència!» En aquest context, l'afirmació del *Parmènides* segons la qual «l'anihilació és, en tant que eliminació, un mode de l'ocultació» (*Die Vernichtung ist als Beseitigung eine Art der Verbergung*),¹⁶ no deixa de ser inquietant, sobretot perquè aquest passatge intervé després de llargs desenvolupaments sobre la mort i la nit entesos com a «mites», i acompanyats d'un elogi obscur del «secret» (*Geheimnis*). Així doncs, tot distingint en el seu curs dues modalitats de l'ocultació (*Verbergung*): l'una que anihila (*vernichtet*), l'altra en què allò que és ocultat és el que s'ha salvaguardat, arrecerat o protegit (*geborgen*), Heidegger prepara de manera inquietant, el 1943, les afirmacions de les *Conferències de Bremen* del 1949, on els

qui són anihilats en els camps d'extermini (*Vernichtungslagern*) no són considerats «mortals», perquè no es troben, en la seva essència, en el «recer» de l'ésser.

No discernir el que té d'inquietant la referència heideggeriana a la *Vernichtung* el 1942-43 associada al culte del «secret» i no tenir en compte tampoc que en els seus cursos impartits sota el nacionalsocialisme hi ha una justificació de l'anihilació i de l'extermini, no significa, en aquest cas, negar-se a veure uns temibles «puigmals» –com diu Carbonell–, que no tan sols constitueixen uns veritables mites, sinó que a més a més legitimen el fet de passar a l'acció?

EL NAZISME DE HEIDEGGER EN ELS CURSOS DELS ANYS 1942-44 I LA SEVA CRÍTICA A SPENGLER

Qui hagi estudiat amb cura els cursos impartits per Heidegger podrà copsar la manera com aquests obeeixen a una construcció xifrada que, de cop i volta, posa al descobert totes les seves cartes. En el *Parmènides* de 1942-43, aquest moment de veritat o de «desocultació», de «no-arrecerament» (*Unverborgenheit*)¹⁷ és aquell en què Heidegger passa de l'evocació de la grecitat a l'evocació del poble alemany. Després de l'«inici» grec, evoca, doncs, un «inici més primordial» de «l'home d'occident» que «pot esdevenir-se en tant que *primer inici* només en un poble de la història occidental que és un poble de poetes i pensadors»,¹⁸ un poble «que oculta en si un fat mundial» i que no és un altre que el poble alemany. Heidegger fins i tot n'essencialitza la supremacia: «Per això val la pena saber que aquest poble històric –si és que aquí, en general, escau parlar de “vèn-

cer”– ja ha vençut i és invencible, si és que és el poble de poetes i pensadors que roman en la seva essència».¹⁹ Així doncs, veiem com Heidegger queda indefectiblement lligat a la glorificació nazi de la germanitat, elevada a nivell de mite que no pot ser malmès per cap desfeta militar. La veritat és que Heidegger continua proclamant la supremacia essencial del poble alemany quan la realitat dels fets, pel que fa a l'evolució de la guerra en el front de l'Est, és que la derrota militar ja era inevitable. Després de llegir aquesta pàgina, em pregunto com és que el seu editor català ha pogut presentar el *Parmènides* a Barcelona com «una obra antinazi, que s'oposa en profunditat a la mitologia intel·lectual del nazisme»!²⁰ És tot el contrari: Heidegger treballa en el seu curs i amb el seu llenguatge al servei d'aquesta mitologia.

Tot aquest passatge no tan sols és ridícul, com reconeix justament Manuel Carbonell, sinó també inquietant. Per tant, caldria treure'n totes les conseqüències i llegir aquest curs en la continuïtat dels ensenyaments dels anys 1942-44, començant pel curs esferèidor sobre *Der Ister* de Hölderlin, on, el 1941-42, fa l'elogi de la «singularitat històrica» del nacionalsocialisme i del «pensament polític actual». Des d'aquesta perspectiva, l'evocació de Spengler en el *Parmènides* no és sinó un element prou marginal del curs, que no aporta res de nou amb relació al que Heidegger va poder dir d'ell abans. Ja el 1929-1930 creia que la interpretació spengleriana de la història no era adequada perquè defugia «l'essència de la filosofia nietzscheana».²¹ És a dir, que Heidegger no considera Spengler –i tampoc Jünger, val a dir-ho– com un pensador metafísic de primer nivell. Si la crítica es fa més incisiva en el passatge esmentat del *Parmènides* que Carbonell ressalta, és

perquè amb la desfeta de Stalingrad, que es produeix abans de la derrota total, es planteja la qüestió de «la decadència i l'ocàs» (*Untergang*) del poble alemany.²² Heidegger sosté que, pensat històricament, l'«ocàs» (*Untergang*) no és el final sinó l'inici en la història d'un poble.²³ D'aquesta manera elabora la posició que no deixarà de mantenir pel que fa a la derrota de l'Alemanya nazi i que tindrà l'expressió més completa en una carta del 20 de juny del 1945 al seu deixeble Rudolf Stadelmann: «Nosaltres, els alemanys, no podem caure en declivi [*Untergang*] perquè encara no ens hem alçat, i en primer lloc hem de travessar la nit».²⁴ Però en cap cas això no justifica que un s'hagi de servir, com Carbonell, de les crítiques que Heidegger adreça a Spengler per concloure, amb això, que Heidegger es va distanciar del nacionalsocialisme.²⁵

Per acabar: quina necessitat tenim avui dia d'haver d'assumir, com fa Carbonell en la seva conclusió, el tema nietzscheà de la «crueltat necessària», que tant ha contribuït a obrir les portes de la barbàrie a Europa? Tot això representa una gran reculada amb relació a Montaigne, lector i traductor atent del filòsof català Ramon Sibiuda i de la seva «ciència de l'home», el qual, en el seu temps, va saber inventar el motiu d'un pensament humanista capaç d'alliberar-nos de la crueltat.²⁶

«SILENCI» I «GIR»
DE HEIDEGGER SEGONS
JOAN RAMON RESINA

Les paraules de Joan Ramon Resina no poden situar-se en el mateix nivell que les de Manuel Carbonell. El meu col·lega de

Stanford no és ni traductor ni comentador de Heidegger, i al començament de la taula rodona es va afanyar a afirmar que ell no pertany al cercle dels «especialistes». Per això repeteix la tesi d'Otto Pöggeler, el principal deixeble alemany de Heidegger, com si aquesta fos evident i segons la qual el pensament del mestre hauria experimentat un «tombant» o «gir» (*Kehre*) el 1929, cosa que no és sinó una manera còmoda de rehabilitar *Ésser i temps* separant-lo dels textos *völkisch* i *nacionalsocialistes* dels anys 1930. A més a més, Resina s'adapta perfectament al discurs heideggerià dominant quan especula, després de molts altres, sobre el suposat «silenci» de Heidegger després del 1945, pel que fa a l'extermini dels jueus d'Europa i a les conseqüències del nacionalsocialisme. Ara bé, l'antic rector de Friburg no va callar de cap manera, tal com ho demostren, entre molts altres textos, la carta a Marcuse del 20 de gener del 1948, o també les paraules pronunciades durant les *Conferències de Bremen* del 1949 i publicades intencionadament de manera pòstuma a causa de la seva radicalitat provocadora.

Un dels objectius del meu llibre consisteix a mostrar precisament que no hi va haver ni «gir» (*Kehre*) el 1929 ni tampoc «silenci» després del 1945. Abans que jo, un investigador de llengua alemanya, Hassan Givsan, va arribar, per un altre camí, a les mateixes conclusions en un llibre amb un títol força suggerent: *Una història trasbalsadora: per què uns filòsofs es deixen corrompre pel «cas Heidegger»*.²⁷ Amb finesa i precisió, Givsan evidencia les incoherències i les llacunes de les tesis interpretatives sobre el «silenci» i el «gir» de Heidegger que defensen autors com Pöggeler, Habermas, Gadamer i Rorty, els mateixos sobre els quals recolza

Resina. Així doncs, recomano al lector la lectura del llibre de Givsan, del qual pre-
 paro l'edició francesa acompanyada d'un
 pròleg: tant de bo aquest llibre es traduís
 al català!

Que el «gir» del 1929 és una invenció
 de Pöggeler,²⁸ estilitzada per Habermas a
 la seva introducció del llibre de Farías i re-
 petida des de llavors a pleret, es pot veure,
 entre altres proves, pel fet que el mateix
 Heidegger va publicar el 1953, a l'editorial
 Max Niemeyer, el seu curs del 1935,
 l'*Einführung in die Metaphysik*, on afirma
 «la veritat interna i la grandesa» del «mo-
 viment» nacionalsocialista, juntament amb
 la cinquena edició de *Sein und Zeit*, aco-
 mpanyada d'un pròleg que precisava que
 calia llegir tots dos llibres *conjuntament*
 per poder copsar la perennitat del «camí»
 que d'aquesta manera es traça i per poder
 elucidar «la qüestió de l'ésser del nostre
Dasein», tal com l'havia plantejada al llibre
 inacabat del 1927.²⁹ De fet, la concepció
 de la veritat lligada a la historicitat i al destí
 comú del poble no és posterior al 1929: els
 seus fonaments ja s'havien posat a partir
 del 1927 a *Sein und Zeit*, i en particular en
 el capítol sobre la historicitat, al § 74.

Per tant, ja no es pot afirmar, com fa
 Resina, que: «Dels textos posteriors a la
 guerra o de les reedicions de textos dels
 anys 30, en desapareixen els mots d'ordre
 del nacionalsocialisme». La realitat és molt
 més complexa. A la primera edició dels seus
 cursos sobre Nietzsche i sobre Schelling,
 Heidegger hi suprimeix algunes frases de
 les més comprometedores, però les *recupera*
 després per a l'edició de la *Gesamtausgabe*
 que ell mateix programa. Heus aquí la prova
 que aquesta supressió, del tot provisional,
 no era sinó una estratègia i que no significa,

contràriament al que suggereix Resina, un
 «distanciament pel que fa a la direcció que
 va prendre el nacionalsocialisme». I de fet
 ens preguntem on ha pogut llegir Resina, en
 l'entrevista publicada el 1976 a *Der Spiegel*,
 aquest distanciament pel que fa a la *direcció*
 (*Richtung*) que va prendre el nacionalso-
 cialisme, ja que Heidegger hi diu, ben al
 contrari, que «el nacionalsocialisme ha pres
 realment la direcció» (*der Nationalsozialis-
 mus ist zwar in die Richtung gegangen*) cap
 a una «relació satisfactòria» (*zureichende
 Verhältnis*) entre l'home i «l'essència de la
 tècnica»!

Joan Ramon Resina fins i tot estilitza
 Heidegger, de manera que en fa un naci-
 onalsocialista a qui el nacionalsocialisme
 real hauria decebut, és a dir, un «idealista
 d'intenció» que no hauria pogut suportar
 la realitat del nazisme. Ara bé, en què
 consistiria aquest nazisme ideal (!) al qual
 Heidegger hauria estat fidel fins al final, i
 en què el nazisme ideal seria millor que el
 nazisme real, Resina no ens ho diu. Val a
 dir, però, que la tendència de Heidegger
 apunta totalment cap al contrari. El que
 defensa no són pas unes «idees», i encara
 menys un «ideal», sinó l'eficàcia del poder
 hitlerià, ja que proclama als seus estudiants
 que «les regles del vostre ésser no són doc-
 trines ni "idees". El *Führer* i només ell és la
 realitat alemanya present i futura i també
 la seva llei». ³⁰ De fet, Heidegger defensa
 l'orientació més mortífera i més dura del
 nazisme; així doncs, en una carta inèdita
 adreçada a Maria Scheler el 7 març del
 1933, fa l'elogi explícit del «terror» hitle-
 rià, i fa crides, en els seus cursos, com ho
 hem pogut veure, a l'«extermini total» de
 l'enemic interior.

FILOSOFIA, FILOLOGIA
I HISTÒRIA: OBSERVACIONS
SOBRE LA SIGNIFICACIÓ
DEL MOT *VÖLKISCH*

Aquestes diferents observacions de Resina, que tendeixen a suggerir que Heidegger no hauria estat tan profundament ni tan contínuament nazi com ho apunto jo, són el preludi a una recusació del que ell anomena el meu «mètode»: el que designo com a «filologia» no seria sinó una «estratègia de demostració per contaminació» i una «semàntica comparada», que «no recolza sobre cap evidència interior al text» i que «no aporta gairebé gens de llum a l'argumentació pròpiament filosòfica». Caldria esperar, de qui formula retrets tan importants, que s'esforcés a apuntalar-los amb uns quants exemples. Resina només en proposa un, que és l'ús que jo faria de l'adjectiu *völkisch*: el cas és que jo l'utilitzaria equivocadament «com a sinònim de “racista”», quan, segons ell, durant els anys 1920, «a l'època prenazi», el mot tenia només el sentit de «popular», i també n'abusaria pel fet d'utilitzar-lo massa sovint a propòsit de Heidegger.

No és cert que utilitzi el mot *völkisch* com a sinònim de l'adjectiu «racista», si fos així l'hauria traduït d'aquesta manera. Ben al contrari, *völkisch* és un dels pocs mots que no tradueixo perquè no té equivalent en cap més llengua que no sigui l'alemany.³¹ El terme «racista» (o *rassisch* en alemany) és un neologisme, mentre que *völkisch* és un arcaisme que arrela en un passat profund. *Völkisch* no tan sols designa una opinió política, com la dels antisemites francesos dels anys 1880 (Drumont i els seus deixebles), sinó una particularitat «substancial» que motiva aquesta opinió racista. Per

tant, és fals afirmar que, durant els anys vint, aquest mot només tenia el sentit de «popular».³² No cal sinó obrir el diccionari alemany de referència, com és el Grimm (amb tots els altres grans diccionaris alemanys en ús durant els anys 1920), per adonar-se que l'adjectiu *völkisch* té, ja al final del segle XIX, una forta connotació antisemita en tots aquells que l'empren. El «moviment *völkisch*» (*völkische Bewegung*), que es constitueix a Alemanya després del 1875 i que esdevé particularment actiu després del 1900, té com a doble objectiu reunir tots els «alemanys de soca-rel» que es troben fora de les fronteres del Reich (al Tirol del Sud, els Sudets, a Polònia, etc.) i lluitar contra l'assimilació dels jueus i el seu reconeixement com a ciutadans del Reich. En l'àmbit polític, el partit antisemita declarat de Ludendorff es diu *Deutsch-völkische Freiheitspartei* (DVFP). Després del cop d'Estat fallit de Hitler i de Ludendorff, el 23 de novembre del 1923, el DVFP és prohibit al mateix temps que el partit nacionalsocialista (NSDAP). Aleshores, els dos partits es fusionaran durant el captiveri de Hitler per formar el Partit Nacionalsocialista de la Llibertat (*Nationalsozialistische Freiheitspartei*). Després del seu alliberament, l'estratègia de Hitler consistirà a canalitzar en profit seu i del NSDAP l'ús del mot *völkisch*. I també proclamarà, a la segona part de *Mein Kampf* (1927): «Si avui totes les associacions, tots els grups, grans i petits –i, al meu entendre, fins i tot els “grans partits”– reivindiquen el mot “völkisch”, és conseqüència de l'acció del moviment nacionalsocialista. Sense la seva feina, a cap ni una d'aquelles organitzacions no se'ls hauria passat pel cap ni tan sols de pronunciar el mot “völkisch”; aquest vocable no hauria significat res per a ells, i sobretot

els seus dirigents no hi haurien tingut mai cap mena de relació. Només l'acció del NSDAP ha donat a aquest mot una significació substancial». ³³ Hitler ho té molt fàcil a l'hora d'afinar aquesta estratègia de recuperació lingüística i política, ja que el diari del NSDAP s'anomena el *Völkischer Beobachter*. Per tant, el «moviment *völkisch*» i el seu propòsit alhora racista i antisemita li és ben anterior i, en aquest sentit, només cal remetre el lector a l'estudi de referència d'Uwe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001).

Tornant a Heidegger, mostro precisament que l'adjectiu *völkisch* està tan connotat i és tan comprometedor que ell no sols no l'utilitza durant els anys 1920, sinó que, fins i tot quan ja ha esdevingut rector de la universitat de Friburg i és membre del partit nacionalsocialista, va molt en compte de no utilitzar-lo de seguida en els seus discursos i cursos de la primavera del 1933. Aleshores emprà un terme una mica menys connotat políticament, com és el mot *völklich*. És només a partir de novembre del 1933, i al llarg de l'any 1934, que farà servir amb molta freqüència el terme *völkisch*, no sols en els seus discursos polítics, sinó també en els seus cursos de filosofia. Així doncs, si el mot apareix amb freqüència en el meu llibre (particularment al capítol 4, on s'analitzen els cursos dels anys 1933-35), no és seguint cap «estratègia de demostració per contaminació» i a causa d'una «semàntica comparada», que no recolzaria «sobre cap evidència interior al text», ans al contrari, és perquè el mot en aquell moment s'utilitza de manera corrent en els textos considerats «filosòfics» de Heidegger. Pel que fa al sentit que ell mateix atorga a aquest terme, només

cal anar als seus textos, com per exemple el curs del semestre d'estiu del 1933 intitulat *Lògica*, en què evoca «el moviment *völkisch*» en el qual el mot «poble» (*Volk*), diu Heidegger, és utilitzat en el sentit de «raça» (*Rasse*). ³⁴

Potser és a causa de l'anàlisi precisa que proposa el meu llibre, dels matisos de sentit entre termes que el mateix Heidegger fa servir de manera successiva, com *völklich* i *völkisch*, que el filòsof alemany Kurt Flasch, expert en filologia, va afirmar en la seva recensió del meu llibre, publicada per la *Süddeutsche Zeitung*, que el meu enfocament no era només filosòfic, sinó també filològic. ³⁵ D'altra banda, un bon historiador del període nazi, Pascal Ory, també ha defensat el meu treball des del punt de vista del mètode històric. ³⁶

Si esmento aquestes apreciacions és perquè m'interessa remarcar que la validesa del meu «mètode» sovint ha estat més ben entesa pels filòlegs (o bé per filòsofs que també són filòlegs) i pels historiadors que no pas pels filòsofs professionals, que tot sovint han perdut el sentit de la contextualització històrica i de l'exactitud textual, i que confonen argumentació filosòfica i paràfrasi descontextualitzada dels textos de Heidegger. I és que una lectura que es vol «immanent» dels textos no permet de copsar-ne tot el sentit. Per exemple, són molts els heideggerians que afirmen que no hi ha cap traça d'antisemitisme en el discurs del rectorat de Heidegger. Això no sols és no voler entendre què significa la invocació, el maig del 1933, de les «forces de la sang i de la terra», sinó que suposa ignorar-ho tot de la realitat del «nou dret dels estudiants» dels quals Heidegger fa l'elogi. Aquest *neue Studentenrecht* no és res més que un *numerus clausus* antisemita: a partir d'aleshores, no

pas més d'1,5 per 100 d'estudiants jueus seran admesos a la universitat alemanya, i això és el preludi d'una exclusió total dels estudiants considerats «no aris».

Així doncs, el que he fet ha estat un treball de contextualització i d'establiment dels textos a partir de les fonts inèdites o encara no traduïdes de l'alemany, és a dir: he volgut posar l'exactitud històrica i filològica al servei de la investigació crítica del filòsof. Són pocs els treballs sobre Heidegger –i potser fins i tot no n'hi ha cap, si més no a França– que tinguin un recolzament tan directe en l'anàlisi crítica dels mateixos textos de Heidegger, gairebé sempre citats en nota i en la llengua original en el meu llibre. El que considero com a mètode filosòfic és una investigació aprofundida que s'escapa de la norma i que, gràcies a l'anàlisi crítica dels textos inèdits o que se solen desestimar, evita la paràfrasi eufèmica i els comentaris habituals de l'ortodòxia heideggeriana que va repetint a tort i dret els mateixos tòpics, tots erronis, sobre els «girs» successius i el «silenci» de Heidegger.

Contràriament al que afirma Resina, no hi ha, en el meu llibre, cap «estratègia de demostració per contaminació». Si proposo algunes similituds entre Heidegger i Hitler és per una raó ben concreta, i és que el hitlerisme de Heidegger es troba de manera explícita al centre de desenes de discursos, de cursos i de seminaris seus. Més enllà d'aquest cas precís, no cito els textos dels «ideòlegs del nazisme» com Goebbels, Himmler o Rosenberg, sinó els de col·legues de Heidegger com Erich Rothacker, o de deixebles com Rudolf Stadelmann, Erik Wolf o Oskar Becker, que van estar menys involucrats que ell i als qui no van importunar gaire després del 1945. El cas de Ludwig F. Clauß és una mica diferent,

perquè, com Oskar Becker, va evolucionar de la fenomenologia a la doctrina racial i, després del 1945, es va penedir, en una carta a Rothacker, d'haver comès, contràriament a Heidegger, la imprudència de dir massa aviat el que pensava, és a dir, abans d'haver iniciat una trajectòria universitària que l'hauria pogut protegir.

A més, la problemàtica del meu llibre, que el fa profundament diferent de la monografia de Farías, consisteix a examinar les «Obres completes» (o *Gesamtausgabe*) de Heidegger, que ell mateix va programar; i els textos atúidors que cito i analitzo, com el de l'extermini total de l'enemic interior, o aquell sobre la transformació total de l'home iniciat per la visió del món nacionalsocialista, han estat manllevats de cursos recentment publicats de la *Gesamtausgabe*. Així doncs, afirmar que no recolzo «sobre cap evidència interior al text» de Heidegger no deixa de fer una certa gràcia. És veritat, en canvi, que Resina no fa ni un sol cop referència a l'objecte mateix del meu llibre, és a dir, a les meves investigacions sobre el sentit i els fonaments de la *Gesamtausgabe*.

Quan Resina al·ludeix al curs del semestre d'estiu del 1934 intitulat *Lògica*, que Víctor Farías va publicar el 1991 abans que fos recuperat el 1998 per a la *Gesamtausgabe*, només es queda amb unes frases aparentment inofensives, però no diu res de les declaracions esbalaïdores de Heidegger sobre la «veu de la sang» (*die Stimme des Blutes*), sobre la interpretació *völkisch* del poble alemany entès com a raça (*Rasse*), sobre els «negres i els cafres» que no tenen més història que «els simis i els ocells», o sobre l'adveniment de la història identificada amb el viatge de Hitler per trobar-se amb Mussolini.³⁷ Resina, en aquest curs, hi veu l'expressió d'una «dialèctica històrica» entre

el *si mateix* i el seu destí, però no és possible aplicar aquesta interpretació neohegeliana a un curs en què la noció de «dialèctica» és del tot absent.

EL NACIONALSOCIALISME
DE HEIDEGGER
COM A DESTRUCCIÓ
DE LA RAÓ I DE LA
CONSCIÈNCIA INDIVIDUAL

Val a dir que un filòsof ha d'evitar que sembli acceptable o bé que s'amagui amb expressions seductores la realitat de les coses pitjors. No és el que fa Resina, per cert, quan s'arrecera rere Gadamer per preguntar com és possible, avui dia, qüestionar un autor que ha estat rebut a tot el món com una «renovació espiritual»! La tria d'aquesta expressió no és gens encertada: Heidegger no va sinó utilitzar uns termes semblants quan va maldar, el 1945, per justificar el seu nazisme.³⁸ I la referència a Gadamer, totalment compromès amb el nazisme tant amb els seus suports públics com amb els seus escrits, com ho ha mostrat Teresa Orozco,³⁹ no hauria de ser cap aval. D'altra banda, Heidegger no es va limitar a «una crítica del racionalisme cofoi»: el que va proclamar amb violència, contra Cassirer a Davos el 1929, és un programa de «destrucció de la raó».

Què és el que finalment conserva Joan Ramon Resina de Heidegger? Li dóna crèdit per haver inspirat els autors postmoderns substituint el «paradigma» del «subjecte» pel del llenguatge i d'«el llenguatge [que] parla» (*die Sprache spricht*).⁴⁰ Amb tot, cal pensar bé en les conseqüències d'aquest canvi de «paradigma» que sempre mena a una deshumanització del llenguatge i

del pensament. La *LTI*, que Viktor Klemperer va analitzar tan bé, mai no és gaire lluny quan el pensament es redueix a una «dita» (*Spruch*) imperativa i impersonal, que s'imposa a la voluntat sense passar pel discerniment d'una consciència humana individual. La inquietud encara es fa més gran quan es perfila una concepció de la història en què es responsabilitza la raó dels «episodis més sagnants»⁴¹ i en què es considera Heidegger com una font de «renovació espiritual» per a tothom, quan avui dia ja no podem ignorar la radicalitat exterminadora del seu pensament.⁴²

* * *

Si m'ha estat necessari de no defugir les crítiques i de respondre-hi, voldria, com a conclusió, agrair als meus dos contradictors el fet d'haver contribuït a obrir a Barcelona un espai per al debat durant la taula rodona que va tenir lloc amb molta cortesia. Aquest és el segell de l'obertura intel·lectual de la cultura catalana, gràcies a la qual la ciutat de Barcelona continua apareixent a Europa i a la Mediterrània com un lloc de confrontacions espirituals irremplaçables. Precisament per això tinc la viva esperança que, per al futur del pensament i de la llengua catalana, no es buscarà en Heidegger una font d'inspiració per a reivindicacions d'autoctònia. No hem d'oblidar el menyspreu absolut de Heidegger per les llengües romàniques, la seva convicció fanàtica i sectària segons la qual només el poble germànic és portador d'un «destí», i que la llengua alemanya és l'únic idioma en què el pensament pot acostar-se a l'expressió. Heidegger no tan sols va falsejar la filosofia, sinó també la poesia, rebaixada a nivell d'una profecia política quan estilitzada

Hölderlin convertint-lo en «el poeta dels alemanys». Crec, a l'inrevés, que la poesia, com la filosofia, treu el seu impuls creatiu de la profunditat humana, la generositat de la qual sap superar les particularitats de la llengua i de la cultura sense destruir-les, traient, al contrari, el millor de cadascuna d'elles. □

*Traduït del francès per
Ricard Ripoll i Arnau Pons*

1. Friedrich Nietzsche, *En torno a la voluntad de poder*, traducció de Manuel Carbonell, Barcelona, Península, 1973.
2. J. V. Foix, *Obres completes III, Articles i assaigs polítics*, edició a cura de Manuel Carbonell, Barcelona, Edicions 62, 1985.
3. *Ibidem*, p. 175.
4. Manuèl Carbonell, «Introducció», *ibidem*, p. 9. La cursiva és meua.
5. Karl Löwith, «Les implicacions polítiques de la filosofia de l'existència chez Heidegger», París, *Les Temps Modernes*, núm. 214, novembre 1946.
6. Martin Heidegger, *Fites*, traducció i edició a cura de Manuèl Carbonell Florenza, Barcelona, Laia, 1989.
7. La primera edició n'ha estat la francesa, *Heidegger et le nazisme*, París, Éditions Verdier, 1987.
8. «Cronologia», *Fites*, *op. cit.*, p. 11.
9. Una edició ampliada i revisada del llibre de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, ha aparegut simultàniament a la traducció espanyola del meu llibre. Cal esmentar també la publicació recent del llibre de Julio Quesada, *Heidegger de camino al Holocausto* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008).
10. «Introducció», *Fites*, *op. cit.*, pp. 23 i ss.
11. N'hi ha una edició espanyola: Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, traducció de Ruth Zauner revisada per Andreas Lotha, Madrid, Visor, 1992. [Nota d'Arnau Pons.]
12. Karl Löwith, «Les implicacions polítiques de la filosofia de l'existència chez Heidegger», *art. cit.*, p. 344: «c'est l'application politico-pratique, dans l'engagement effectif en faveur d'une décision déterminée, qui justifie ou condamne en vérité la théorie philosophique qui lui sert de fondement».
13. Vegeu, en aquest sentit, el profitós assaig de Richard Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
14. Martin Heidegger, *Parmènides*, traducció de Manuel Carbonell, Barcelona, Quaderns Crema, Assaig, 2005.
15. Vegeu la nota 12 del seu text.
16. Martin Heidegger, *Parmènides*, GA 54, § 4 b, p. 92; la traducció catalana de Manuel Carbonell diu: «Com a eliminació, l'anihilació és una modalitat de l'ocultació», *Parmènides*, *op. cit.*, p. 128.
17. Carbonell tradueix *Unverborgenheit* per «il·latència», d'acord amb l'etimologia de «latent» (estar amagat). Així doncs, basant-se en l'antonímia llatina entre *latere* i *patere* (cf. *Fites*, *op. cit.*, p. 43, n. 6 i p. 109, n. 2), tradueix *Offenheit* per «patència», de «patent», que etimològicament vol dir «ser obert, visible», i *Offenbarkeit* per «palesabilitat» (vegeu també el seu article «Traduir Heidegger», *Els Marges*, 41, 1990, 57-67). Val a dir que l'ús de l'antonímia llatina (*patere* i *latere*) ja tenia una sòlida tradició espanyola, pel que fa a les traduccions de Heidegger, tot i que amb lleugeres variacions (vegeu el duet «patència / latència» a les traduccions de Zubiri). El cas és que el duet «il·latència / patència» de Carbonell crea efectivament una ressonància, però esborra la cadena de significacions que Heidegger desplega a partir de l'imaginari germànic de la muntanya i del bosc. Vegeu, si més no, aquesta frase de «Das Ge-stell» (*Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 56), que ens mena fins a l'àmbit de significació del mot «Verborgenheit»: *Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt* («La mort és el recer més alt de la veritat de l'Esse mateix, el recer que en ell arrecera el caràcter arrecerat de l'essència de l'Esse i aplega el recés de la seva essència», o també: «La mort és el cim més alt de la veritat de l'ésser, el cim que salva en ell l'obaga de l'essència de l'ésser i aplega el salvament de la seva essència»). És per això que a la seva traducció de «L'origen de l'obra d'art» Carbonell ha de recórrer per força al mot «recer», i ho fa per traslladar *Verbergung*, com ell mateix reconeix a la nota 6 de la pàgina 43 de *Fites*. [Nota d'Arnau Pons.]
18. Martin Heidegger, *Parmènides*, *op. cit.*, p. 155. Seguim sempre la versió de Carbonell. [Nota d'Arnau Pons.]
19. *Parmènides*, GA 54, § 5, b, p. 114; vegeu-ne la versió catalana: *Parmènides*, *op. cit.*, pp. 155 i ss.

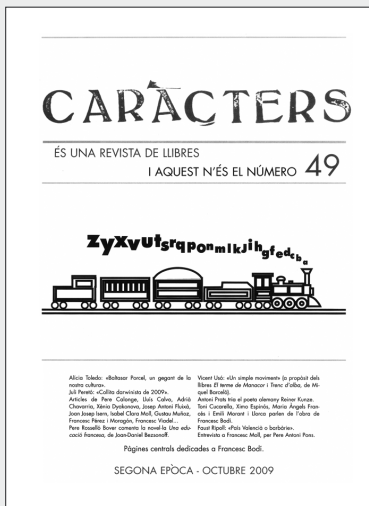
20. Cito textualment la frase de Jaume Vallcorba: «ésta es una obra antinazi, se opone en profundidad a la mitología intelectual del nazismo»; vegeu Rosa Maria Piñol, «Quaderns Crema traduce el 'Parménides' que Heidegger escribió en busca de la raíz europea», *La Vanguardia*, 29 juny 2005, p. 41. Remeto el lector a l'article lúcid de Xavier Antich, «Heidegger a Catalunya», *Carrers de frontera*, vol. 1, Arnau Pons i Simona Škrabec (eds.), Barcelona, Institut Ramon Llull, 2007, pp. 428 i ss.
21. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, § 18b, p. 111.
22. Martin Heidegger, *Parmenides*, GA 54, § 6, f, pp. 167 i ss.; vegeu-ne la versió catalana: *Parmènides*, op. cit., p. 224.
23. *Ibidem*: «I si l'ocàs no fos fi sinó que hagués de ser inici?». [Nota d'Arnau Pons.]
24. GA 16, p. 371.
25. Si bé Heidegger, des del començament, emet certes reserves sobre Spengler—considerat com un metafísic—, és evident que l'evoca en termes *positius* quan el presenta als seus estudiants, el 1939, com «un dels primers i essencials educadors polítics» (*einem der ersten und wesentlichen politischen Erzieher*) (GA 47, p. 75).
26. Em permeto remetre el lector a l'estudi intítulat «La 'science de l'homme' de Raymond Sibiuda» que he publicat al meu llibre *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, pp. 45-72.
27. Hassan Givsan, *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den 'Fall Heidegger' korrumpieren lassen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998. Aquest llibre completa la important tesi de l'autor, *Heidegger, das Denken der Inhumanität*, publicada el mateix any pel mateix editor.
28. Com altres comentadors de Heidegger abans que ell, Resina varia la datació de la *Kehre* heideggeriana, ja que, després d'haver parlat, al començament del text, del «gir» del 1929, més endavant fa referència a un «gir filosòfic» que apareixeria en els textos molt posteriors al 1934 com ara *El principi de raó* del 1956.
29. Vegeu *Sein und Zeit*, 1953, *Vorbemerkung*, p. 5.
30. «Nicht Lehrsätze und» Ideen «seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.» Martin Heidegger, *Reden...*, GA 16, p. 184.
31. No és l'equivalent exacte de «racista», encara que sigui la manera habitual de traduir aquesta paraula, com per exemple en la traducció francesa de *Mein Kampf*, publicada el 1934 a Nouvelles Éditions Latines.
32. Si *völkisch* hagués significat, durant els anys 1920, «popular», els socialdemòcrates i els comunistes haurien utilitzat el mot. I no és el cas: ans al contrari, aleshores només l'utilitzen les lligues antisemites d'extrema dreta i els nacionalsocialistes.
33. «Wenn heute [= 1927] alle möglichen Verbände und Verbändchen, Gruppen und Grüppchen und meinertwegen auch "große Parteien" das Wort "völkisch" für sich in Anspruch nehmen, so ist dies selbst schon eine Folge des Wirkens der nationalsozialistischen Bewegung. Ohne ihre Arbeit wäre es allen diesen Organisationen nie eingefallen, das Wort "völkisch" auch nur auszusprechen, sie hätten sich unter diesem Worte überhaupt nichts vorgestellt und besonders ihre leitende Köpfe würden in keinerlei Beziehung irgendwelcher Art zu diesem Begriffe gestanden sein. Erst die Arbeit der NSDAP hat diesen Begriff zu einem inhaltsschweren Wort gemacht», Adolf Hitler, *Mein Kampf*, onzena edició, Munic, Verlag Franz Eher Nachfolger, 1932, pp. 515 i ss.
34. «Oft brauchen wir das Wort "Volk" auch im Sinne von "Rasse" (z. B. auch in der Wendung "völkische Bewegung")». Martin Heidegger, *Logik*, GA 38, p. 65.
35. «Faye és filòsof, però també un filòleg especialista de Heidegger... comprèn la llengua alemanya fins als matisos més subtils.» Kurt Flasch, «Er war ein nationalsozialistischer Philosoph», *Süddeutsche Zeitung*, 14 de juny del 2005, la traducció francesa de l'article està publicada a internet a la revista *Texto*: <http://www.revue-texto.net/1996-2007/Parutions/CR/Flasch_CR-Faye.pdf>
36. Pascal Ory afirma: «m'agradaria tornar al mètode d'Emmanuel Faye que em sembla excel·lent des del punt de vista del no-filòsof que sóc i de l'historiador que miro de ser. És tornar a l'arxiu i, en particular, a l'arxiu eventualment inèdit. Cosa que avui encara pot semblar enorme. Sempre hi ha inèdits, fins i tot textos que han estat manipulats diverses vegades, ja sigui per Heidegger o pels seus successors. És importantíssim tornar als textos sempre que sigui possible. I també m'interessa l'altra manera de fer que consisteix a no defugir el context.» *Entretien d'Emmanuel Faye avec Philippe Lacoue-Labarthe, Pascal Ory, etc.* a «Tout arrive», emissió de Marc Voinchet, el 9 de maig del 2005 a France Culture, transcripció publicada al web: <http://skildy.blog.lemonde.fr/2006/01/18/2006_01_engt/>

37. Martin Heidegger, *Logik*, GA 38, 1998, respectivament pp. 153, 61 i 65, 81 i 83.
38. GA 16, p. 374 i pp. 398 i ss.
39. Teresa Orozco, *Platonische Gewalt. Gadammerspolitische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburg, Argument Verlag, 2. Aufgabe, 2004. Se'n prepara actualment una edició espanyola.
40. Pel que fa a aquest punt, vegeu Joan Ramon Resina, «L'assaig i el model. Reflexions sobre el pensament en perill», *El pensament en perill? L'assaig com a forma oberta i crítica*, Barcelona, KRTU, 2008, p. 14.
41. Ni Hitler, ni Stalin, ni Mao, ni Pol-Pot no s'han reclamat partidaris de la raó.
42. L'obra recent de Julio Quesada, *Heidegger de camino al Holocausto*, op. cit., ha copsat perfectament aquesta realitat. Vegeu també l'important article de Xavier Antich, «Heidegger en el banquillo», publicat al suplement «Cultura/s» núm. 364 (10 juny 2009) de *La Vanguardia*, pp. 2-5. I, a més a més, l'article de Josep Maria Ruiz Simon, «La coherencia de Heidegger», *La Vanguardia* (16 juny 2009), p. 38.

CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 49 Octubre 2009



Alicia Toledo: «Baltasar Porcel, un gegant de la nostra cultura»

Juli Peretó: «Collita darwinista de 2009»

Articles de Pere Calonge, Lluís Calvo, Adrià Chavarría, Xènia Dyakonova, Josep Antoni Fluixà, Joan Josep Isern, Isabel Clara Moll, Gustau Muñoz, Francesc Pérez i Moragón, Francesc Viadel...

Pere Rosselló Bover comenta la novel·la *Una educació francesa*, de Joan-Daniel Bezsonoff

Vicent Usó: «Un simple moviment» (a propòsit dels llibres *El terme de Manacor* i *Trenc d'alba*, de Miquel Barceló)

Antoni Prats tria el poeta alemany Reiner Kunze

Toni Cucarella, Ximo Espinós, Maria Àngels Francés i Emili Morant i Llorca parlen de l'obra de Francesc Bodí

Faust Ripoll: «País Valencià o barbàrie»

Entrevista a Francesc Moll, per Pere Antoni Pons

Pàgines centrals dedicades a Francesc Bodí

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



País Valencià, per què?

Joan Fuster

Entre el 15 i el 19 de setembre de 1981, al *Diario de Valencia*, vaig publicar quatre articles que haurien d'haver tingut com a títol general: «“País Valencià” ¿per què?». Ara, davant la proposta de reeditar-los en aquest opuscle, he pensat que potser valia la pena de refer-los i de completar-los, tant per eliminar-ne alguns detalls circumstancials, superflus en definitiva, com per a afegir-hi unes poques dades històriques més. El contingut, però, és bàsicament el mateix. I la intenció. Perquè –i que quede això ben clar– no es tracta, amb aquestes planes, de participar en la polèmica (¿polèmica?) de si «país», «reino» o «rechió», que tanta saliva i tanta tinta ha fet córrer en els últims anys: el propòsit és només d'explicar les raons pràctiques –polítiques, per descomptat– que un dia aconsellaren l'opció «País Valencià» enfront de qualsevol altra, i, naturalment, els precedents del terme a través de la documentació més assequible. No cal dir, i ho espere, que el tema tindrà, a la llarga, noves oportunitats d'examen i, sobretot, de reforçament erudit. Aquest paper respon a una urgència molt determinada, i, en realitat, fa molt de temps que algú l'hauria d'haver escrit. Un dels grans defectes –o dèficits– que l'impuls de recuperació «nacional» del poble valencià arrossega és, precisament, la precarietat de textos que li proporcionen fonaments de doctrina, informació clara del passat i del present, reflexions enèrgiques sobre el futur. Siga com siga, confie que aquesta aportació meua, esquemàtica i ràpida, podrà ser útil. Hi he renunciat a tota coloració pamfletària, i la cosa s'hi prestava! Tanmateix, el lector ha de saber, des del principi, que, en defensar la fórmula «País Valencià», els qui l'adoptem, ja triem, ja hem triat la perspectiva d'un dia de

* La terminologia, les denominacions, no són mai innocents. Rere els noms hi ha sempre una determinada lectura de la realitat i també un projecte. En aquests textos de Joan Fuster s'explica amb claredat l'origen, la història i els motius dels aspectes polèmics, absurdament polèmics, del nom «País Valencià» en un moment determinat de la llarguíssima «transició» valenciana. Aparegueren inicialment al *Diario de Valencia* entre el 15 i el 19 de setembre de 1981 i posteriorment foren recollits al llibret *País Valencià, per què?* (Tres i Quatre, 1982). Com bé sabem, finalment es va adoptar a l'Estatut el nom neutre (i no exclouent) de «Comunitat», però la dèria antivalencianista es prolonga fins avui, i mira de proscriure tant com pot l'expressió País Valencià. Quan alguns volen oblidar el rerefons polític d'aquesta història tan present, i consagrar la tergiversació i el xantatge, bé val la pena tornar-hi i rellegir aquestes pàgines esclaridores de Fuster.

demà «normal» per al nostre poble: sense reminiscències arqueològiques ni nostàlgiques d'un «reino» (o «reine», o «regne», o «reialme») evaporat, i sense la desgraciada degradació provinciana de la «regió» (o «rechió» o, singularment, «región»). Són concepcions distintes, antagòniques, d'allò que uns i altres aspirem per a la nostra comunitat. No dic que tots els qui criden «País Valencià! País Valencià!» tinguen massa coincidències de fons: ja ho sé. Però ja en tenen una, per a començar: el repudi del vell «regionalismo bien entendido» –o «sano regionalismo», ara– i la possibilitat, tan vaga com es vulga, d'apinyar-se entorn d'unes eficàcies immediates i coherents que puguen traduir-se en una «realització» mínimament compartida, o compartible, que retorne als valencians la seua dignitat col·lectiva: la seua entitat de «poble», la seua «identitat». Hi haurà discrepàncies, i profundes, ¿per què no? De tota manera, per als tràmits pendents –desfranquitzar, democratitzar, liberalitzar inclús–, la línia-frontera passa per la denominació: «País Valencià». «País Valencià», des d'abans de la Guerra d'Espanya, i més encara en les tímides proposicions locals contra el franquisme i a favor de la democràcia factible, ha representat l'única –única– alternativa a les rèmores de la Dictadura, que, justament amb aquest nom, aconseguen posar els fonaments d'una «unitat valenciana», del Sénia al Segura, bastant difícil de reconstruir. Els fracassos dels «estatuts» valencians durant la II República venien fomentats per unes dissidències «provincials» –provincianes–, que no seré jo qui els negue justificació, però que descartaven la primera evidència de ser «valencians». No és ací el lloc de parlar-ne detingudament. L'expressió «País Valencià», en tot cas, en superava l'obstacle. Tots som valencians, els qui vivim i treballem en les tres «províncies» actuals, i uns parlem català i els altres parlen castellà. Indígenes o immigrants, hem de conviure i de buscar expedients que facen fàcil la convivència. Els límits que acceptem com els del País Valencià són els que l'Administració espanyola imposà a les tres províncies en el segle XIX. Ni la comarca de Villena, ni la de Requena, per cert, no havien format part mai del «regne de València» foral. Però això és una altra història. La que ací vull esbossar és la de la denominació «País Valencià» i de les necessitats que la justifiquen.

Sueca, 9 març 1982

I

En l'origen, hi ha la insatisfacció i el confusionisme que produïa l'homonímia del «regne», la «província» i la «ciutat»: València.

L'antiga locució «ciutat i regne de València» havia estat vàlida durant segles: els segles, exactament, en què el «regne» pogué mantenir la seua entitat política autònoma dins la Corona d'Aragó. No sembla que mai hagués estat posada en discussió.¹ La «ciutat», hegemònica des de molts punts de vista, assumia aleshores un paper dirigent que anava més enllà de les pròpies funcions municipals, i el «regne», àmpliament feudalitzat, i ni tan sols uniforme en les seues estructures jurídiques,² no sempre va integrar-se amb plena harmonia en aquell laboriós procés de construcció d'allò que avui anomenaríem «estat» (i seria anacrònic d'es-

tablir-hi comparacions). En qualsevol cas, la situació canvia de manera radical arran de la derrota d'Almansa, el 1707. Felip V, en abolir els Furs i les institucions públiques que en derivaren, deixava el «regne» —«la ciutat i regne de València»— sense consistència política, i el deixà com una demarcació més de la Monarquia unitària que procurava articular. El «reino de Valencia», des d'aleshores, solament seria una designació administrativa, cada dia més simbòlica, inserida en les inèrcies de l'Antic Règim. En el XIX, aquesta ficció dels papers oficials va ser definitivament arraconada: el territori fou dividit en «províncies», i el resultat final ha estat el que encara sofrim.

A diferència del que s'esdevenia en altres llocs de la Monarquia, la divisió provincial introduïa entre nosaltres un ingredient de dissidència insidiós. Si després de cent cinquanta anys —o els que siguen— les «províncies» han acabat per segregar a tot arreu el seu particularisme, a l'ex-«reino de València» les conseqüències van ser més greus: una part —una província— s'apropriava del nom genèric, València, i deixava la resta, les altres dues províncies, Alacant i Castelló de la Plana, en una condició centrífuga fàcil. En la majoria de les altres «regions» espanyoles, per una raó o una altra, a la dispersió provincial i provinciana se superposaven encara un corònim i un gentilici que podien fer de suport a un mínim de consciència d'unitat. Aragó i aragonés, per damunt de Saragossa, Osca i Terol. Catalunya i català, Galícia i gallec, Andalusia i andalús... Potser el cas més paregut al nostre era el basc, i tampoc massa: els bascos, si no tenien un nom únic territorial, sí que conservaren clarament el gentilici comú. I, ni que siga alterant una mica el fil de l'exposició, convé assenyalar la solució basca: d'unes «Provincias Vascongadas» inicials van passar a «el País Vasco», i això d'«Euskadi», unànimement i constitucionalment acceptat, és una creació recent: de fa quatre dies, com aquell qui diu.

I fou amb la provincialització que la unitat del poble valencià va patir unes fissures d'amarga duració. Si els de la província de València eren «valencians», els habitants de les províncies d'Alacant i de Castelló de la Plana havien de ser, respectivament, «alacantins» i «castellonencs», i la falta d'una denominació superadora, supraprovincial, no tardà a donar els seus efectes disgregadors. Els «valencians-valencians», els «valencians» per antonomàsia, eren els de la província de València, i l'ús restrictiu que feien del gentilici els distanciava d'uns «alacantins» i d'uns «castellonencs» que, sense voler, es veien desqualificats en tant que «valencians». I pitjor: dins la mateixa província de València, l'ambigüïtat del nom capital-comarques també proporcionava l'ocasió d'un localisme absurd, que condensava en la «ciutat» i els seus voltants les «essències» d'aquest tros de comunitat.

L'absurd ha arribat a extrems inconcebibles, i l'extrem més grotesc de tots ha estat el dels tòpics: el Miquelet, la barraca, Blasco, la «llauradora ab aspecte de regina», la paella, el Tribunal de les Aigües, les falles... Tot això, i més. Són tòpics que, mirats o pensats des de Morella o des d'Elx —o des de Sogorb i des d'Oriola— no signifiquen res. Potser ja no signifiquen res a la Vall d'Albaida, a la Ribera Alta, al Camp de Morvedre, a la Safor. I, si dels tòpics folkloritzants passem a un estadi més precís i inflexible, com pot ser el de l'economia o el de la cultura, el de l'idioma o el de l'estructura social, la «peculiaritat» valenciana, segons

aquesta rèmora provinciana i capitalina, s'empobria, i provocava marginacions i recels. És curiós d'observar que, en definitiva, els «castellonencs», a pesar de tot, s'han afirmat com a «valencians», i últimament ja s'hi detecta un distanciament, i un lògic desdeny pels «valencianets». A la província d'Alacant...

El problema de la província d'Alacant ha estat més complex, probablement per raons històriques que convindria aclarir.³ Ve de lluny l'enfrontament de les oligarquies municipals de València i d'Alacant: han estat unes «burgesies» rivals, que no s'han entés mai –o molt rarament– i que, pel seu tamany econòmic i per la seua mentalitat retrògrada, no han sabut jugar el protagonisme «de classe» que cronològicament els pertocava. Ni la burgesia d'Alcoi, per citar-ne una altra, probablement la més acostada als mòduls de l'Europa industrial. Descartaré ací la temptació d'analitzar l'espectacle. Però no hi ha dubte que una gran part de la província d'Alacant, començant per Alacant, s'ha sentit i encara se sent poc «valenciana», i sovint «antivalenciana». «Yo soy alicantino y español, pero no valenciano», declarava fa poc un polític –petit polític– d'Alacant, en unes declaracions que, per imprevisió meua, no puc citar a peu de pàgina. L'avversió a considerar-se «valencians», per la banda d'alguns «alacantins», no seré jo qui la condemne. La «culpa» emana de València. O del dimoni.

Després parlarem del «Levante» i del «levantinismo». M'interessa avançar aquesta evidència: els grans escriptors «alacantins» en castellà –i més encara la púrria menor– han evitat tant com han pogut dir-se «valencians». Azorín encara ho feia, a estones.⁴ Gabriel Miró, menys. Tendien a autoqualificar-se «levantinos», «mediterráneos» i coses per l'estil. Tot, llevat de «valencians». ¿I Miguel Hernández? ¿Qui gosaria dir que Hernández fou, des d'Oriola –com els Sijé–, un escriptor «valencià»? I no m'estic referint a la llengua en què escrivia. El bilingüisme literari, entre nosaltres, és antic. Em pregunte per què Blasco Ibáñez o Gil Albert són «valencians» per definició, i Azorín, Miró o Hernández ja són «levantinos». «Alacant» no volia ser «València». València-ciutat, encauada en la seua mitologia botigueril –el blasquisme en fou una demostració, com la Derecha Regional Valenciana més tard– acaparava el nom: València. Un nom que simultàniament volia abraçar la capital, la seua província i les altres dues províncies. O no: només la ciutat i la comarca circumdant.

Una qualsevol proposició de «refer» la unitat del poble valencià –en la mesura que aquesta unitat siga possible per damunt les divergències de classe, polítiques, lingüístiques– havia de començar per recuperar una fórmula factible, capaç de coagular les diverses i divergents actituds que els valencians adoptem davant el nostre problema «nacional», o «regional», o com vulguen dir-ho: tant me'n fot. No era viable allò de la «requión» («que supo luchar»), perquè ja hi havia molts valencians, des del Sénia al Segura, que s'havien espavilat. La «región» era un terme de subordinació. ¿El «reino»? El «reino» oferia dificultats tècniques, a banda d'altres. La poca o molta efervescència «autonomista» que s'havia despertat en els anys finals del Franquisme, no era precisament reaccionària. Ningú no pensava en els furs medievals, ni en fantasies retroactives: era el dia de demà, amb una proposta inèdita, el que ens mobilitzava: un nou «model de societat». Aprovada la Constitució vigent, que fa d'Espanya un «Reino», ¿a què vénen aquestes desbaratades exasperacions indígenes de voler un

altre «reino»? Els andalusos pensen en Andalusia: no en el «Santo Reino de Jaén», ni en el «Reino de Granada», ni en el «Reino de Sevilla» (si és que hi hagué un «Reino de Sevilla», que no ho sé). Posats a reclamar històries, si jo fos un veí de Dénia, ¿per què no hauria d'exigir la restauració del regne musulmà de Dénia, amb poders sobre un tros de les Balears? Les collonades «historicistes» són inacabables. I el problema és ara. I és ara i és demà.

II

Quan van escindir el poble valencià en províncies, i amb l'estranya destitució del nom comú, de «valencians», algú va promoure una alternativa: «Levante». Seria ben interessant que algú investigàs les fonts de la innovació en la nomenclatura.⁵ Potser, en el fons, l'acceptació que «Levante» va aconseguir durant una llarga etapa, tenia en la base aquesta facilitat que brindava: la de ser el nom supraprovincial de què mancaven els «valencians», els «castellonencs» i els «alacantins». No importava si es tractava d'una mera designació geogràfica imaginada des d'un «centre» que era Madrid; tampoc no importava la seua mateixa exactitud geogràfica. I no cal dir que ningú –pràcticament ningú– no va recordar que, en la tradició local, «Llevant» havia estat sempre la zona riberenca del Mediterrani oriental. Tenia aquell avantatge: el de servir de substitut d'un «regne de València» desaparegut o d'una «Región Valenciana» repel·lit. L'èxit del «Levante» i del consegüent «levantinismo» va ser més marcat a la província d'Alacant. Molts «alacantins» eren reticents a dir-se «valencianos»: preferien això de «levantinos».

Però la cosa del «Levante» va tenir de seguida unes implicacions polítiques clares: venia a ser una manera com una altra de minar la «identitat» dels valencians,⁶ en difuminar les possibilitats de reunir-nos en una reivindicació comuna. «Levante» esdevenia un terme molt elàstic i, de vegades, a les tres províncies valencianes hi afegien la de Múrcia, la d'Albacete i tot, o la de Terol, no sé si inclús la de Conca. Estic convençut que, a partir d'un determinat moment, la maniobra fou deliberada: s'hi intentava desdibuixar el risc d'un altre «regionalismo disgregador». La barreja de províncies –excusada amb pretextos econòmics poc convincents– diluïa qualsevol projecte d'unitat valenciana real. Més encara: una derivació d'aquest plantejament inicialment «levantino» va ser, després, la temptativa del «Sureste», amb la qual volien substraure del «regne de València», de la «Región Valenciana», o del «País Valencià», totes o la majoria de les comarques de la província d'Alacant, per unir-les a Múrcia i a la mateixa Almeria.⁷

La promoció del terme «Levante» va obtenir un màxim d'expansió després del 39. Les presumptes vinculacions econòmiques amb terres no valencianes es demostraren finalment poca cosa: uns problemes hidrogràfics i agraris en la frontera valenciano-murciana. Però el «Levante» perdurà durant anys, seguit del «Sureste», fins que, a poc a poc, s'ha imposat –no massa, ben mirat– una mica de «consciència» revalencianitzadora de Vinaròs a Oriola. Si no m'equivoque, llevat dels grups residuals de la CNT, a les acaballes del Franquisme, ja

cap estímul polític relativament popular no mantenia l'etiqueta de «Levante». L'oposició democràtica es decantava per «País Valencià». ¿Amb una convicció segura? La rèmora del provincialisme impedia que ho fos, però també les necessitats d'un replantejament de l'Estat espanyol, amb la idea de les «autonomies» interferida, ho forçaven.

Una primera aventura per desfer l'embolic, contra el «Levante» per absurd; i al marge del «regne de València» desuet i de la «Región Valenciana» inadmissible, va ser la que insinuà el doctor Faustí Barberà, un metge erudit de València, militant en el tendre «valencianisme polític» de les primeries del segle XX.⁸ Barberà va comprendre que la descomposició provincial dels valencians exigia fomentar un nom nou: un nom que nos fos «Levante», ni «regne de València», ni «Región Valenciana». I va tenir l'acudit d'inventar-se «Valentínia».⁹ La fórmula resultava tan insòlita i artificial, que va caure ràpidament en l'oblit. Més aviat degué ser considerada, en el seu temps, com una broma grotesca. Ara: la intenció era sana. Calia, en un «regionalisme» incipient, afrontar aquesta «qüestió de noms» que, no resolta, impedia tota operació aglutinant. La «Valentínia» del doctor Barberà fou discretament eludida pels seus continuadors en la tènue operació «regionalista».

Fins que, a les darreries de la Dictadura de Primo de Rivera, algú començà a parlar de «País Valencià». Jo ara no sabria dir qui ni quan. En la revista *Taula de Lletres Valencianes* no he sabut trobar el terme. Una indagació sobre els papers editats en el trànsit de la Dictadura a la II República potser ho aclariria. La meua impressió personal és que la iniciativa procedia de les minories universitàries que, amb una decisió nacionalista inèdita al País Valencià, s'organitzaren en una «Acció Cultural Valenciana» i en l'àrea d'influència que van tenir. Era, aquella, una generació d'«historiadors»: hi participaven Mateu i Llopis, Gómez Nadal, Igual Úbeda, Beneyto Pérez, Carreres i de Catalayud, Sanchis Guarner... D'ells degué sorgir el terme «País Valencià» com una solució «regional» i de cara a les vel·leitats segregacionistes de les províncies.¹⁰

En realitat, això de «País Valencià» començava per ser una proposta culta. Algú havia trobat la fórmula en un llibre antic: no massa antic, però antic. O en molts llibres. I tenia uns avantatges diàfans. Quedava descartat el «regne» inexistent; hi descartaven, encara, la ignominiosa «Región» subalterna i afligida; abominaven del «Levante».¹¹ «País Valencià» venia a ser un calc de «País Basc», però probablement amb antecedents més antics. Mantenia el gentilici: «valencià». I ¿«país»? ¿Per què no «país»? Un «país» és una terra i la gent que hi viu: és una «comunitat». No tenia les connotacions arcaïques del «regne», ni les despectives de «región». I ho posaren en marxa, això: «País Valencià». Les dissidències provincianes d'Alacant i de Castelló de la Plana podien cedir davant una designació nova i plausible: hi cediren, més tard. Perquè la proposta «País Valencià» dels universitaris –alguns, estudiants encara– dels anys 30 i 31 tenia escasses oportunitats de prosperar. Però comença a tenir-les immediatament. La proclamació de la II República el 1931 feia més anacrònic el «regne»¹² i més estúpida la «región»...

Un dia caldrà que algú puntualitze els avatars de «País Valencià». No tardaren a acceptar-lo les agrupacions polítiques més o menys nacionalistes, i fins va figurar com a títol d'un

setmanari.¹³ Van fer-lo seu la majoria dels intel·lectuals, bé sistemàticament, bé alternant-lo amb l'equívoc «València», tan arrelat. El 1933, Felip Mateu i Llopis publicà un llibre estimulant: *El País Valencià*;¹⁴ les *Històries del País Valencià*, d'Antoni Igual, editades durant la Guerra d'Espanya, en són una altra fita.¹⁵ I Almela i Vives, i Carles Salvador, i Miquel Duran, i tants més, procedents de generacions anteriors, usaven «País Valencià» habitualment.¹⁶ El 1939, amb el règim de Franco, tallà aquests progressos de normalització. Tanmateix l'eficàcia del terme continuà conscient entre les petites minories que encara es mantenien fidels en la clandestinitat a les il·lusions truncades. ¿Com podríem oblidar, per exemple, l'article que el 1954 publicava Miquel Adlert Noguerol, titulat precisament «La literatura catalana del País Valencià», inserit en un volum miscel·lani d'homenatge a Carles Riba?¹⁷

Amb el temps, algunes d'aquestes decisions personals van claudicar. No és aquest el lloc de parlar-ne. El cas, però, era que la llavor llançada no tardà a rebrotar, i ara com una necessitat civil més àmplia. Degué ser entorn del 1960. Jo mateix en sóc testimoni d'excepció, tant pel meu procés reflexiu sobre el tema com per l'episodi del 62-63, arran de la publicació de dos llibres meus,¹⁸ quan es van concitar contra mi les ires dels sectors més «paleolítics» de la societat valenciana. L'anècdota és secundària, és clar. Ara: així com l'aparició —o reparició— de «País Valencià» el 1930 no havia provocat pràcticament cap resposta hostil, el 1962 desencadenà una campanya frenètica. Això només volia dir —a banda l'espectacle dels giracasaques— que, sota la calma superficial del franquisme, s'havia gestat un corrent d'opinió amb «idees clares» sobre el futur del poble valencià. No passava de ser, aleshores, un moviment tímid, de pobra força numèrica i fonamentalment covada a les aules de la Universitat.¹⁹ Aquesta vegada, el clima odiós de la dictadura franquista ajudà a un represa de «consciència nacional» més aguda i més decidida.²⁰

I a mesura que la II Dictadura s'erosionava, i amb poca o molta empenta van sorgir forces populars que es definien en contra, la reivindicació «autonòmica» era assimilada pels partits polítics germinals. En part, fou per mimetisme del que s'esdevenia en altres llocs: a Catalunya, a Euskadi, principalment. En part, també, per una instintiva reacció contra el centralisme nacionalista amb què Franco havia engrillonat la seua Espanya. Però així mateix hi havia penetrat, d'una manera difusa, la «clarificació» nacional que emanava de les minories joves del neovalencianisme. Aquest «valencianisme» imprevist, realment «nou», ja no tenia res a veure amb la imatge, afortunadament evaporada, del «valencianisme» anterior al 36, sempre acusat de «dretà». L'oposició hi havia de comptar, no solament perquè n'experimentava impregnacions, sinó perquè, de fet, es convertia en un ferment de possibles repercussions populars. L'esquerra, mòdica o extrema, s'incorporà la reclamació «autonòmica».

I, dins d'aquest magma antifranquista, l'assumpció del nom «País Valencià» va produir-se inicialment sense cap dificultat. Va ser emprat per tothom qui treballava per la «ruptura» o per la «transició».²¹ Només els reductes impertèrrits del Franquisme s'hi van resistir. Fins i tot alguns, com l'ultraconservador diari *Las Provincias*, que mai no ha deixat de nadar i guardar la roba, s'hi va deixar endur.²² El que ha passat últimament, ja no cal explicar-ho. Avui, «País Valencià» ha esdevingut una fórmula conflictiva. I no pel presumpte o real

«catalanisme» dels qui el defensen, perquè això del «catalanisme» no és més que un pretext «desestabilitzador», com diuen ara. Per «País Valencià» formen els valencians que pensen –cadascú al seu aire– que el nostre poble té uns drets col·lectius a exigir: la majoria, ni tan sols són «nacionalistes». Senzillament, es plantegen el problema viu dels «valencians» sense retòriques historicistes ni deixadeses folkloritzants. I pel «reino» –poc «regne», alto!– i per la «región» militen els de «sempre»: els qui no volen que els valencians siguem «normals».

III

Això de «País Valencià» no és una invenció recent. Recorde unes declaracions de don Emilio Attard a la premsa –lamente no poder citar-ne la referència exacta– que venien a dir: «De eso de “País Valenciano” nunca se habló hasta los libros de Fuster...». Aquest senyor, o no té memòria, o no tenia costum de prestar atenció a les efervescències nacionalistes d’abans de la Guerra d’Espanya: potser, ni aleshores com ara, no li interessava gens la vertadera «entitat» o «identitat» d’un poble que, al capdavall i si no m’equivoque, també és el seu. Algun altre personatge, o personatja, ha proferit: «Eso de “País” viene de “Países”, y ya se sabe...». I no. En tot cas, seria al contrari. La conclusió em sorprén pel que significa d’ignorància o de tergiversació. Tots ells, en realitat, són gent que no concep la «región», el «reino» o –uf!– el «país» més enllà del camí de Trànsits: és el «centralisme» de València, que, si bé es mira, només és centralista d’ell mateix: la contemplació del propi melic. ¿Vinaròs, Elx? Queden tan lluny!

Demandar-los, a aquesta mena d’individus, una tènue serenitat per a contemplar el problema és inútil. Ells, cada dia, conculquen les seues afirmacions. I si en els diaris que dominen apareix un reportatge sobre «vinos valencianos», de seguida veiem que no parlen de més enllà d’Almassora; ni tan sols arriben a Dénia. I si diuen: «economía valenciana», resulta que només s’ocupen dels interessos de la burgesia municipal, segurament importants, però amb una sistemàtica eliminació dels que puguen ser crítics a la província de Castelló de la Plana o a la província d’Alacant. La sinonímia ciutat-província-país la tenen en la massa de la sang: ells són els únics «valencians» i, per a major inri, «valencianos». I com que, segons un docte observador de la realitat social, «la ideologia dominant sempre és la ideologia de la classe dominant», el resultat final és que un botigueret de València –que no és «classe dominant», sinó «dominada»– acaba creient-s’ho. Són manipulacions infames, i ja s’ho apanyaran.

«País» serà o no serà un gal·licisme: ja el trobem en la *Crònica* que a Xirivella va escriure Ramon Muntaner, un empordanés «ciudadà de València» i home precoçment conscient d’allò que hauria d’haver estat la nostra «unitat nacional».²³ Bé. Però «País Valencià» havia de ser posterior a la desaparició del «reino de Valencia», en ple segle XVIII. Estic segur que, amb una delicada investigació, en els llibres valencians setcentistes, el terme «País Valenciano» –en castellà, és clar– abunda. Era, si es vol, un recurs estilístic: per a no dir repetidament «Reino de Valencia» o «Nación Valenciana». És fullejant aquests patracols que els estudiants

dels anys 30 van trobar la solució. Jo no m'he dedicat particularment a la cosa, però em sembla que el volum de les *Fiestas seculares* que en honor de sant Vicent Ferrer va publicar el jesuïta Tomàs Serrano el 1762 en pot ser una mostra. El pare Serrano empra ara i adés «País Valenciano», i amb majúscules, com era propi de la tipografia de l'època.²⁴ I no devia ser una expressió determinadament culta quan un «col·loqui» anònim imprés el 1767, i en el vernacle més clar, diu «País Valencià». Ho enregistra la *Bibliografía* de Ribelles Comín.²⁵

Però encara hi ha un rastre anterior. Marià González i Baldoví, en exhumar la biografia d'un frare de Xàtiva del XVII, ens hi afegeix un precedent: un precedent del Barroc.²⁶ El llibre que ens ha desenterrat González i Baldoví és del 1699, o siga, dels finals de l'època foral, quan el «regne» encara era institucionalment el «regne» antic, el fundat per Jaume I. Diu la frase: «Porque no le tenía el Señor destinado para Apóstol de las Indias, sino de nuestro País Valenciano...». Torne a insistir: una investigació a fons ens proporcionaria més dades similars. I podrien resseguir-se, no solament al llarg del segle XVIII, sinó també en el XIX. El *Diario de Valencia* del 1804, deia «País Valenciano» de tant en tant.²⁷ I amb les majúscules corresponents. No exageraré la nota: no afirmaré que els valencians de l'època tenien per hàbit dir «País Valencià». Però «País Valencià», o «País Valenciano»: ja existia. I els lectors d'aleshores, i els clients dels «col·loquiers», ho trobaven «normal». Allò que els estudiants del 1930 van fer no era més que la repesca d'un terme que, en aquell moment, tomava a ser útil. O imprescindible.

Naturalment, tot això passa enmig d'una indiferència trista de la «classe dominant». Potser alguns homes de la «Sociedad Económica de Amigos del País», ja en el ple del Vuit-cents, incidentalment, prolongaven la fórmula. Ismael Vallès ens recorda un text imprés del 1855 que diu: «la Sociedad que se titula y es desde su fundación amiga del País Valenciano...». I un any abans, la Societat Econòmica, parlant de sant Vicent Ferrer, el qualifica d'«insigne hijo y grande amigo del País Valenciano...»²⁸ Però són textos esporàdics. I al mateix temps, significatius. Desfan els muntatges ofuscants de la «regnicoleria». La conclusió és òbvia: el terme «País Valencià» conviu amb el de «Regne de València» des d'abans de l'abolició dels Furs; és viu durant el segle XVIII i no és insòlit en el XIX. Encara en Teodor Llorente, en Elías Tormo, en els erudits de la Renaixença, tornem a descobrir-lo, però ja en minúscules:²⁹ el romanticisme jocfloralesc preferia el «regne», amb l'enyorança idiota d'una Edat Mitjana que ells mateixos s'apressaven a renegar.

En la situació actual, el retorn al «reino» o al «regne» ha estat promogut pels partits més d'extrema-dreta i més antivalencianistes, o antivalencians, per dir-ho com cal. I en ells, la «classe dominant». En altres llocs del món, quan hi ha un «problema nacional», ix una «burguesia nacional» que acapara la reivindicació en el seu propi profit. Al País Valencià, no. La «burguesia» local no és exactament «nacional»: tot al contrari. Ni abans ni ara ha deixat de ser «provinciana». Probablement contra els seus interessos («de classe»). Però això és cosa seua. És «dominant», ¿però és «dirigent»? La diferència dels adjectius potser ve de Gramsci. O no. Tant se val. Molt «dominant» però poc «dirigent», la burgesia valenciana s'obstina a patrocinar el provincialisme més impermeable. Amando de Miguel, en un paper sociològic

confús, la qualificà de «plorona». De tota manera, jo continue preguntant-me si això és una burgesia com Déu o Marx mana, o una simple facció de «rics» que ni tan sols saben exercir de «rics». Personalment, crec que la «burguesia valenciana» és visceralment antivalenciana. Ja fa temps, per exemple, que va abandonar la llengua...

Deixe als sociòlegs l'última paraula. Però torne al fil del comentari, i vull insistir que «País» no ve de «Països». És molt anterior. Això dels «Països Catalans», paradoxalment, ve de don Benvingut Oliver, un valencià nascut a Catarroja i que s'especialitzà en l'estudi del dret foral de Tortosa, i que devia ser «canovista», o «silvelista». No un «pancatalanista»: per cert. Era un home de *Las Provincias*, de més a més.³⁰ Tot això del «catalanisme» polític, a València, al País Valencià, ha estat una conseqüència (i no sempre clara) d'un impossible «nacionalisme valencià».

Siga com siga, «País Valencià» no ha estat, ni és, ni necessàriament ha de ser una remissió «catalanista», com els ultres locals diuen per acorralar les dòcils esquerres —l'«esquerreta»— indígenes i immigrades. Jo, que sóc un pancatalanista evident, he de denunciar la trampa que la dreta espanyolista té parada a l'esquerra espanyola: una forma de desqualificar-la serà titlar-la de «catalanista». I no. L'esquerra espanyola —el PSOE, el PC— és espanyola i ben espanyola: tan com puga ser-ho Fraga, l'Abril o Piñar. Els «catalanistes» som una altra fauna, que estem molt divertits amb la bel·ligerància que ens donen. La proporció de lletra impresa repugnantment acusatòria que ens han dedicat no correspon al percentatge de possibles vots estrictament «nacionalistes». Jo acabaria demanant per què ens tenen tanta por els espanyolistes de la dreta i els de l'esquerra.

Feta aquesta digressió, allò del «País Valencià» resta documentalment ben clar. I si la Constitució consensuada permet que, a més d'un Regne d'Espanya, hi haja el Regne de València, amb una duplicitat diplomàtica de corones, ja ho podria decidir el Tribunal de Garanties Constitucionals —¿és aquest el nom?—: l'estrambòtic «regnicolisme» valencià de les dretes ens fa pensar en el Conde-Duque de Olivares i en Floridablanca, en el Fuero-Juzgo, en el visigot Recared i el seu concili de Toledo... Tot s'ha de dir: comparats amb Fraga, els visigots eren una espècie de trotskos *avant la lettre*. I qui diu Fraga, diu Abril.

Però la història és la història.

IV

No crec que siga suficient que el País Valencià es diga oficialment «País Valencià». Cal que ens acostumem a les conseqüències d'una racionalització de la terminologia diària. Josep Giner, en 1934, publicà un article que posava els punts sobre les is. «Qüestió de noms» es deia.³¹ La seua vigència és absoluta. I val la pena de recordar-lo amb els seus matisos. L'autor hi feia la distinció que ara necessitem fer: «País Valencià» designant la col·lectivitat actual («la nostra pàtria», segons l'autor); «Regne de València», que podia designar l'«organització política autòctona»; «València», la ciutat. «Volem que el mot *València* per ell sol puga sig-

nificar la capital del País Valencià». I de seguida: «valencià». «Valencià» només hauria de ser vàlid com a referència a tot el País Valencià: tan valencià és un habitant de València com de Lluçena o d'Elda, tan valencià un habitant d'Alcoi o de Gandia, tan valencià un de Xàtiva com d'Oriola, o d'Alacant o de Castelló de la Plana. O som tots «valencians», o deixem-ho estar. Per tant, mai no hauríem d'aplicar l'adjectiu «valencià» sinó per a la totalitat del País Valencià.

Tot això és d'una lògica semàntica diàfana. «Valencià» és tot allò que és «del País Valencià», i no solament de València, ciutat o província. El que siga de València, hauríem de dir que és «de València», o «valencià» si entra en l'òrbita global del País Valencià. «El poble de València (diferent del poble valencià)», deia Renat i Ferrís. I una expressió com «l'alcalde valencià» és inadmissible, si es limita a l'alcalde de València: alcaldes valencians ho són tots els del País Valencià, i tan «alcalde valencià» és el de València com el d'Alacant o el de Castelló, o el de Beniopa. L'alcalde de València és l'alcalde de València, i l'alcalde de Beniopa és l'alcalde de Beniopa: tots dos, però, «alcaldes valencians», i ni l'un més que l'altre. Si no comencem per precisar aquestes minúcies, no arribarem enlloc. Hem de superar els «patriotismes» provincials, i restituir-hi la denominació única. I contra les províncies, les comarques: la Plana, la Marina, el Maestrat, la Ribera, la Safor, l'Alcoià, l'Alt o el Baix Vinalopó... Mentre continuen les denominacions provincials, la «unitat» dels valencians serà precària. Ja sé que, avui, les comarques no són el que eren. Però les solucions probables queden obertes.

I, en realitat, sempre tornem al principi: a l'ambigüitat terminològica. Si volem un «País Valencià» és perquè tots els valencians puguem dir-nos «valencians» sense discriminacions, i ni uns siguem «castellonencs» o «alacantins», i els altres «valencians-valencians» doblats. La nostra restitució col·lectiva ha de salvar aquestes minúcies localistes. Ni el «reino» ni la «región» són possibilitats viables... La demanda de «País Valencià» –i dels símbols pertinents– tenen, encara, el mèrit i el dret d'haver estat, tan primàriament com es vulga, l'única veu que s'alçà, abans de la mort de Franco, i després, per reclamar... ¿Què reclamàvem, més o menys unitaris, aleshores? «Llibertat, amnistia i estatut d'autonomia!» No hi havia sinó aquest crit; no hi havia sinó una bandera; no hi havia problemes d'idioma. Una part de la dreta hi va participar. Hi participava l'esquerra, sense prejuïns. I quan Madrid va concedir-nos la modesta almoïna de la pre-autonomia, ho va fer amb l'únic nom que resultava lògic, majoritàriament admissible i, sobretot, oportú: «País Valencià».³²

No entra en el pla del present paper exposar ni comentar les peripècies posteriors, les d'avui mateix, ni les maniobres que tendeixen a situar-nos en el punt de partida provincialista. Les negociacions a què «la España de las autonomías» ha obligat els partits parlamentaris actuals, un cert electoralisme mal entés, les campanyes de «distracció» projectades damunt la gent i, potser el fet de no haver-se preocupat ningú, o quasi ningú, d'explicar les raons històriques i socials del terme «País Valencià», fan témer que qualsevol esperança mínimament «autonòmica» vinga viciada per la decepció. Però a nosaltres ens pertoca aguantar –i potenciar– les lleialtats que hem pensat sempre com les més vàlides i les més segures per al nostre poble.

Com hem vist, el terme «País Valencià» respon a unes raons d'eficàcia expositiva difícils d'ignorar, fins i tot per als defensors del «reino», perquè totes dues fórmules no són intercanviables, ni tan sols per aquesta necessitat de claredat. Amb un exemple ho veurem més clar. Tenint en compte que allò que ells volen anomenar «reino de Valencia» no és ni de bon tros el mateix territori del que fou «regne de València», gràcies a l'addició de les zones de Villena i Requena, ¿com caldrà al·ludir aquell «regne»? ¿Potser «antiguo reino de Valencia» per a distingir-lo del «nuevo», que deu ser aquest d'ara? Si no fem aquesta distinció, ¿com ens entendrem? Al capdavall, no estaria gens malament aquest «nuevo reino de Valencia» amb una història de segle i mig de provincialisme. Bromes a banda, el terme «País Valencià» elimina aquest i altres problemes.

Hem vist també que és una autèntica fal·làcia la suposada derivació «País-Països», segons la qual tots els qui utilitzen la fórmula «País Valencià» són catalanistes declarats o estan en «perill» de ser-ho. La realitat prou demostra que no és així, encara que ho diga Martín Villa.

Finalment, hem comprovat que, fins fa quatre dies, només la dreta més ultramuntana –o més conscientment ultramuntana...– s'oposava a la denominació País Valencià. La resta, salvant les excepcions que calga salvar, l'empraven sense embuts ni manies: *Las Provincias*, *Levante*, Abril, Broseta, el conjunt dels parlamentaris locals, el Consell pre-autonòmic, el govern d'UCD i cadascun dels seus ministeris, els empresaris, les centrals sindicals, «Aitana», bancs, caixes d'estalvi, col·legis professionals, falles i fallers –¿o no hi havia un premi per als Colossos del País Valencià?–; en fi, *tutti quanti*.

Cal preguntar-se per què, de sobte, una part dels usuaris del terme se n'aparten amb horror i s'alineen amb la dreta conscientment ultramuntana en la defensa, gens heroica d'altra banda, del «reino de Valencia».

La pregunta no pot tenir resposta sinó introduint-la en l'entrellat de tensions de tot tipus que han acompanyat el canvi de règim, la cèlebre «transició», que mai no sabem si s'ha acabat ja o si encara està començant: la mutació del «trencament democràtic» en una altra cosa; la llei d'Hont; la «reconducció de les autonomies»; els qui pretenen «meter en cintura» les nacionalitats i regions; la LOAPA; els embolics entre els articles 151 i 143 de la Constitució –i entre tants altres–; els providencials girs de 180° en certes biografies polítiques... I també, cal no oblidar-ho, la resituació de les diverses forces polítiques, les que isqueren de la clandestinitat i les creades a última hora per entrar en el repartiment. Enmig de tot això s'ha trobat el pobre País Valencià, el país en pes i amb ell el seu nom, convertit en article de mercaderia per a qualsevol electoralisme precipitat.

Acabat de redactar aquest paper després del fracàs d'UCD al Parlament espanyol, el 9 de març, potser eixirà d'impresma abans que puguem saber com acaba això del nom. Les previsions apunten cap a fórmules anodines, incolores i insatisfactòries per a tots, com ara Comunitat Autònoma Valenciana o Regió Valenciana. Això, sembla, en el millor dels casos.

I bé ¿què vol dir això per a nosaltres? En realitat, ben poca cosa, perquè sota cada nom hi ha un projecte, o uns projectes convergents, d'articulació de la realitat valenciana. Al capdavant, no deixa de ser irònic que els més aferrissats defensors del «reino» siguen alhora els més entusiastes de les «tres províncies» i, lògicament, d'enfortir el poder de les diputacions. Per a nosaltres, el País Valencià seguirà sent el nom de la nostra terra, d'acord; però també una altra cosa: totes aquelles coses per les quals s'ha escrit, s'ha treballat, s'ha cantat, s'ha eixit al carrer, s'ha lluitat i alguns han patit.

Això vol dir també que els valencians haurem de traure la lliçó d'aquesta «anècdota» i que no tindrem més manera de fer-ho que recuperant el temps perdut durant el tràmit pre-autonòmic i probablement en l'autonòmic més immediat. Vol dir, al capdavant, que encara hi ha molt per fer. □

1. Aleshores hauria estat inconcebible. Però l'enfrontament València-Alacant, amb les repercussions que a la llarga havia de tenir, ja el detectem en el segle XVII, i no venia de nou: veg. Sebastià García Martínez, *Els fonaments del País Valencià modern* (València, 1968), pp. 95-96.
2. Cf. M. Gual Camarena, «Estudio de la territorialidad de los Fueros de Valencia», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III (1948), pp. 262-289.
3. D'alguna manera, en parla José Vicente Mateo en *Alacant a part* (Barcelona, 1966).
4. Veg. Azorín. *Valencia* (Madrid, 1940), pàssim.
5. F. Almela y Vives, en *Valencia y su reino* (València, 1965), pp. 22-27, en diu alguna cosa, però sense precisar dates, o limitant-se a algunes no precisament d'origen. Vicenç Rosselló insinua la data del 1847 (veg. *Saitabi*, XIV, p. 158).
6. Veg. les meues indicacions en *Nosaltres els valencians* (Barcelona, 1962), pp. 107-108.
7. La locucitat periodística sobre el «Sureste», un «alicantinismo» i una «alicantinidad» dissidents, demana ser estudiada amb calma. Ja en diu alguna cosa José Vicente Mateo (veg. nota 3).
8. Veg. Alfons Cucó, *El valencianisme polític* (València, 1971), pp. 37 i ss.
9. Veg. J. Navarro Cabanes. *Prensa valenciana* (València, 1928), p. 106. En realitat, resulta conjectural l'atribució de «Valentínia» a Faustí Barberà, però tot fa pensar que s'origina en el seu grup. Navarro Cabanes esmenta (*loc. cit.*) un «quincenari valentinista» aparegut el 1908 i dirigit per l'obrer tipògraf Rossend Gumiel, que se subtitulava «democràtic, Christ y Valentínia». Faustí Barberà, en *De Regionalisme y Valentínicultura* (València, 1910), p. 51, parla de «Regió Valentina», indiscutiblement per evitar «Regió Valenciana». [P.S. En el setmanari *Lo Crit de la Patria* (València, 1907), núm. I, trobem: «nostra patria es Valentínia».]
10. Per exemple, Ferran Valenti, «La bandera barrada a Castella», *Acció Valenciana*, núm. 16 (23 desembre 1930), p. 1 («Llevant ha estat sempre l'extrem oriental de la Mediterrània, Grècia, Síria, Palestina, Xipre, no les terres valencianes, i per Llevant s'entenen els historiadors quan parlen d'aquells països; mai ha acorregut nomenar així a açò que té un nom en Espanya, que és València, Regne de València o país valencià, senzillament.»); *Els bells indrets del País Valencià*, núm. 18 (20 gener 1931), p. 6; eslògan editorial, núm. 19 (5 febrer 1931), p. 1 («L'hora de parlar de 'patria chica' i 'patria grande' és ja acabada; patria no n'hi ha més que una i la teua és el País Valencià»); V. M., *El català acadèmic i el comarcal*, núm. 20 (20 febrer 1931), p. 8; etc. Segons Emili Gómez Nadal, *El País Valencià i els altres* (València, 1973) p. 43, fou efectivament Acció Cultural Valenciana qui posà el terme en circulació. Cal dir que, més en concret, va ser ell el primer que l'utilitzà en la revista, en l'editorial anònim «Almansa: 25 d'abril de 1707», núm. 2 (1 maig 1930), p. 2.
11. Un exemple d'aquesta abominació és un article del mateix Gómez Nadal aparegut a *El Camí*, núm. 13 (28 maig 1932), p. 3, titulat «Nomenclatura: Levante, Llevant i País Valencià». L'autor hi suggeria que el terme Llevant designàs totes les terres de llengua catalana.
12. Amb el canvi de règim, algunes institucions van corregir la seua denominació. Així, la «Caja de Previsión Social del Reino de Valencia» passà a designar-se «Caja de Previsión Social del País Valenciano».

13. Veg. Cucó. *op. cit.*, mencions a les pp. 249 i 450.
 14. Felip Mateu i Llopis, *El País Valencià* (València, s.d.). Formava part dels «Quaderns d'Orientació Valencianista», de l'editorial L'Estel.
 15. Antoni Igual Úbeda, *Històries del País Valencià* (València, 1938). Veg. pàgina 5: «El territori que, extenent-se del Cenia al Segura i d'Almansa a la mar compren les tres *provincias* d'Alacant, Castelló i València, té prou personalitat geogràfica, econòmica i lingüística per a que es pugui parlar d'ell com d'una entitat homogènea denominada País Valencià. Sols li manca una apropiada personalitat política...».
- No em puc entretenir ara a fer una relació exhaustiva de l'ús del terme «País Valencià» durant la Segona República i la Guerra d'Espanya. Apareix al text de les Normes de Castelló i en nombrosos documents i declaracions de l'època. Durant el conflicte foren creats la Biblioteca del País Valencià, el Centro de Estudios Históricos del País Valenciano, els Premis Musicals del País Valencià, el Premi Literari del País Valencià, etc.
16. Per exemple, veg. F. Almela i Vives, *La literatura valenciana* (València, 1934), pàssim; per a Carles Salvador, els testimoniatges són abundants a partir de 1931; la posició de Miquel Duran es veu ben clara a les pàgines de la seua revista *La República de les Lletres (1934-1936)*.
 17. Miquel Adlert Noguerol, «L'actual literatura catalana del País Valencià», en *Homenatge a Carles Riba en complir seixanta anys* (Barcelona, s.d. [1954]), pp. 105-117. Veg. encara, en Cucó, *op. cit.*, p. 251 un altre text d'Adlert, ja del 1935.
 18. *El País Valenciano* (Barcelona, 1962) i *Nosaltres els valencians*, ja esmentat en la nota 6.
 19. Cal no oblidar que alguns vells valencianistes continuaren emprant el terme País Valencià. Per exemple, Ismael Rosselló i Zurriaga: «Les dues maneres de sentir-se valencià», *Pensat i Fet* (València, 1960), reproduït a *Libro oficial fallero* (València, 1982) Junta Central Fallera, s. p.
- En l'àmbit universitari, la denominació País Valencià ha tingut un ús generalitzat. Pense, per exemple, en el I Congrés d'Història del País Valencià, celebrat el 1971, i també en una enorme quantitat d'estudis de tota mena: les obres col·lectives *Història del País Valencià i Estructura econòmica del País Valencià*; *Aproximació a la història del País Valencià*, de Joan Reglà; *La banca al País Valencià*, de Vicenç Rosselló i Emèrit Bono; *La Inquisició al País Valencià*, de Manuel Ardit; *Història de la senyera al País Valencià*, de Pere Maria Orts i Bosch; *La CNT al País Valencià*, de Terence Smyth; *El País Valencià*, de Vicent Ventura i Francesc Jarque; *El País Valenciano del neolític a la iberització*, de Miquel Tarradell; etc.
20. Francesc Pérez Moragón, «Premsa clandestina al País Valencià (1962-1977)», en *L'Espill*, núm. 5 (primavera 1980), pp. 55-93.
 21. Per exemple, el cas de Manuel Broseta, que fou president de la Junta Democràtica del País Valencià. Un repàs dels seus articles a *Las Provincias* ofereix una bona mostra d'aquesta assumpció. Ell mateix en seleccionà alguns a *Som valencians. Selecció de colaboraciones periodísticas publicadas desde 1974 hasta 1979 en el periódico «Las Provincias» de Valencia* (València, 1979).
 22. Vegeu Maria Consuelo Reyna, «Adiós al país valenciano», *Las Provincias* (24 maig 1980). Amb el to que li és habitual, l'autora justificava el seu «adéu» al terme País Valencià amb algunes referències a un fullet meu, *Qüestió de noms*, publicat divuit anys abans. N'hi ha que tarden a adonar-se de les coses...
 23. Veg. *Diccionari Català-Valencià-Balear*. s. v., amb documentació extreta de Muntaner, Jaume Roig i el *Curial*.
 24. Tomàs Serrano, *Fiestas seculares con que la coronada ciudad de Valencia celebró el tercer siglo de la canonización de su esclarecido hijo y angel protector S. Vicente Ferrer...* (València, 1762), pp. 4, 34-35, 264, 266, 267, 279, 280, etc.
 25. J. Ribelles Comín, *Bibliografía de la lengua valenciana*, III (Madrid, 1943), pp. 278-279. Cita un plec de quatre pàgines amb aquest títol: «*Carta no vista. lletra huberta, combat cheneral y particular que fa Quelo el Roig de Albal, Net de la tia Rafela, a tota la Cort de Madrit, pera que vinga a veure o mirar la gran festa Centenar de la Verche Amparadora, ulalant [sic: relant] lo lluit que estarà el País Valencià...*» Ribelles data la impressió en el 1767, i cita un exemplar del romanç com existent en la biblioteca de Carreres Vallo.
 26. Marià González i Baldoví, «Un Succés Curiós en la Xàtiva del Barroc», en *Papers de la Costera*, núm. I (desembre 1981), p. 89. El llibre en qüestió és: Agustí Bella, *Vida del venerable y apostólico siervo de Dios el P.M. Fr. Agustín Antonio Pascual...* (València, 1699), p. 41.
 27. Per exemple, núm. 44 (13 novembre 1804), pp. 208-209 («y su foro le ocupara la Diosa de la Abundancia Amaltea, simbolización con que los Romanos figuraron la Fertilidad del País Valenciano...»).
 28. Comunicació personal. Ismael Vallès publicarà aquestes dades en un pròxim número de la revista *L'Espill*.

29. Veg. J. Bta. Peset. *Bosquejo de la Historia de la Medicina de Valencia* (València, 1876), p. 38 («nuestro país valenciano»); Teodor Llorente. *València*, 1 (Barcelona, 1887-1888), p. 16; M. Danvila y Collado, *Las Germanías de Valencia* (Madrid, 1884), pp. 21 i 30; etc.

Potser cal dir que don Elfas Tormo és un bon exemple del confusionisme terminològic que la fórmula País Valencià vol resoldre. A *Levante (provincias valencianas y murcianas)* (Madrid, 1923) alterna fórmules com ara «país valenciano», «regiones valencianas» i «países levantinos». D'altra banda, Tormo, en l'article «Los orígenes de la gran pintura en Cataluña y Valencia», *Almanaque de Las Provincias* (València, 1912) p. 242, parla de «las escuelas pictóricas de los países de habla catalana (Cataluña y Valencia, con Mallorca)». En *Levante*. p. CXXVIII diu: «en la [arquitectura] religiosa es en los países de lengua catalana [no en Aragón] de un arte gótico similar al militar».

30. Veg. Joan Fuster, *Destinat (sobretot) a valencians* (València, 1979), pp. 159-165.
En realitat, i malgrat el precedent de Benvingut Oliver, el terme Països Catalans tardà més a generalitzar-se que el de País Valencià. Abans de 1939, les fórmules usals eren unes altres: terres catalanes, terres de llengua catalana, Gran Catalunya, etc.
31. G(uillem) R(enat) i F(erris): «Qüestió de noms», *Acció*, núm. 11 (21 juliol 1934) p. 4. Amb el pseudònim sencer com a firma, aparegué extractat, sota el títol «Apunts per al Diccionari», en *Timó*, núm. 8-9 (febrer-març 1936), p. 3.
32. Vegeu, per exemple, el Decret de Pre-autonomia.

Mètode
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
Revista científica de la Investigació • Tardor 2009

Les porres i la ciència
La participació social de la investigació científica

SUBSCRIPCIONS:
Publicacions de la Universitat de València.
Tel.: 96 386 45 61.
Carrer Arts Gràfiques 13. València 46010.
Subscripció anual 2009 (4 números l'any):
25€ per a Espanya, 40€ per a l'estranger.

Prisma Especial del Jurado 2009
Revista de referència de la
Xarxa Vives d'universitats

www.metode.cat



Explicació de Catalunya

Baltasar Porcel

Jo sóc, senyores i senyors, un d'aquells animals estranys i mediterranis que en diuen catalanistes. No sé si el concepte és avui, com ho era fa un quart de segle, matèria més o menys delictiva. Tampoc no sé si, com aleshores, és considerat com un sinònim d'anacronismes pansits. En tot cas, puc assegurar que no sóc catalanista ni per rebel·lia ni per enyorança. Ho sóc, simplement, per raons de natura i de geografia; exactament perquè sóc d'Andratx, un vell poble de mariners, contrabandistes i hotelers, situat al vèrtex occidental de l'illa de Mallorca. Vaig néixer el 1937. Un oncle meu era alcalde del poble; el meu avi, jutge de pau; el meu pare anava amunt i avall amb una escopeta i feia guàrdies teòricament voluntàries i patriòtiques en les flairoses nits insulars; els meus quatre cosins eren al front de guerra. Tot plegat, el front i el poble, militant en el bàndol nacionalista, que finalment guanyaria la guerra. Set persones, doncs, que ni pertanyien a cap de les quatre «províncies» catalanes ni havien intervingut gens ni mica, abans de la lluita, en política catalanista. Però també set persones la llengua única de les quals era el català i que manifestaven llur personalitat i es relacionaven entre elles i amb el món en l'idioma català, parlat a Mallorca en la seva varietat dialectal mallorquina. Set persones, a més, a les quals mai no ensenyaren ni gramàtica catalana ni història catalana. Ans ben al contrari: a l'escola i a l'Institut només aprengueren castellà. Un castellà raquític, encarcerat i trontollant que només feien servir per a escriure o quan es trobaven al cafè amb el sergent de la Guàrdia Civil. Em vaig trobar, doncs, ficat en una infantesa i una adolescència culturalment esbojarrada i desllorigada: l'únic idioma que tenia i parlava, no el podia escriure, i l'únic que vagament podia escriure, només l'entenia i el sabia parlar mitjanament, com em sol passar avui amb el francès.

* El 12 de febrer de 1970 Baltasar Porcel pronuncià al Club Pueblo de Madrid la conferència intitolada «Cataluña: cultura y sociedad». Val a dir que la situació, retrospectivament, se'ns presenta insòlita. El diari *Pueblo*, promotor de l'acte, era un òrgan franquista (concretament dels sindicats verticals). Però l'explicació del «cas català» es feia llavors on i quan es podia, amb una voluntat de pedagogia que obtenia respostes desiguals. Fins avui mateix, és clar. La conferència tingué molt d'èxit i fou objecte de nombrosos comentaris en la premsa. Posteriorment Porcel la recolliria al llibre *Debat català (Polèmica-diàleg amb la intel·lectualitat castellana)*, Selecta, 1973, amb títol «Succinta explicació de Catalunya per a castellans». Com a homenatge al gran escriptor recentment desaparegut, i com a mostra de tants esforços d'autoexplicació, ens ha semblat adient recuperar aquest text. Es publica amb l'autorització, que agraïm, dels hereus de Baltasar Porcel.

Però a mi, essencialment, el francès no em fa ni fred ni calor, perquè només hi recorro com a vehicle de comunicació, semblantment al cotxe, que no em serveix sinó per a desplaçar-me. I és que una llengua no és simplement una eina funcional, sinó una creació del món. L'infant no aprèn que d'una taula se'n diu taula. L'infant situa la imatge i el concepte de la taula en el seu univers mental a través, i insolublement, del mot «taula». No vaig trigar a comprendre, gradual observador de la realitat, que jo vivia immers en una analfabeta bastardia: tot allò que era superstructural, important i grandiloqüent, des de la política a la ciència, passant per la literatura, m'arribava de fora i en castellà; tot allò que era bàsic, quotidià i domèstic, la meua vida i la dels meus, trascorria en català, reclus a la meua illa. D'altra banda, jo no veia llibres ni revistes en el meu idioma; aquells anys quaranta, amb prou feines fou permesa la publicació d'algun títol. D'aquí a caure en un extenuant complex de marginat, de salvatge que viu en una societat i en una cultura fòssils, al marge de la Història i del futur, no hi havia sinó un pas. Jo el vaig fer.

Vaig decidir, a quinze anys, d'aprendre una llengua. L'única que tenia a l'abast: el castellà. Primer el vaig aprendre en els llibres, i després, gràcies a un amic andalús, fill d'un comandant d'Infanteria de Marina, únic minyó del poble que parlava habitualment el castellà, també vaig poder fer pràctiques vocals. Tots dos anàvem, les tardes caloroses de l'estiu, pels camins plens de pols, cap a la mar guspirejant. Jo, per necessitat, xampurrejant castellà; ell, per necessitat, xampurrejant català. Era un joc dels disbarats, però a la llarga va donar resultat: tots dos ens poguérem expressar en dues llengües.

Però jo tot endinsant-me en l'existència, no en tenia prou de parlar, sinó que també sentia la necessitat d'escriure. I aquella llengua tan útil per a conversar amb el senyor comandant d'Infanteria de Marina, per a llegir novel·les de Baroja o de Valle-Inclán, se'm feia revessa quan intentava de compondre un article o una narració: els mots s'encallaven, les descripcions es feien llargues i difuses. Fou aleshores quan, ben casualment, em caigueren a les mans dos llibres catalans, inserits en el costumisme vuitcentista, dues novel·les breus que relataven escenes de la vida ciutadana i pagesa, de la vida que jo vivia: eren *L'Hostal de la Bolla*, de Miquel dels Sants Oliver, i *Flor de Card*, de Salvador Galmés. Us puc assegurar, senyores i senyors, que el meu astorament fou increïble: devorava pàgines i pàgines i a cada nova ratlla que llegia se'm feia més evident que aquell era també el món que jo volia descriure i aquella la manera com jo igualment volia escriure. Cosa que, exactament, volia dir que, en un tres i no res, trobava que la meua única sortida literària possible era la del salvatgisme fòssil, la marginal i sense un bri d'importància. El descobriment fou desagradable. Em semblava com si m'obliguessin a tornar a les cavernes. Però jo volia escriure, i amb la mateixa voracitat amb què m'havia llançat a aprendre castellà em vaig embrancar en l'aprenentatge del català i en la lectura dels seus llibres. I el que se'n seguí fou grotesc: que dels quinze als vint anys un estudiant de segon ensenyament, ciutadà d'un Estat civilitzat, hagué d'aprendre dos idiomes per a poder parlar amb els seus semblants i escriure'ls, car no havia comptat des de la seva infància amb un idioma normal.

I vaig escriure. Vaig escriure molt en català, a partir d'aleshores, i només emprava el castellà per a descarnats articles de premsa. Fins que un dia em va passar un fenomen estrany: «sabia» escriure castellà. Em venien a la ploma tot de paraules molt precises, adjectius i adverbis sensuals i correctes, frases proveïdes de la naturalitat musical de l'idioma. L'explicació, un cop trobada, era d'una simplicitat i una lògica radicals: com que una llengua és una creació del món alhora que un mitjà de comunicació, vaig poder primerament descriure un món, el meu món, en adequar les meves experiències i la meva llengua col·loquial a la seva pròpia cultura; però, en segon lloc, inconscientment, el meu cervell feia una altra feina: com en sordina, ben endins, cercava, com una màquina IBM, les equivalències castellanes a tot allò que anava creant en català, portant a terme en castellà una segona creació del món, comptant ja amb un món creat en català. I vaig poder escriure en castellà amb una certa decència expressiva i no pas amb la mateixa sequedat retòrica amb què el meu avi redactava les seves sentències judicials. S'esdevingué, fet i fet, que, en anar lliurement a la recerca de les meves arrels i de la meva personalitat, em fou donat com a escriu allò que abans m'havia vedat una obligatòria legislació d'educació nacional.

Sóc catalanista, ja ho he dit, per raons de natura i de geografia, d'història i de cultura. Per les mateixes raons que sóc qui sóc. Constitucionalment.

Potser creureu que aquesta autobiografia lingüística és excessiva. I potser fóra així si només reflectís les vicissituds d'un aprenent d'escriptor. Però es tracta, si fa no fa, de la biografia de sis milions llargs de catalanoparlants, o sigui de la gent de la vella Corona dels comtes de Barcelona, els actuals habitants de la Catalunya estricta, de l'antic regne de València, de les illes Balears, del Rosselló. Persones els avantpassats de les quals parlen la mateixa llengua segles ha, des que al Baix Imperi romà el llatí vulgar es tradueix en llengües diverses: romanès, dàlmata, italià, sard, provençal, francès, gallec, castellà, català. Una llengua, la catalana, que a partir del segle XIII compta amb figures literàries rellevants que durant tres centúries munten un món cultural de primer ordre en l'Europa de l'època, paral·lelament a un imperi polític i comercial que s'estén pel Mediterrani i arriba fins a Grècia. Les circumstàncies sociopolítiques, però, susciten al llarg del segle XV un seguit de canvis que provocaran, finalment, la decadència catalana: a Casp, la corona passa a un rei castellà, de la dinastia dels Trastàmars, Ferran d'Antequera; les pestes delmen la població; el comerç mediterrani s'afloqueix a causa de les noves rutes atlàntiques, etc. Així, a partir dels Reis Catòlics, resta firmada la inexorable postració catalana i comença la decidida expansió castellana. La Hispània romana, amb la seva pluralitat, esdevé, el segle XV, l'Espanya de caient castellà, en la seva unicitat. Una decadència, la catalana, que durarà fins a la fi del Setcents. I una decadència, encara, que només afecta parcialment el país: la seva superestructura, és a dir, la seva cultura escrita, la seva política, la seva capacitat d'iniciativa. Perquè els papers privats, des de les actes notarials a la correspondència, la conversa de la gent, les manifestacions litúrgiques i folklòriques, tot continua essent fet en català. I fins i tot en algun lloc, com ara l'illa de Menorca, que durant una bona part del segle XVIII estigué sota dominació anglesa, el català continua essent la llengua oficial de cultura. Com ho és ara, i ho ha estat sempre, en el Principat d'Andorra.

Una idea aproximada dels grans escriptors catalans medievals, la pot donar la simple enumeració d'alguns dels seus noms capdavanters: Ramon Llull, que vostès anomenen Raimundo Lulio, el qual, amb la seva fabulosa riquesa de lèxic, confeccionà una dilatada obra literària, filosòfica i teològica, que figura entre les primeres del cristianisme medieval; les quatre extraordinàries cròniques de Ramon Muntaner, Jaume el Conqueridor, Bernat Desclot i Pere el Cerimoniós, frondosos i excepcionals testimonis d'una nació i d'una cultura en una època determinada; Joanot Martorell, el genial autor del *Tirant lo Blanc*, la més realista i irònica de les novel·les cavalleresques; Ausiàs March, de la poesia del qual ben poques vegades ha estat superada la intensitat dramàtica; Anselm Turmeda, el frare apòstata, satíric i corrosiu; Bernat Metge, el profund humanista... La llista podria ésser llarguíssima. I no cregueu pas que amb aquesta llista vulgui, estúpidament, «inflar el gos» i sobrevalorar quatre poetes difunts i d'estar per casa. El valor d'aquests autors és mundialment reconegut, i la literatura catalana és estudiada, com qualsevol literatura romànica, a les Universitats d'Alemanya, Anglaterra, Estats Units, Suècia, la Unió Soviètica. A Espanya, però, no. Més ben dit: l'han començada a estudiar en un parell d'universitats, i, encara, dedicant-li només una atenció absolutament secundària.

Però tornem al segle XVIII, durant el qual es produeix a Catalunya un renaixement econòmic i demogràfic positiu, que desvetlla les ànsies de recuperació cultural, que es materialitza a la primera meitat del segle XIX, bàsicament en l'obra dels poetes Bonaventura Carles Aribau i Joaquim Rubió i Ors, i en la col·lectiva restauració dels Jocs Florals, el 1859, que proporcionen al país, en aquell moment, l'instrument públic i prestigiós que tornarà a col·locar el català al nivell de qualsevol llengua de cultura, a la qual tornen en massa els escriptors de l'àrea idiomàtica, preferentment a Catalunya i a les Balears.

Però aquest renaixement no sols es deu, com massa sovint s'ha dit, a l'apogeu del romanticisme i als seus somnis medievalistes, que provocaren el limitat desvetllament d'algunes velles llengües europees com ara el provençal. A Catalunya es registra una formidable expansió econòmica, covada durant la centúria anterior, que es concreta en el naixement de múltiples fàbriques tèxtils i és ocasió, a la Península, de l'única versió sòlida de la Revolució industrial europea. La fàbrica d'indianes que posseïx l'any 1738 Esteve Canals, de Barcelona, ha estat considerada com la primera factoria industrial moderna amb què Espanya ha comptat. Poc després, Canaleta mecanitza completament la seva fàbrica de teixits i la màquina anglesa de Highs és estudiada i transformada en la nostra «berguedana». Simó Pla patentava l'any 1790 el que ell denominava «una bomba de foc de doble injecció», que no era sinó la màquina de vapor que Watt havia patentat vint-i-dos anys abans. Tot al llarg del segle Barcelona passa de 35.000 habitants a 111.000, deu mil dels quals treballaven en els seus quatre mil telers. Aquesta creixença setcentista fou tan fenomenal que els funcionaris públics en restaren tan sorpresos com desbordats, sense saber com registrar aquells homes d'aspecte decidit que es deien a ells mateixos fabricants d'indianes. Aleshores, els metòdics funcionaris optaren per inscriure'ls sota l'apartat de «Vagos», és a dir, d'ocupació indeterminada, imprecisa. El segle XIX català és la gran desclosa cultural i econòmica del corrent desvetllat pels «vagos».

Quan agonitza el segle XIX, la literatura catalana torna a comptar amb escriptors cabdals, comparables als perduts en l'Edat Mitjana i a l'alçada dels que en aquell moment escrivien a Europa o a Amèrica. Els poetes Miquel Costa i Llobera, Joan Maragall, Josep Lluís Pons i Gallarza, Jacint Verdaguer; els dramaturgs Àngel Guimerà i Santiago Russinyol; els novel·listes Narcís Oller i Marià Vayreda; els pensadors Valentí Almirall i Josep Torras i Bages; etc., són els exponents de la sorprenent reincorporació a l'existència d'una cultura que cinquanta anys abans era considerada només com una reminiscència del passat. Verdaguer, Oller, Maragall, Guimerà, Russinyol, Costa i Llobera, foren traduïts al castellà, al francès, a l'italià, a un seguit d'idiomes. Narcís Oller, per exemple, fou entusiàsticament apadrinat en les versions castellanes de les seves novel·les per José María de Pereda, i en les franceses per Émile Zola. Pel seu teatre, Àngel Guimerà estigué a punt d'obtenir el Premi Nobel l'any que recaigué en aquell pompós i superficial José Echegaray.

Mentrestant, s'operava un canvi de condicions generals a l'Espanya vuitcentista que havia d'ésser decisiu per a l'encarrilament de tota aquesta bullida. Des de la Monarquia d'Isabel II fins a la Restauració, passant per la Primera República, la Península s'agitava en desorientades i agudes divisions internes, que anaven des dels pronunciaments fins als canvis de règim, amb l'afegitó de les guerres carlines, i tot plegat mentre s'esqueixava el vell imperi d'ultramar. El 98, amb la pèrdua de Cuba i Filipines i el reflux immens d'un voluminós pessimisme nacional, marca el punt culminant del procés. Bé. A Catalunya també hi havia aquest pessimisme del 98; els industrials perdien uns mercats. Però, ensems, la societat catalana no coneixia cap tipus d'esqueixament intern, ans ben al contrari: amb la seva puixança econòmica i la creixença, un dia rera l'altre, de la seva cultura renascuda, gaudia d'un sentiment de solidesa, de seguretat, que no tenia feia segles. Pel que fa a la pèrdua de mercats, restava sempre el peninsular, en el qual no patien cap competència... El pessimisme català del 98 no era, doncs, a Catalunya, un sentiment nascut de la pròpia frustració, sinó una altra de les conseqüències que es rebien des de Madrid, des del Govern i l'Estat, com els impostos o el reclutament militar. El Modernisme, que aquells anys es propaga a Catalunya com un incendi gran, bell i fantasiós, potser és la prova més clara d'aquesta eufòria. Broten edificis, mobles, obres d'art, poemes, cors, en què l'arabesc capriciós de la darrera moda parisenca s'alia amb les torres i les corones d'arrel medieval. Antoni Gaudí, l'arquitecte genial del Parc Güell i de la Sagrada Família, és el creador formidable del Modernisme, la seva cota més alta. Hi ha en ell una fe prodigiosa en un cristianisme gairebé feudal, i alhora la utilització de materials artesans i populars, tot barrejat amb el novíssim i sofisticat «modern style». La vella Catalunya, la Catalunya popular, la nova Catalunya, es troben en les formes desbordades i agosarades, en les pedres roents, d'Antoni Gaudí. Gaudí, que quan ve Antoni Maura acompanyant el jove Alfons XIII es negarà a parlar en castellà a l'estadista, el qual, mallorquí i, per tant, de llengua catalana, també acabarà contestant-li en català... Hi ha una actitud d'afirmació catalana que va des de la petulància fins a la confecció de programes regionalistes i republicans, que deixa el poder central estupefacte i inquiet. Solidaritat Catalana, moviment d'eufòria i de reivindicació política, exalta l'any 1906 tot Catalunya i tramet al

Congrés un bon grup de diputats. El catalanisme ja és una força política –i dic catalanisme englobant-hi moviments de dreta i d'esquerra– que serà decisiva en el conjunt peninsular fins al 1939. I serà decisiva no pas per trucs electorals ni pel fet de figurar en el pacte clos de la Restauració borbònica, sinó tot el contrari: pel seu enrobustiment natural, a repèl de la política tradicional espanyola. Catalunya és com un arbre que creix.

Amb el canvi de segle, al Modernisme succeeix el Noucentisme. Tot el que de frondositat historicista, desordenada, romàntica, ruralista, tenien els modernistes, esdevé civilisme europeista i ciutadà en els nucentistes. Els poetes ja no canten els almogàvers ni la muntanya del Canigó, sinó que es tornen irònics i exquisits. Hi ha reminiscències neoclàssiques en el Noucentisme. N'és el pontífex Eugeni d'Ors, que cada dia escriu una glossa, un article, en el diari «La Veu de Catalunya», sota la signatura de Xènius. Ors raona, consagra, menysprea. La ciutat cultural i burgesa es mira al mirall que Xènius li brinda cada setmana. Josep Carner, passeja els seus versos per les tertúlies i pel Passeig de Gràcia, somrient amb subtilitat, amb una sàtira acerada i senzilla sempre a punt, recolzada pel seu gran domini idiomàtic. Prat de la Riba crea la Mancomunitat de Catalunya, en la qual es mancomunen les diverses diputacions provincials, i d'allí estant emprèn una política cultural autòctona ambiciosa i decisiva que culmina amb la creació de l'Institut d'Estudis Catalans, on germinen projectes diversos i d'un gran abast, des del muntatge de biblioteques fins a la reforma i fixació gramatical de la llengua, duta a terme per Pompeu Fabra, passant per la consolidació d'un partit catalanista i conservador, la Lliga Regionalista, des de la qual actuaran a Catalunya i arreu d'Espanya uns homes com Cambó, Carner i Ventosa.

L'exèrcit literari ja no té res a veure amb el naixement, gairebé miraculós, d'un Verdaguer, d'un Maragall, els homes de la generació anterior. Assagistes i historiadors com ara Ors, Rovira i Virgili, Nicolau d'Olwer –després ministre de la Segona República–, Joan Crexells, Joan Estelrich, Jordi Rubió; poetes com Joan Alcover, Joan Salvat Papasseit, Jaume Bofill i Mates, Josep Carner, Gabriel Alomar; novel·listes com Joaquim Ruyra, Víctor Català, Prudenci Bertrana, Joan Puig i Ferrer, són populars, es professionalitzen, formen un cos intel·lectual lúcida, profund i eficaç. La voluntat frenètica de catalanització ha obrat com si l'empenyessin segles de tradició. No oblidem pas que una nació es defineix, com deia Renan, per la seva voluntat d'ésser-ho, ultra per la seva cultura, la seva raça, la seva història.

Però si n'hi ha, de miratges, en la moderna Història d'Espanya! No sé si com a l'antic món dialogant dels grecs o en el dels àrabs, a les vores dels deserts al·lucinants, no sé si com allí, continua vigent aquí una capacitat estranya i aberrant per a crear il·lusions merament verbals, separades de la realitat circumdant, miratges que fascinen i que, després, s'esfondren tot d'una. La manca d'un pragmatisme modest i constant provoca tragèdies gegantines. ¿No semblava que aquella societat catalana, de burgesia industrial, havia de durar un segle? Però la burgesia catalana cometé tres errors formidables. El primer, creure que la seva indústria lleugera, fabricant mitjons i draps, assoliria la categoria del complex fabril anglès o francès. El segon, pactar políticament, a canvi del proteccionisme duaner, amb el poder central, ficció democràtica d'arcaiques concepcions governamentals i fins i tot estatals. I, tercer, ignorar

que en llurs fàbriques s'aplegava un proletariat com més anava més fort i més reivindicador. La Guerra Europea, la Guerra Gran, que deia Eugeni d'Ors, fou un temps de vaques grasses, producte de la necessitat dels països beligerants i de l'Espanya neutral. Però la guerra s'acaba i comencen unes vaques flagues espectrals; els negocis fàcils es paralitzen, els obrers s'ordenen i agiten, la Monarquia trontolla. El general Miguel Primo de Rivera, capità general de Catalunya, agafa el tren a Barcelona i fa cap a Madrid per donar-li el cop d'Estat: la burgesia l'acomia, la Lliga Regionalista li fa costat. És el final d'un somni. La Catalunya burgesa ja serà, si més no fins avui, reaccionària o, a tot estirar, d'un conservadorisme liberal. La Lliga Regionalista farà costat al rei, es declararà contra la República, serà partidària dels nacionalistes durant la guerra civil. Cambó, elevat al liderat, arribà a Madrid el dia 4 d'abril de 1931 per reunir-se amb Gabriel Maura i fundar, amb les forces de l'un i de l'altre, un partit denominat Centre Constitucional. Es trobà amb la República. Després, del 36 al 39, finançarà, a Itàlia i a França, un servei d'informació que treballarà contra els republicans. La burgesia restà sense cap poder autèntic a Catalunya i sense veu ni vot a l'Espanya de Primo de Rivera o en la de l'Estat que funcionarà a partir del 1939.

Hi haurà altres forces en ascensió: l'Esquerra Catalana, on afluiran intel·lectuals i classe mitjana, i els partits obrers: FAI, CNT, UGT... Proletaris catalans i proletaris immigrants, intel·lectuals posseïts d'inquietud ideològica, tot es barrejarà, pul·lularà, treballarà, en la Catalunya de la República... creient també que la seva vivència serà secular, que ha nascut una nova aurora. De nou els miratges, els miratges increïbles i contumàços, que aquesta vegada, però, no acabaran amb un general que agafa el tren per anar a Madrid, sinó en els amargs, i miserables, i desastrosos camins de l'exili, per on, costat per costat escriptors catalans i militants de la CNT, es dispersaran pel món o aniran a raure als camps de concentració francesos i alemanys. D'aquella primitiva ceguesa de la burgesia, la dels tres errors, es passà al desballestament i a l'hecatombe. Catalunya, com a entitat autònoma, restà lligada, per partida doble i per doble pèrdua, a la sort de la República en la guerra civil: els partits obreristes veien en els homes del Govern Autònom de la Generalitat una ombra sospitosa del passat burgès, alhora que el nou Estat la considerava separatista. Un poble i una cultura pagaren els plats trencats per les dretes i les esquerres. Perquè a Catalunya, la catalanitat, hi insisteixo, és un fet per ell mateix, una natura, que després s'acolorirà de tots els cromatismes que vulgueu, però que existeix al marge de tots plegats.

La cultura, és clar, traduirà aquestes crisis, a partir dels anys vint, però la seva expansió no en serà pas afectada. És aleshores quan comencen a treballar i adquireixen la primera i primerenca notorietat tot un seguit d'autors que han arribat fins ahir mateix o que continuen al peu del canó: Josep Pla, el prosista formidable i agut; Carles Riba, el depurat poeta postsimbolista; Josep Maria de Sagarra, amb el seu teatre i la poesia populars, barrocs; Carles Soldevila i Gaziell, els periodistes; Ferran Soldevila i Ramon d'Abadal, els grans historiadors... Enllaçarà amb ells la generació que inicia els seus treballs amb la República: els novel·listes Mercè Rodoreda i Llorenç Villalonga; els poetes Joan Oliver i Joan Teixidor; el filòsof Josep Ferrater Mora; l'historiador Jaume Vicens i Vives... La cultura catalana de la República és

una onada que ja ha arribat a tots els racons de la terra de parla catalana. Escoles, biblioteques, premsa, llibres catalans, ocupen en la Catalunya estricta la dimensió que mereixen. Fins i tot a Mallorca i a València comença a observar-se un replantejament superestructural de les essències autòctones.

I ara vull tornar a allò que he insinuat fa uns minuts: la qüestió separatista. A Catalunya hi ha hagut i hi ha separatistes. Com existeixen col·leccionistes de segells, espiritistes i venedors del cupó dels cecs. Com existeixen a Madrid o a Valladolid conspicus barons anticatalans l'única obsessió dels quals és de confinar els catalans en tantes prohibicions idiomàtiques i administratives com sigui possible: aquests són els altres separatistes. El problema, però, no és pas aquest. No ho és, perquè parlar de separatisme quan s'estudia la qüestió catalana equival a parlar de maçoneria, quan es plantegen els problemes espanyols en general. La realitat de Catalunya, de la seva societat i de la seva cultura és molt més vasta. Perquè és catalanista, a més del separatista a ultrança, el burgès pactista amb l'Exèrcit, el militant de la FAI que somia el comunisme llibertari, el comunista que segueix els dictats de Moscou, el demòcrata-cristià postconciliar. Agitar el cartell separatista o dir que la maçoneria s'espera a les tenebres per assaltar el Ministeri de la Governació és agitar espantalls, si no inventar-los. Catalunya és una societat complexa, encara no realitzada, amb tensions internes. Només pot provocar una àmplia actitud diguem-ne de refús l'aplicació del separatisme de fora estant, des de Castella, proscriuint sistemàticament el que és català, separant-ho de la resta d'Espanya i entenent aquesta com un Estat uniforme segons el patró castellà. En llur majoria, els catalans són separatistes si són obligats per força a ésser unionistes. En tot cas, la qüestió només podria ésser seriosament replantejada després d'un període de llibertat total. Europa és a la porta. El català, per geografia, per història, per economia, se sent europeu, aspira a Europa. El problema de Catalunya no és de separar-se de res, sinó d'internacionalitzar-se, d'unir-se, dialogar, negociar, de fer-se conèixer, expandir-se, dins Espanya i món enllà. Però per a aconseguir aquest reconeixement li cal abans afirmar-se, reconstruir-se, obtenir totes les possibilitats socials i culturals, que no té avui. Jo, per exemple, no sento cap odi per la cultura castellana o espanyola, per molt escriptor català que sigui i per molt que també escrigui en castellà. No puc admetre, però, que la cultura catalana pateixi restriccions i menyspreus. No puc ni vull, des de la meua modesta posició intel·lectual. ¿Poden dir, davant la meua actitud, que sóc un fantasma separatista pecador? No vaig contra res i vaig a favor de tothom. M'agradaria d'explicar una anècdota recent i també meua.

El dia sis de gener proppasat eren discernits a Barcelona dos premis literaris, convocats tots dos per Edicions Destino i dotat cadascun amb dues-centes mil pessetes: el Premi Nadal, per a novel·la en castellà, i el Premi Josep Pla, per a novel·la en català. Jo vaig guanyar aquest darrer. Bé. Televisió Espanyola, òrgan de comunicació dependent de l'Estat espanyol, dedicà amplis espais informatius al Premi Nadal i només una escarida notícia al Josep Pla. El diari que patrocina aquest club, «Pueblo», dedicà una crònica, amb els titulars corresponents, al Nadal. Al Josep Pla, amb prou feines una ratlla. I, tanmateix, aquest diari, l'any abans, m'havia nomenat un dels seus populars pels meus treballs periodístics en castellà.

¿Per què, em pregunto, aquesta discriminació pel que és català, per què aquest separatisme? La població catalana constitueix la quarta o la cinquena part de la població total espanyola; Barcelona, amb Madrid, és la zona que té més televisors i la que inverteix més diners en publicitat. El diari «Pueblo» és venut a Catalunya. Per què, doncs, només tot just esmenta el que és genuïnament català? Que no em diguin, d'altra banda, que pel fet d'ésser en català interessa menys que el que és castellà, més ampli a la península. Segons aquest criteri, cap notícia anglesa, russa, àrab o israeliana no hauria d'aparèixer a les pantalles ni als rotatius hispànics, perquè encara hi ha menys anglesos, russos, àrabs i jueus a Espanya. ¿Per què tinc més dret, jo, a existir a Espanya, i a Catalunya i tot, com a escriptor en castellà que com a escriptor en català?

Aquest cas personal i recent es troba en la mateixa línia que l'autobiografia lingüística que he traçat en iniciar aquesta conferència: ultrapassa l'àmbit particular per a fer-se exemple del col·lectiu. Però hi ha més encara: a través de la meua obra en castellà jo em puc encara professionalitzar, obtenir una audiència àmplia. Però què passa amb l'escriptor que ho és només en català? Sense periòdics catalans, sense ràdio, sense televisió, sense ensenyament primari, secundari, universitari, aquest autor es veu constret al llibre i a la voluntat individual de cadascun dels catalanoparlants per a aprendre de llegir i escriure la pròpia llengua. El panorama és trist, desolador, injust. Els nostres únics vehicles de comunicació de masses són una revista mensual i una altra de setmanal a Barcelona, una de mensual per a la joventut a Vic i una altra de setmanal a Girona i, des de fa un parell d'anys, la possibilitat d'estudiar voluntàriament llengua catalana en alguns col·legis. Això és poc o gairebé res en qualsevol lloc de la terra i molt més aquí, a l'Espanya d'avui, camí d'Europa, amb els mitjans formidables de difusió que posseeix la cultura moderna i la pressió de les grans llengües. Una llengua demogràficament petita, com ara la catalana, necessita una protecció molt forta per a sostenir-se, com s'esdevé amb l'holandès, el suec, el flamenc, l'irlandès. Els cinc mil llibres publicats en català des del 1939, segons l'Institut Nacional del Llibre, podrien arribar al doble i els tiratges s'haurien pogut triplicar si haguessin comptat amb els mitjans adequats de difusió i ensenyament.

Però no penseu que aquesta xifra, cinc mil llibres, ha vingut gràcies a una creixença gradual. Dotze anys enera encara es publicaven ben pocs llibres en català. I fa vint-i-cinc anys que es podien comptar amb els dits d'una mà els que obtenien l'autorització d'edició. La postguerra fou molt dolorosa, molt. I, tanmateix, les coses enfilaren el camí cap a la possible normalització, i ara ja hi transitem.

El sisè decenni ha estat per a nosaltres el de signe més positiu des del 1939. Començà amb una marcada eufòria comercial, provocada pel Pla d'Estabilització del 1959. La indústria i el comerç feren un salt endavant que coincidí amb el *boom* turístic. Això causà una distensió notable en la societat catalana, que es mantenia en una atmosfera parca i encongida. Al mateix temps, el públic lector adquirí més llibres catalans, i la joventut, desitjosa d'escriure o de formar-se una idea del seu país, es decantà cap a la cultura autòctona com no ho havia fet des d'un quart de segle abans. Respongué a aquest moviment global de creixença un

moviment intern molt significatiu. Per necessitat de supervivència, els escriptors catalans que en la postguerra continuaren al país –vull dir que no s'exiliaren ni es posaren a escriure en castellà– ho hagueren de fer en condicions de subterraneïtat molt difícils. Escriure era, abans que res, un acte de servei en català, una lluita contra la mort. Venia després la qüestió de la qualitat. Hi hagué, així, escriptors sensacionals que, a causa de les circumstàncies, comptaren amb els mateixos lectors, escassos, fidels, i també escriptors tronadíssims als quals les circumstàncies político-socials aplanaren el camí. Semblantment s'esdevingué cap als anys quaranta en la literatura castellana, desmembrada per la guerra i l'exili. Aquest eix del 1960, com va passar del 1945 al 1950 en la literatura castellana, fou de garbellament a Catalunya; restaren definitivament enrera els «croats de la causa» o els únicament «croats de la causa», alhora que s'esberlava la vella unió en la qual només comptava el que era català i es diversificaven tendències ideològiques alhora que els corrents literaris adquirien una dinàmica pròpia i d'acord amb els patrons vigents en les distintes literatures.

Poesia catalana del segle XX, antologia de Josep Maria Castellet i Joaquim Molas, establí un apassionant plantejament teòric d'aquesta nova visió, en la qual cultura i societat catalanes eren analitzades paral·lelament a través de la poesia. Aquest llibre influí enormement en les promocions joves i jerarquitzà els valors consagrats.

Promocions, les joves, que no sé fins a quin punt motivaren un canvi intens de direcció en la literatura catalana. No sembla pas probable que es produeixin alts i baixos tan sonats com en la castellana, que gairebé en un tres i no res s'ha abandonat al realisme, panacea indiscutible fa pocs anys, per llançar-se darrera la fantasia i el desbordament de l'Amèrica Llatina, abans ignorats. La literatura catalana, més en la línia de la francesa o de la italiana, té i ha tingut els seus determinants temporals però no pas exclusivistes. Terenci Moix, el darrer autor de relleu sorgit, representa més aviat una evolució que una ruptura. Jo mateix, al cap de dotze anys de la publicació del meu primer llibre, una obra teatral de caire existencialista, he anat incorporant als meus llibres ironia, barroquisme, aventura, però el germen de tot plegat ja hi era, i ha vingut en augment progressiu. A *Solnegre*, la meua primera novel·la, del 1961, ja s'hi troben la llavor i el món de *Difunts sota els ametllers en flor*, el meu recent premi Josep Pla. I el Terenci Moix *d'Onades sobre una roca deserta*, Premi Josep Pla de l'any passat, llibre diguem-ne neomodernista, treballa avui en *El sexe dels àngels*, sàtira sobre l'ambient literari barceloní.

En la dècada dels seixanta hem vist, doncs, l'establiment d'un quadre d'autors segons els canons purament literaris vigents a escala internacional, sense sobrevaloracions locals de cap mena. Els crítics madrilenys que aquests anys darrers s'han anat interessant més i més per la nostra literatura i s'han esforçat a llegir en català saben que és certa aquesta afirmació. La prosa de Josep Pla o la poesia de Salvador Espriu són simplement excepcionals, d'una riquesa lèxica extraordinària, i revelen una visió del món, una *imago mundi* original i penetrant: sensual, revestida d'una sorna càustica la d'en Pla, i pessimista i guinyolesca la de l'Espriu.

Amb en Pla, viatger, narrador i assagista, periodista, cal arrengrer tot un seguit de novel·listes: Mercè Rodoreda, amb la seva força lírica; Llorenç Villalonga, elegíac i despietat;

Manuel de Pedrolo, de personatges desesperançats que l'autor espem per mitjà de tècniques múltiples; Joan Puig i Ferrer, que, exiliat a França, publicà dotze volums quilomètrics que componen la seva apassionada sèrie «El Pelegrí Apassionat»; Josep Maria Espinàs, cronista de la vida ciutadana anònima; Joan Perucho, fabulador incontrolable i poètic; Joan Sales, amb el seu dilatat fresc històric; Sebastià Juan Arbó, bilingüe, amb les seves aspres narracions del delta de l'Ebre... Aquests i uns quants més: Xavier Berenguerel, Maria Aurèlia Capmany, Ramon Folch i Camarasa, Ferran de Pol, Artís Gener, etc., crec que formen un dels planters novel·lístics més sòlids amb què ha comptat la cultura catalana.

La nostra tradició poètica continua vigent. Tradició que fins a l'ahir immediat superà la novel·lística. Avui, com arreu del món, ha perdut la primacia, bé que no la qualitat. Abans he parlat de l'Espriu i de Carles Riba, intel·lectual, conceptuós; també m'he referit a Josep Carner, a Brussel·les, a Teixidor, a Oliver, a Sagarra, a Manent. Caldria afegir-hi, a la mateixa alçada, Josep Vicenç Foix, d'irisat superrealisme; Gabriel Ferrater, amb els seus punyents poemes autobiogràfics; el desbordat espiritualisme de Blai Bonet; Agustí Bartra, classicista; el darrer d'ells, Pere Gimferrer, que, després d'haver estat el poeta jove de més renom en castellà, ha començat a escriure en català.

Podríem parlar, igualment, de l'assaig, amb noms com Ferrater Mora, de projecció internacional, o de Jordi Solé Tura, de fiblant rigor marxista; els historiadors, amb Ferran Soldevila, l'autor de les monumentals *Història de Catalunya* i *Història de Espanya*, els cantants, amb Joan Manuel Serrat, melòdic, popular, i Raimon, acusador i minoritari... No vull abocar aquí un feix de noms. Qualsevol espanyol mitjanament culte ha pogut seguir, de deu anys ençà, la crescuda de la nostra cultura. Una crescuda —i mai no ens cansarem de reblar aquest clau— feta sense comptar amb els mitjans de difusió ni d'ensenyament adequat. Encara cueja l'afer Serrat, cantant català que per a anar a l'Eurovisió havia de canviar de llengua i actuar en castellà. La vitalitat de la cultura catalana ha estat aconseguida contra les circumstàncies més adverses.

Vitalitat que, ho espero, continuarà. Sovint he usat aquest concepte, el de vida, al llarg d'aquesta conferència. Per aquell qui corre perill, el mot «vida» potser és el més apreciat. Si més no, el més necessari. Avui la societat i la cultura catalanes travessen, crec, un moment particularment ple de vitalitat i, sobretot, d'esperança. Entre els industrials i entre els intel·lectuals comencen a tenir veu i vot decisius centenars d'homes i dones joves que han accedit al món adult a la darrera dècada. Llur futur ve més condicionat pels determinants generals de l'Europa d'avui i de demà que per la guerra civil espanyola i les seves conseqüències. Aquestes persones, i jo en sóc una, creuen que qualsevol societat i qualsevol home, en el món socialista o capitalista, té un dret primordial a la llibertat i a un repartiment més equitatiu de la riquesa. Amb aquesta obsessió com a meta, i tenint com a imprescindible punt de partida l'afirmació catalana, jo entreveig oberts els camins de Catalunya. Oberts demà passat o demà passat l'altre, però oberts a l'horitzó. □



Imagina, si vols, quantes coses genials pots arribar a llegir!



La gran Madame de Staël

Richard Holmes

1

Fou la filla única d'un banquer suís, i una de les joves més riques i més intel·ligents de l'Europa de la seua generació. Va escriure, entre moltes altres, una novel·la molt celebrada, *Corinne, o Itàlia* (1807), que inventà una nova heroïna per a la seua època, que superà en vendes fins i tot les obres de Walter Scott i que, des d'aleshores, no ha estat mai esgotada o fora de circulació. Salvà personalment almenys una dotzena de persones de la guillotina revolucionària francesa. Reinventà els barrets de senyora parisencs amb els seus sorprenents turbants multicolors. Menyspreà desdenyosament Jane Austen com a *vulgaire*. Li girà la cara a Napoleó en una recepció. Inspirà el famós cuplet xovinista de Byron, «L'amor de l'home és aliè a la seua vida, / el de dona és la seua

completa existència». I una vegada superà completament en eloqüència el poeta Coleridge en una *soirée* a Mayfair. Només per aquestes coses, ja se l'hauria de recordar.

Tot i que era casada amb l'atractiu ambaixador suec (o possiblement *perquè* era casada), tingué nombrosos amants i quatre fills, la més brillant dels quals –Albertine– segurament era il·legítima. Tingué un enfrontament permanent i molt personal amb Bonaparte, que odiava els intel·lectuals i que una vegada s'inclinà i, mirant de manera lasciva el seu profund escot, li va dir: «No hi ha dubte, Madame, que donarà de mamar als seus fills». Bé que, tot seguit, va censurar els seus llibres per antifrancesos, va reduir-ne a pasta un que estava a mig imprimir (*Sobre Alemanya*) i va exiliar-la de França almenys tres vegades entre 1803 i 1812.

Però la seua oposició de tota la vida a la tirania napoleònica es mantingué impertèrrita i en els termes més amplis. Cap a la fi del seu últim exili, al novembre de 1812, va escriure des d'Estocolm a Thomas Jefferson a Nova York, sol·licitant-li la intervenció americana amb un prec que ressona fins avui:

Vostè em dirà que Amèrica no té res a fer en el continent europeu, però no té res a fer amb la raça humana? Pot mantenir-se

Richard Holmes és escriptor. En aquest text dóna compte de les obres següents: Francine du Plessix Gray, *Madame de Staël: The First Modern Woman* (Atlas&Co.); Christopher Herold, *Mistress to an Age: A Life of Madame de Staël* (Grove); Renee Winegarten, *Germaine de Staël & Benjamin Constant: A Dual Biography* (Yale U. P.); Angelica Goodden, *Madame de Staël: The Dangerous Exile* (Oxford U. P.); Madame de Staël, trad. del francès per Sylvia Raphael, *Corinne, or Italy* (Oxford World's Classics). Article aparegut a *The New York Review of Books* 56/9, maig 2009.

indiferent a la causa de les nacions lliures, vostè, el més republicà de tots?

A pesar d'aquestes excentricitats, durant vint anys convertí el seu preciós castell de Coppet, a la vora del llac Lemán, en un centre intel·lectual i asil per a escriptors i pensadors desplaçats, l'equivalent del Ferney de Voltaire. Després, va morir amb només 51 anys, quan tot just s'acabava de casar amb un oficial húsar increïblement atractiu, prou jove per a ser fill seu, l'amor del qual va descriure de manera commovedora com «només una petita melodia escocesa en la meua vida».

2

Anne-Louise-Germaine de Staël-Holstein (*née* Necker) fou una jove bastant completa. També fou, com es pot imaginar, una noia bastant difícil. Coneguda ara de forma succinta com Madame de Staël (1766–1817) –un nom que sona a «estil» i una vida que conté una superabundància de qualitat glamurosa–, planteja un problema formidable a qualsevol biògraf que intente situar, i mantenir, la seua vida en qualsevol mena d'ordre o perspectiva.

Els seus amants ho veien igual:

Mai no he conegut una dona que fos tan exigent a tota hora... L'entera existència de qualsevol persona, cada hora, cada minut, durant anys i anys, havia d'estar a la seua disposició o es produïa una explosió com si haguessen posat junts totes les tempestes i els terratrèmols.

Són paraules del novel·lista, dietarista i escriptor polític Benjamin Constant (el

pare d'Albertine), que aconseguí –al contrari que altres homes de la seua vida– viure amb ella durant tota una dècada.

El terme *mouvementée* sembla escaure-li perfectament, a Madame de Staël. Va viure tota la seua vida, almenys des de la crisi nerviosa molt a la moda que va patir a París quan tenia dotze anys –digué que estava enamorada del seu pare–, d'una manera increïblement turbulenta, agitada i hiperactiva. Quan visità Anglaterra a 26 anys –el primer dels seus molts exilis–, un atònit i ensopit jove metge rural observà:

Aquesta Staël és un geni, una dona extraordinàriament excèntrica en tot el que diu o fa. Només dorm unes quantes hores, i la resta del temps està contínuament i terriblement ocupada... Mentre es pentina els cabells, mentre es desdijuna, de fet durant un terç del dia, escriu. No té prou tranquil·litat per a revisar el que ha escrit...¹

Tot i ser l'època de la Revolució Francesa i les guerres napoleòniques, aconseguí visitar (i escriure sobre ells) la majoria dels estats d'Europa –França, Anglaterra, Itàlia, Alemanya, Polònia i Rússia. Només es va perdre, i per poc, una visita que havia estat molt planejada als joves Estats Units, on havia invertit assenyadament bona part dels milions que havia heretat. La seua arribada a Moscou, incidentalment, anticipà –per uns satisfactoris pocs dies– l'arribada de Napoleó amb la seua Grande Armée el 1812. La seua tingué un èxit social considerablement més gran.

La seua xarxa d'amistats abraçava (sovint la paraula justa) una increïble llista de personalitats polítiques i literàries, entre les quals hi havia Talleyrand, Edward Gibbon, Fanny Burney, Marie Antoinette, Benjamin

Constant, Goethe, Schiller, Byron, A.W. Schlegel, Sismondi, Chateaubriand, Juliette Récamier i fins i tot (en el seu llit de mort) el duc de Wellington. Que era molt més que la tradicional xarxa de saló de l'*ancien régime*. Era també una nova mena de xarxa intel·lectual, i Madame de Staël encetà una tradició de dones intel·lectuals franceses que arriba fins a Simone de Beauvoir i més enllà.²

Hi ha moltes maneres d'intentar entendre alguna cosa de la seua resplendent i valenta –i sovint realment escandalosa– història. És clar que té moltes dimensions possibles: literària, política, feminista, eròtica, mundana, o fins i tot espiritual. Una de les seues obres més commovedores, datada el 1811 i ara poc llegida, són les seues *Reflexions sobre el suïcidi*, que s'obre amb aquesta frase pertorbadora com un sospir: «*C'est pour les malheureux qu'il faut écrire...*» [«És per als desgraciats per a qui s'ha d'escriure»]. Potser és la seua resposta a la feminista britànica Mary Wollstonecraft, que tractà de suïcidar-se dues vegades.

La mateixa vida de De Staël, tot i el privilegiat estatus social i econòmic de què gaudia, tot i la seua faramalla romàntica, té profunds elements tràgics de frustració i pèrdua amarga. Bona part d'això apareix profetitzat en la seua primerenca i ara poc llegida novel·la *Delphine* (1802), l'heroïna de la qual, de fet, se suïcida. A pesar d'estar lluny de poder atraure els lectors actuals, la novel·la conté, això no obstant, molts fragments inquietants, com el conte de cinc pàgines subtítulat «Les raons per les quals Léontine de Ternan decidí fer-se monja», que comença així:

En un temps, vaig ser una dona bonica, i ara tinc 50 anys. Aquests dos fets absolutament

ordinaris han estat la causa de tot el que he sentit mai a la vida.

3

Això no obstant, encara es podria fer alguna cosa pitjor que començar amb el tret més extravertit i cridaner del seu estil: el seu famós turbant. Madame de Staël l'adoptà com la seua imatge de marca, ràpidament recognoscible tant al mig d'una multitud com en un quadre. Fet de sedes de colors vius, i coronat sovint amb cridaneres pomes d'estruç o paó, causava al mateix temps sensació i ridícul allà per on passava. Quan va visitar Alemanya, per exemple, el jove poeta Heinrich Heine la mirà amb sorpresa:

Portava un enorme turbant al cap, i li agradava presentar-se ella mateixa com a Sultana del Pensament... Preguntava als nostres intel·lectuals: «Quants anys tens? Què has escrit? Ets kantiana o fichteà?», i coses semblants, que difícilment esperaven una resposta.

Com va dir una vegada Mary Wollstonecraft també durant els seus viatges per Escandinàvia: els escandalitzava perquè els feia «preguntes d'home».

El turbant apareix significativament en l'obra mestra de Madame de Staël, *Corinne*. Hi apareix en un quadre que la protagonista troba al Palazzo Borghese a Roma: la preciosa i apassionadament meridional *Sibilla Cumana* pintada pel Domenichino (cap a 1620), amb qui immediatament s'identifica. La Sibilla –penetrant, voluptuosa, impressionant entre sedes i manuscrits– porta, és clar, un turbant veritablement magnífic. De Staël suggereix que és l'encarnació del

seu alter ego. (La pintura del Domenichino ha estat hàbilment utilitzada en la coberta de l'edició actual de Clàssics del Món.)³

Però el turbant també pot ser entremaliat, seductor i sorneguer. L'estimat pare de De Staël, el banquer Jacques Necker, inventà amb la seua filla un joc infantil emocionant i intencionadament atrevit, que «Minette» (el seu nom familiar) no oblidà mai. Consistia a perseguir-se l'un a l'altre al voltant de la taula del menjador de Coppet, amb crits d'excitació «com indis pellsrogos». Per a aquest joc es posaven sempre tovalloles molt emmidonades enrotllades al cap, com turbants. Era un joc sorollós i provocador entre pare i filla que Madame Necker tractava sempre (com Napoleó) de prohibir.

De Staël va dir sovint i obertament que havia estat sempre enamorada del seu pare, i que si ell hagués estat més jove, s'hauria casat amb ell. El seu llibre més personal i potser més revelador és el breu i apassionat estudi que va publicar al final de la seua vida (exhaurit també des de fa molt de temps), *Sobre el caràcter de Monsieur Necker i la seua vida privada*. «Algunes vegades resultava cruel», hi escriu, «estar tan enamorada d'un home més gran que tu... trencant-te l'ànima contra aquesta barrera...».

4

El 1814, al cim de la fama de De Staël, la memorialista francesa Madame de Chastelay resumí la seua vida en un sol epigrama. Hi havia, segons escrivia, tres grans poders lluitant contra Napoleó per l'ànima d'Europa: «Anglaterra, Rússia i Madame de Staël». Una generació més tard, Sainte-Beuve l'elogià com «una gran oradora atenesa» per

la llibertat, però posant ara l'èmfasi en la intensitat poètica introvertida del cercle de Coppet, embadalit per «*la raquette magique du discours*» (*Retrats de dones*, 1845).

Aquestes dues interpretacions han estat hàbilment reconciliades cent anys més tard per l'erudit txec-americà J. Christopher Herold, que ha sabut navegar-hi acuradament entre elles per a produir el seu excel·lent estudi, *Senyora d'una època. Vida de Madame de Staël*. El llibre guanyà justament el National Book Award en 1958, i ara es llegeix com un clàssic, molt acadèmic en el detall però amb un estil gens encartonat i un meravellós toc de vistositat. Herold ha tingut l'astúcia d'eleva De Staël destronant-la:

Germaine regnava així sobre Coppet, com Venus sobre les ànimes condemnades de Venusberg, com Calipso sobre els viatgers naufragats, com Circe sobre la seua col·lecció d'animals salvatges.

Renee Winegarten s'havia sentit fascinada evidentment per Madame de Staël durant molts anys. Un primer estudi que li va dedicar, breu i molt romàntic, aparegué en la col·lecció de dones de Berg el 1985. El llibre que ha tret ara és una «biografia dual» que es concentra en el seu tempestuós afer de disset anys amb Benjamin Constant. Comença de manera teatral quan tots dos es van trobar per primera vegada de camí a Coppet, «Unencontre casual», al setembre de 1794. De Staël era ja una autora casada i publicada de 28 anys, amb connexions polítiques i un rosari d'amants. Constant era el fill superdotat però decebut d'un oficial de l'exèrcit suís, que havia passat massa temps amb prostitutes. També havia tingut un llarg afer platònic amb la formidable, i

molt més gran que ell, escriptora holandesa Madame de Charrière, que és en molts aspectes l'encarnació de De Staël. Hi ha molt per explicar en enginyosos salts enrere.

L'historiador Sismondi declarà: «No coneixeràs del tot Madame de Staël si no l'has vista amb Benjamin Constant». Però, segons Winegarten, gairebé tota la correspondència entre ells «s'ha perdut o destruït», i, d'altra banda, resulta impossible recuperar «el tenor de les seues converses» (i, per descomptat, dels seus encontres sexuals). Hi ha, en tot cas, l'obsessiu diari de Constant (el famós *Cahier Rouge*) i el costum alarmant però inveterat de De Staël de contar les falles del seu últim amant al següent que tenia en perspectiva.

En conseqüència, la biografia resulta molt espurnejant i escandalosa, molt Sturm und Drang de mitjanit, amb un aire general d'òpera còmica. Però hi ha una curiosa manca d'afers íntims. Winegarten empra un estil un tant novel·lesc per a cobrir les llacunes de les seues fonts. Hi ha «Germaine i Benjamin» de principi a fi. Sovint les seues pròpies ficcions han de suplir alguna cosa més autèntica:

Germaine el necessitava, i Benjamin ja no la necessitava. Ella expressava el seu ideal d'harmonia entre amants amb les paraules de Léonce en *Delphine*... Léonce no descriu una passió boja sinó la unió d'ànimes, l'amistat perfecta i la companyonia... Tots dos cobraven vida quan estaven junts, com solien afirmar els testimonis després d'observar Germaine i Benjamin embrancats en les seues brillants justes dialèctiques.

Però són justament aquestes justes el que hem perdut...

Francine du Plessix Gray és una biògrafa més combativa, una col·laboradora de tota la vida de *The New Yorker*, especialment recordada pel seu *A casa amb el Marquès de Sade*, que va ser nominat per al premi Pulitzer el 1999. En aquest cas, l'autora ha estat valenta en decidir despatxar De Staël en un airós i saltironant carruatge d'unes dues-centes pàgines. Judicis que cruixen, anècdotes elegants i un ritme endimoniaent ens arrossegueu al llarg del llibre. Gray empra un estil enginyós i sarcàstic, de vegades digne de Lytton Strachey en el seu moment més felí. Ens podríem demanar fins i tot si el seu subtítol una mica solemne, «La primera dona moderna», s'ha d'entendre irònicament. Admira De Staël per la seua intel·ligència literària, però troba «veritablement sorprenent» la seua capacitat per a l'autoengany respecte de Napoleó i de molts altres homes.

A mesura que avança el llibre, es torna cada vegada més impacient amb la seua prepotent i capriciosa heroïna, i finalment diagnòstica que De Staël patia «desordre bipolar», que feia que resultàs virtualment impossible viure amb ella. En aquestes circumstàncies, respecta la soferta lleialtat de Constant, i en basteix un retrat estrany però afectuós: «llargarut, encorbat, molt pàl·lid, amb ulleres de muntura roja i un cap de cabells de color de pastanaga que cridaven l'atenció». Però l'autora es burla de la restant «ménagerie» d'amants infidels i inconvenients, remarcant desdenyosament que pocs aguantaven més «de sis mesos de mitjana», i acomiadant l'últim amb un apart còmplice d'autor: «podrien alguns lectors unir-se a l'autora en un sospir d'alleujament?».

Tanmateix, Gray reconeix que el saló de Coppet tenia una significació genuïna entre

els intel·lectuals europeus. Sobretot, citant George Eliot i Harriet Beecher Stowe, respectaven *Corinne* per l'impacte que havia tingut sobre lectores de fora de França, «oferint una utopia d'independència femenina que els agradaria molt emular». Gray matisa maliciosament aquesta nota que fa pujar l'ànim, en afegir immediatament que «el Marquès de Sade va ser un dels fans més grans que tingué Germaine».

Angelica Goodden, professora del St. Hilda's College, a Oxford, és una especialista en l'escriptura i la pintura femenines del segle XVIII, que ha publicat ja alguns treballs sobre les artistes Angelica Kauffman i Elisabeth Louise Vigée Le Brun (que pintà un famós retrat de De Staël com a *Corinne amb la seua lira* el 1807). No és estrany, per tant, que *Madame de Staël: l'exili perillós* siga de lluny el més acadèmic i exigent dels tres llibres recents. L'autora tracta d'explorar la biografia de De Staël d'una manera en gran part temàtica, desenvolupant una noció complexa i subtil de tota la seua vida com «un exili»—en termes tant geogràfics com de gènere. Hi ha un fort *leitmotiv* feminista, però també un sentit d'equitat i compassió per aquells que hagueren de tractar amb De Staël. Goodden no té res del vertiginós encant de Winegarten ni de l'enginy maliciós i sorneguer de Gray, però escriu acuradament i bé. Sobretot, presta atenció als assoliments literaris de De Staël.

5

Benjamin Constant va descriure amb molta perspiciàcia *Corinne, o Itàlia* com una nova mena de novel·la sobre el cor femení i, alhora, una nova mena de guia de viat-

ges pel Mediterrani. És també una nova mena de creació de mites romàntics. En la figura de la preciosa i extravagant poeta i *improvisatore* Corinne, De Staël creà un personatge de ficció que esdevingué un símbol internacional del Romanticisme, tant com el *Werther* de Goethe o el *Corsari* de Byron. Tot això, ho explica Goodden admirablement.

Corinne—guapa, arrogant, estirada, però vulnerable emocionalment—era al mateix temps l'artista independent, la víctima perdudament enamorada de novel·la romàntica i la irrefrenable seductora de sang calenta del càlid sud. S'ha suggerit també que el tòrrid idil·li entre ella i l'adust i melancòlic escocès Oswald Lord Nelvil (un nom que sona veritablement a humitat i *tweed*) es basà en part en l'idil·li entre Emma Hamilton i Lord Nelson a Nàpols.

És veritat que un gran nombre de dones joves prengueren conscientment com a model *Corinne* després de 1807. Entre elles, l'amant italiana de Byron, Teresa Guiccioli; la llibertina esposa escocesa del científic Humphry Davy, Jane Apreece; la poeta britànica Felicia Hemans; i Margaret Fuller, «la Corinne ianqui».⁴

Els instints histrionics de Corinne es desenvolupen en una pròdiga sèrie d'actuacions. Dóna un irresistible recital de la seua poesia a Roma; visita de nit el Vesuvi en erupció, sobre les urpes de la lava cremant que avançava furtivament com un «tigre real amb pas mesurat»; i vaga somiosa pels voluptuosos carrerons de Nàpols.

En visitar Verona, va a la «balconada de Julieta» (conservada per als turistes fins avui), on analitza *Romeo i Julieta* de Shakespeare en uns brillants termes intel·lectuals que anticipen —o potser manlleven— la

crítica literària de Schlegel. (Schlegel acompanyà De Staël a través d'Itàlia, i li va escriure una carta d'una devoció total i incondicional.) Finalment, ella mateixa fa una actuació melodramàtica com a Julieta enfront de l'embadalit Lord Nelvil. En un desenllaç memorable, aquest quedà fet pols esvanit per l'emoció —«els seus gemecs contestaven els seus plors»—, i l'hagueren d'ajudar a sortir del teatre.

Si De Staël es va fer el seu nom literari amb la visita de ficció de Corinne a Itàlia, la seua reputació intel·lectual es consolidà amb una visita de no ficció a Alemanya. El llibre que en resultà, titulat senzillament *Sobre Alemanya* (1813), el va escriure deliberadament i de manera significativa en primera persona. Resulta difícil pensar en una altra dona de la seua època que s'hagués arriscat tant en una empresa tan exposada. Les *Cartes escrites des d'Escandinàvia* de Mary Wollstonecraft (1796), tot i ser delicioses, difícilment s'hi poden comparar en abast i ambició. De fet, l'obra més comparable, encara que amb una intenció més sociològica, és probablement *La democràcia en Amèrica* d'Alexis de Tocqueville (1835).

El més gran assoliment intel·lectual de De Staël va ser primer prohibit a França pels bons oficis de Napoleó i després publicat triomfalment, com la poesia de Byron, per John Murray a Londres. Murray li pagà 1.500 guinees pels drets, una suma enorme per a l'època. El llibre circulà per tot Europa, per a arribar de seguida a Amèrica. Publicat en tres contundents volums, conté, entre moltes altres coses, una disquisició sobre la foscor dels boscos alemanys; un memorable retrat de Goethe; una distinció històrica entre la poesia romàntica i la clàssica; una relació intel·ligible de

la filosofia de Kant (que compara molt favorablement a la de Coleridge en la *Bio-grafia*); un conjunt de sòlides reflexions sobre «La disposició romàntica en afers del cor»; i, finalment —«a manera de resum de tot el meu llibre»— una apassionada crida a l'energia i l'«entusiasme» en totes les relacions humanes.

Una qualitat que distingia clarament del «fanatisme»:

El sentit d'aquesta paraula, que ve dels grecs, era el més noble: entusiasme significa *Déu en nosaltres*. En efecte, quan l'existència de l'home és expansiva, té alguna cosa de *diví*.

Alemanya, pel fet de ser el lloc obscur i fecund de naixement del nou Romantisme, produeix entusiastes com avets, «cosa que és la veritable qualitat distintiva de la nació alemanya». Una obra estranyament profètica.

Bona part dels seus materials van ser reunits pel que fou, de fet, una forma primerenca d'entrevista periodística, una novel·la relativament tècnica, inaugurada en part per James Boswell quan aquest visità Rousseau. El viatger nord-americà George Ticknor en donà un memorable i divertit retrat treballant sobre el filòsof Fichte, i fent neteja del seu sistema metafísic sencer en menys de «quinze minuts». Goodden, com no podia ser d'una altra manera, cita extensament aquesta peça de ping-pong intel·lectual, que De Staël conclou amb un remat convincent:

Ah! c'est assez, je comprends parfaitement Monsieur Fichte. El vostre sistema, l'il·lustra perfectament una història dels viatges del baró de Munchausen.

Però De Staël era també una excel·lent escriptora de viatges, que podia captar «l'esperit del lloc» d'un moment singular. És Gray qui ressalta hàbilment aquest passatge breu però brillantment evocador:

M'he aturat en una fonda, en una petita ciutat, on he escoltat que tocaven meravellósament el piano en una habitació plena del vapor de la roba que s'estava assecant en una estufa de ferro. Tot semblava de veritat: hi ha poesia en la seua ànima, tot i no ser elegant en la forma.

6

Una manera d'avaluar Madame de Staël és posar-la al costat de Lord Byron. Es van trobar per primera vegada a Londres el 1813, i després una altra vegada a Coppet el 1816. Les primeres impressions de Byron foren l'absurda combinació en De Staël d'allò formidable, històric i voluble. «Escriu en vuitens, i *parla* en infòlios». La seua aparença (aleshores ja una mica robusta i plena de coloret) era «horrible com un precipici». Però al seu editor Murray, li va escriure: «He llegit tots els seus llibres i m'agraden tots –i em vaig delectar amb l'últim [*Sobre Alemanya*]». I hi afegia:

No estime Madame de Staël, però pots estar-ne ben segur: els fot una bona pallissa als vostres connacionals –com a Escriptora– i açò no ho diria si no tingués més remei.

Quan va ser invitat a Coppet, entre juliol i agost de 1816, Byron n'havia vist ja de tots colors: casat, separat i llançat per l'escàndol a l'exili. Per tant, la trobava més

encantadora i molt més simpàtica. «Es va arriscar a protegir-me quan tot Londres clamava contra mi.» De Staël havia patit de manera similar per la publicació de la reveladora novel·la de Benjamin Constant *Adolphe* (1816), que la presentava amb traïdoria com una dominadora obscura i tempestuosa. Quan Byron se n'anà de Coppet, De Staël era «la millor criatura del món».

És interessant veure la diferent manera que tenen de trobar aquests encontres històrics Staël-Byron cada un dels nostres biògrafs. Gray hi passa ràpidament per sobre en uns paràgrafs poc elegants però ben triats («la seua afilada llengua... es canviava... en afecte juganer»). Winegarten els despatxa de mala manera, exclamant «Que equivocat que estava Byron!» per dubtar de la persecució a què va estar sotmesa De Staël per Napoleó, i suposant de manera un tant ingènua que Byron coincidia amb l'opinió de Constant sobre «l'element infantil» en la naturalesa de De Staël.

Per contra, Goodden dedica un capítol sencer i molt penetrant a la sèrie d'enfrontaments, titulat «Lionized in London» [Empaitat a Londres]. També cita el noble «Sonet al llac Lemán», de Byron, escrit un any abans de la mort de De Staël, que la posa en un pedestal i en la més alta companyia:

Rousseau –Voltaire– el nostre Gibbon i De Staël Lemán! Aquests noms són dignes de la teua terra.

7.

Però la pregunta continua estant per contestar: per què no se la recorda millor avui, a

Madame de Staël? Immediatament després de la seua mort, Lord Byron l'anomenà «la primera escriptora d'aquesta època, o potser de totes les èpoques». *Blackwood's Edinburgh Magazine* publicà un obituari al desembre de 1818 que afirmava:

Les ciències han degut sempre el seu origen a algun gran esperit. [Adam] Smith creà l'economia política; Linné, la botànica; Lavoisier, la química; i Madame de Staël ha creat, d'igual manera, l'art d'analitzar l'esperit de les nacions i els ressorts que les mouen.

La gran *Biographie Universelle* francesa del segle XIX l'anomenà «el Voltaire femení». Atesa l'obscuritat comparativa de l'actual reputació de De Staël (malgrat, fins i tot, els turbants), aquests judicis sorprenents mereixerien una major explicació.

D'aquestes tres biografies, potser cap no dona prou importància a la qüestió de per què no se la coneix millor. Cadascuna forneix una vívida (encara que algunes vegades feixuga) impressió de l'impacte personal immediat de Madame de Staël sobre els qui l'envoltaven. Però la seua influència literària a llarg termini, el seu creixent i el seu minvant, continua sent misteriosa. Què hi ha, per exemple, de la influència de *Corinne* sobre les novel·les de Mary Shelley, o sobre l'*Aurora Leigh* d'Elizabeth Barrett Browning, o sobre les escriptores de viatges britàniques, o (fins i tot) sobre les cantants *country* americanes i occidentals? Igualment, ningú es planteja la difícil qüestió de per què *Sobre Alemanya* ha estat tant de temps passada de moda.

Per tot això, en conjunt, aquestes vívides biografies podrien suggerir que el temps de Madame de Staël està tornant de nou gradualment. El que ens confirmen de

forma esplèndida és que va ser una dona veritablement extraordinària que va crear amb valentia un nou paper en la societat, un paper fins i tot més gran que el de la seua indomable heroïna Corinne. Aquest paper fou el de la intel·lectual independent i per lliure a Europa.

Al seu voltant s'apleguen les ombres d'una noble companyia: Madame de Charrière, Madame du Châtelet, Mary Wollstonecraft, Madame Lavoisier, Sophie Germain, Fanny Burney, Maria Edgeworth, Mary Shelley, Charlotte Brontë, George Eliot, George Sand... A poc a poc, la seua biografia comença a formar part d'una història social més àmplia i més generosa.

Tot i així, és trist pensar que mai no podrem acollir Madame de Staël amb l'intens «entusiasme» que va despertar en la seua època. «Immenses multituds es reunien per veure-la... Les primeres dames del regne seien a les seues cadires per fer una ullada a aquella fosca i brillant fisonomia». Ni ballar amb ella al voltant de la taula del menjador, amb tovalloles sobre els nostres caps. □

Traducció d'Antoni Furió

1. Hi ha un estudi breu i brillant sobre la jove De Staël, els seus amants i la seua escandalitzada amiga Fanny Burney a Surrey de tots els llocs: Linda Kelly, *Juniper Hall: An English Refuge from the French Revolution*, Weidenfeld, 1991.
2. Gran part d'això depenia de les seues sorprenentment exagerades cartes, gargotejades a una velocitat immensa i una longitud interminable, *allegro con amore*. S'han publicat onze volums de la seua *Correspondance générale, 1777-1809* (París, Pauvert, 1962-1993), encara que –ai!– també esgotà la seua fidel editora moderna Béatrice Jasinski, que morí amb almenys vuit anys de cartes per publicar.

Però disposem d'una útil *Selected Correspondence*, traduïda per Kathleen Jameson-Cemper (Kluwer, 2000), i d'uns inestimables *Selected Writings*, traduïts per Vivian Folkenflik (Columbia University Press, 1987).

3. El Museu de Belles Arts de València alberga un tapís del segle XVIII, fet a Roma, que reproduïx la *Sibil·la Cumana* del Domenichino, conservada a la Galleria Borghese. [N. del t.]
4. Segons Emerson. El sorprenent conte de la vida i les aventures extraliteràries de Corinne, tant per

Europa com per Amèrica, es poden seguir en l'assaig d'Ellen Moers, «Performing Heroism: The Myth of Corinne», a *Literary Women* (Doubleday, 1976); i a Angela Leighton, *Victorian Women Poets: Writing Against the Heart* (University of Virginia Press, 1992). La formidable paladina francesa de De Staël, l'editora dels *Cahiers Staëliens*, Simone Balayé, també té molt a dir sobre el tema i sobre la influència global del «grup de Coppet» en els diversos assaigs recollits a *Madame de Staël: Écrire, Lutter, Vivre* (Ginebra, Librairie Droz, 1994).

Col·lecció Assaig

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Història. Entre la ciència i el relat</i>
FRANÇOIS DOSSE 2. <i>Reflexions sobre la violència</i>
JOHN KEANE 3. <i>El descrèdit de la modernitat</i>
NEUS CAMPILLO 4. <i>El totalitarisme. Història d'un debat</i>
ENZO TRAVERSO 5. <i>Un país de ciutats o les ciutats d'un país</i>
JOSEP SORRIBES 6. <i>Foucault: un il·lustrat radical?</i>
JOSEP ANTONI BERMÚDEZ I ROSES 7. <i>Utopística. Les opcions històriques del segle XXI</i>
IMMANUEL WALLERSTEIN 8. <i>Alacant contra València</i>
EMILI RODRÍGUEZ-BERNABEU 9. <i>Literatura, món, literatures</i>
JOAN F. MIRA 10. <i>La ment captiva</i>
CZESLAW MILOSZ 11. <i>Els noms de la història</i>
JACQUES RANCIÈRE 12. <i>Identitat</i>
ZYGUMUNT BAUMAN 13. <i>Viure per viure</i>
JOAN FUSTER 14. <i>Espanya inacabada</i>
JOAN ROMERO | <ol style="list-style-type: none"> 15. <i>Comprendre el món</i>
JOAN REGLÀ 16. <i>Els ussos del passat. Història, memòria, política</i>
ENZO TRAVERSO 17. <i>País complex</i>
JOAQUIN AZAGRA, JOAN ROMERO 18. <i>Esbós d'autoanàlisi</i>
PIERRE BOURDIEU 19. <i>L'universalisme europeu. La retòrica del poder</i>
IMMANUEL WALLERSTEIN 20. <i>Idees i paraules. Una filosofia de la vida quotidiana</i>
TOBIES GRIMALTOS 21. <i>Exportar la llibertat. El mite que ha fracassat</i>
LUCIANO CANFORA 22. <i>«No nos fareu catalans». Història inacabada del blaverisme</i>
FRANCESC VIADEL 23. <i>La vida, el temps, el món: sis dies de conversa amb Joan F. Mira</i>
PERE ANTONI PONS 24. <i>Els mercats assassins. Estudis culturals, mitjans de comunicació i conformisme</i>
GREG PHILO, DAVID MILLER 25. <i>Ecologia viscuda</i>
JAUME TERRADAS 26. <i>De dretes per a sempre? Pamflet sobre política valenciana</i>
MANUEL ALCARAZ |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Jaume I en la historiografia valenciana, de l'Edat Mitjana al Barroc

Vicent Josep Escartí

No fa encara un any, València celebrava oficialment l'«Any Jaume I», amb motiu de la commemoració del vuit-cents aniversari del naixement d'aquell monarca i es feia, potser, amb algunes concessions al populisme, en certs aspectes, i deixant passar l'oportunitat d'estrènyer vincles amb les comunitats que un dia varen formar part, també, de la Corona d'Aragó, i que foren, en gran mesura, l'origen dels actuals valencians. Però més enllà —o al marge, fins i tot— de les actuacions polítiques, és veritat que també, amb una voluntat ben certa de rigor i d'aportació al millor coneixement de la figura del rei fundador de l'antic Regne de València, els valencians, des de diversos sectors de la cultura, han fet algunes aportacions per tal de recuperar una vegada més entre nosaltres la figura d'un monarca que ha transcendit, normalment, per damunt de les divisions habituals al nostre país. A València, l'excel·lent monografia d'Antoni Furió, sobre el rei i la seua època, era publicada per Bromera.¹ I s'unia, així, a dues iniciatives semblants que veien la llum a

Barcelona: la d'Ernest Belenguer i la de Stefano Asperti.² Per una altra banda, des de la Institució Alfons el Magnànim, es publicava una versió modernitzada lingüísticament del *Llibre dels fets* de Jaume I.³ També s'han publicat un parell de textos jaumins en facsímil, amb estudis introductoris,⁴ i estem a l'expectativa de diferents edicions facsímils de manuscrits amb la crònica del rei,⁵ i, segurament, d'algun volum més, amb aportacions acadèmiques sobre l'obra literària del monarca.⁶ A més a més, hem de recordar que la Generalitat Valenciana va portar endavant diferents exposicions —amb els corresponents catàlegs, en alguns casos—, que foren itinerants sovint, i que ompliren bona part de l'any 2008 i alguns mesos del 2009, destinades a difondre la figura del rei Jaume i el seu temps. Tot això, entre altres actes i actuacions culturals de diferents signes, destinats a recordar el rei fundador del territori valencià. Però no és el nostre propòsit, ara, fer un balanç de l'any jaumí 2008. Més aviat, ens interessa el passat.

1. JAUME I, UN REFERENT EN L'IMAGINARI VALENCIÀ MEDIEVAL

És evident que ja per als primers repobladors cristians del Regne de València, la

Vicent J. Escartí es professor del Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. [El present treball s'inscriu en el projecte «La cultura literària medieval y moderna en la tradició manuscrita e impresa (IV)» FF12009-14206, del Ministerio de Ciencia e Innovación del Govern d'Espanya.].

figura de Jaume I (1208-1276) hagué de ser reverencial: havia estat el monarca que havia conquistat aquestes terres, el que les havia constituït en regne i el que havia concedit béns i possessions a aquells pobladors pioners. A canvi, és clar, de carregar amb les servituds feudals, però també amb una evident millora de les situacions econòmiques i socials que sempre han ofert els nous territoris. Ara bé: la imatge «positiva» del rei, no es va generar de manera espontània –o no únicament. Jaume I, en redactar el *Llibre dels fets*, s'esforçà per transmetre la imatge de rei honest, just, valent i guerrer, conqueridor de regnes –Mallorca, València i Múrcia– i de devoció religiosa ben provada, que tant el beneficiava i que tant podia agradar als destinataris de la seua obra literària, que van ser, primordialment, els seus fills i successors al front dels diversos senyorijs regits pel Casal d'Aragó. I això, encara, perquè Jaume I creia ser una figura excepcional en aspectes molts diversos. Cosa ben certa en molts casos, com han remarcat diferents investigadors⁷ i, més recentment, com ha destacat Furió, el qual ha assenyalat els grans dots d'estrateg polític que tenia, tant en constituir el Regne de València amb entitat jurídica pròpia, enfront dels projectes d'expansió territorial d'Aragó, com oposant-se a les ambicions de recuperació territorial ultrapirinènca de Catalunya; i encara, en aplicar als musulmans vençuts de les taifes de Sharq al-Andalus una política de preservació de la població autòctona, per garantir la viabilitat econòmica de les terres del País Valencià.⁸

Però encara convé remarcar més com la imatge providencialista de Jaume I, que el mateix rei s'havia encarregat de fixar al *Llibre dels fets*, va ser emfatitzada no solament a través de les altres tres grans *Cròniques*,⁹

sinó també en altres textos menors posteriors, que van contribuir igualment a exaltar les seues gestes i a mitificar la seua figura, fins i tot amb una aurèola de santedat.¹⁰ Al capdavant, això era, en part, la tasca que s'esperava dels cronistes que treballaven a l'àmbit àulic o cortesà. I aquella «campanya» va fructificar, fins i tot, a nivell popular, atès que no són estranyes les referències laudatòries al rei Jaume, fins i tot en documentació estrictament administrativa, durant els segles XIV i XV, començant, òbviament, per l'acord del Consell de València, del 1338, on s'establia la celebració anual de la conquesta de la ciutat.¹¹

Però la tasca propagandística dels cronistes segurament va començar amb Bernat Desclot, el qual, tot i centrar la seua *Crònica*¹² en el regnat de Pere el Gran (1276-1285), fill i successor de Jaume I, hi va manifestar reiteradament la seua seducció per la figura del rei Conqueridor (caps. XIII-L i LXV-LXXIII). De fet, Desclot va ser cronològicament el primer historiador que se n'ocupà, si bé dedicà més atenció a la conquesta de Mallorca que a la de València. Després de referir-nos l'episodi de l'engendrament de Jaume I en una animada escena amb diàlegs i tot (cap. IV), el cronista evoca breument la coronació reial (cap. XI) i dedica un paràgraf sencer a fer-nos-en una semblança física i anímica, que ha passat per ser la descripció més ajustada que posseïm de Jaume I:

Aquest rei en Jacme d'Aragó fo lo pus bell hom del món; que ell era major que altre hom un palm, e era molt bé format e complit de tots sos membres, que ell havia molt gran cara e vermella e flamenca, e el nas llong e ben dret, e gran boca e ben feita, e grans dents belles e blanques que semblaven perles,

e ulls vairs e bells cabells rossos semblants de fil d'aur, e grans espatles e llong cors e delgat, e els braces grossos e ben feits, e belles mans e llongs dits, e les cuixes grosses e les cames llongues e dretes e grosses per llur mesura, e els peus llongs e ben feits e gint cauçants. E fon molt ardit e prous de ses armes e forts e valent, e llarg del donar e agradable a tota gent e molt misericordiós; e hac tot son cor e tota sa voluntat de guerrear ab sarraïns (cap. XII).

Però, malgrat l'efecte de realisme que causa aquesta descripció, segurament es tracta d'una imatge molt idealitzada que, per damunt de la tradició rebuda, sembla haver-se inspirat en els models literaris masculins del *Jaufré* i de *Flamenca*.¹³

Per altra banda, a pesar de les diferències que en un cert moment va tenir l'infant Pere amb el seu pare, Desclot ens el mostra com un fill que l'admirava i l'estimava profundament. Així, en relatar-nos la mort de Jaume I, Desclot afirma que l'hereu hauria estat a la vora del llit mortuori del seu pare,

plorant e sospirant de pietat e de gran dolor que havia de son pare, qui havia estat lo millor rei qui anc fos e el pus agradable a totes gents, qui així es partia d'ell e de son regne, besà-lo en la boca e puis besà-li les mans e estec-li denant tota via, que anc per menjar ne per boure ne per dormir no se'n partí tro que els àngels del cel vengren ab gran alegria, qui li preseren l'arma del cors e la se'n muntaren e'l cel davant seu. E l'infant en Pere féu venir tots los barons de la sua terra e els rics-hòmens de les ciutats, e ab gran hondrament portà lo cors del beneït rei son pare al monestir de Poblet e aquí féu-lo soterrar molt honradament (cap. LXXIII).

I cal assenyalar que aquesta descripció de Desclot va posar les bases ideològiques per a convertir la figura de Jaume I en una imatge evidentment venerable des de l'òptica religiosa: els àngels s'havien emportat l'ànima reial i el «cors» esdevenia «beneït» als ulls dels mortals.

El cronista Ramon Muntaner, senyor de Xirivella, ciutadà de València i servidor lleial del Casal d'Aragó, en escriure la seua *Crònica*,¹⁴ prendrà precisament el regnat de Jaume I com a punt de partida del seu relat èpic, en part per una qüestió personal:

E per ço començ al fet del dit senyor rei en Jacme, con jo el viu, e senyaladament lo viu que jo era fadrí. Dit senyor rei anà a la dita vila de Peralada, on jo nasquí, e posà en l'alberg de mon pare, en Joan Muntaner, qui era dels majors albergs d'aquell lloc e era al cap de la plaça (cap. II).

És ben probable aquella visió del rei l'impactàs fortament i, per això, la va tenir present durant tota la vida. La seua ben coneguda veneració als monarques del Casal d'Aragó en va fer la resta. I tot plegat, contribuí –i molt– a presentar Jaume I amb una aurèola de santedat. Així, no s'està d'afirmar que «la sua naixença fo miracle senyaladament de Déu e per obra sua» (cap. III). Tot seguit, passa a narrar detalladament la meravellosa estratègia de la reina Maria de Montpeller per concebre un fill i hereu d'Aragó tan singular (caps. II-VI), i a continuació relata, de manera abreujada, els fets més destacats del regnat seu (caps. VII-VIII). Busca, també, qualsevol pretext, en nombrosos llocs de la seua *Crònica*, per exaltar la figura del rei Conqueridor, i per a il·lustrar-ho, bastarà adduir ací un dels paràgrafs inicials de la seua *Crònica*, dedicats al nostre rei:

Con ja davant vos he dit, jamás no nasqué rei a qui Déus feés tantes gràcies en sa vida com féu a aquest senyor rei en Jacme. E de les gràcies que Déus li féu, vos contaré partida. Primerament, que mostrà gran miracle en lo seu neiximent, així com davant vos he contat. E après, que es veé lo pus gran príncep del món e el pus savi e el pus graciós e el pus dreturer e cell qui fo més amat de totes gents, així dels seus sotmeses com d'altres estranys e privats, que rei que anc fos; que aitant com lo món dur, se dirà «lo bon rei en Jacme d'Aragon». Après, amà e temé Déus sobre totes coses: e qui ama Déu, sí ama justícia e veritat e misericòrdia; e de tot ço fo ell ben bastat. E après, fo lo mellor d'armes que negun altre. E totes aquestes gràcies poguí jo veure e saber, e tots aquells qui el veeren e d'ell oïren ne oïran parlar. Après, féu-li Déus gràcia dels bons fills e bones filles e bons néts e nétes que es veé en sa vida, així con davant vos he contat (cap. VII).

Per altra banda, probablement hem d'atribuir a Muntaner, jurat de la ciutat de València, la iniciativa de celebrar solemnement els anys de la conquesta d'aquesta urbs, ja que, després de recordar que a Mallorca «tots anys, lo jorn de sent Silvestre e de santa Coloma, que fo presa Mallorca per lo dit senyor rei, se fa professó general en la ciutat ab la senyera del dit senyor rei...» (cap. XXVIII), ens diu que, a imitació dels mallorquins,

suplicaria a mon senyor lo rei d'Aragó que fos de gràcia e de mercé sua que ordenon ab los prohòmens de la ciutat de València que el dia de sent Miquel tots anys se feés professó general en València per ànima del dit senyor rei, e Déus cresqués e melloràs

tots temps los seus deixendents e els donàs victòria e honor sobre tots llurs enemics, per ço con la ciutat fo presa la vespra de sent Miquel per lo dit senyor rei en Jacme; e que tots los preveres de la ciutat de València, e hòmens d'orde, que hi cantassen misses aquell dia per ànima del dit senyor rei e per la dita raó. E encara, que ordonassen lo dit senyor rei e els dis prohòmens de la ciutat, que l'endemà se feés caritat general per tots temps. E així cascuns faran bé que s'hi esforcen als mills que poran, e hauranne grat de Déu e honor en aquest món. E majorment con caritat no es faça neguna en la ciutat de València, e en totes les altres ciutats del món se fa, e Déus creix-ne llurs béns e els ne multiplica (cap. XXVIII).

Era, sense dubte, una forma més de mantenir viva aquella imatge que Muntaner atorgava a «lo bon rei en Jacme d'Aragon», el qual, en més d'una avinentesa, hi rep el qualificatiu de «sant»: «més de vint mília misses se canten vui en aquell dia e tots dies en ço que el sant rei en Jacme conquerí» (cap. XXXVI).¹⁵ Muntaner, que morí el 1336, no pogué veure oficialment establerta la festivació (1338), però no costa massa de pensar que la seua tenacitat va estar-hi al darrere.

Per la seua banda, el rei Pere el Cerimoniós, en fer redactar la seua *Crònica*,¹⁶ si bé no incorpora el regnat del Conqueridor, sí que ens dóna una dada molt interessant per a comprendre fins a quin punt el *Llibre dels fets* del rei Jaume s'havia convertit en una espècie de text hagiogràfic entre els familiars descendents seus. I així, diu: «Aquest digmenge, a hora de prim so, nós encara érem gitats e llegiem lo *Llibre* o *Crònica* del senyor rei en Jacme, tresavi nostre...» (III, 193). No és descartable que la lectura del

llibre del seu avantpassat fos el detonant de les seues iniciatives historiogràfiques.¹⁷

Ja al segle XV, el *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*,¹⁸ confegit possiblement per Melcior Miralles, sotssagristà de la Seu valentina, a partir de les experiències pròpies, però també a la vista de diferents fonts que narraven la història passada, no s'està de donar-nos una breu biografia de Jaume I. Convé assenyalar que Miralles, interessat com es troba a destacar l'entronització dels Trastàmara a la Corona d'Aragó i les conquestes d'Alfons el Magnànim a Itàlia, però encara pendent del que succeeix al conjunt de les nostres terres, en parlar de Jaume I, s'interessa sobretot per les dades valencianes referides a la vida del rei Conqueridor, en una mostra de l'incipient particularisme historiogràfic valencià, que s'accentuarà el segle següent. Pel que fa al rei, reitera que «fon concebut miraculosament» i l'anomena «lo molt victuriós senyor e rei en Jaume, de bona memòria», tot narrant breument les conquestes balears i valencianes. En arribar al passatge de la rendició de la ciutat de València, Miralles relata com

en l'any de nostre Senyor de 1238, lo molt victuriós rei e senyor en Jaume, de bona memòria, pres la noble ciutat de València, e la vespra del gloriós arcàngel sent Miquel foren alçades banderes del senyor rei en les torres del Temple per los moros, ab molts sonys de trompetes, de tabals e altres sons. E lo dit senyor rei era en la rambla, endret les dites torres, e com véu les sues banderes altes, descavalcà del cavall e agenollà's e besà la terra. Oh, virtut de rei! E en après, lo dia de sent Deonís, donaren e lliuraren la dita noble ciutat de València al dit senyor rei.

Finalment, Miralles no deixa d'indicar com el rei en Jaume «fon soterrat en la seu de València, après l'altar major», on realment consta que va estar, fins al 1278,¹⁹ abans de ser traslladat el seu cadàver al monestir de Santa Maria de Poblet.

En qualsevol cas, el recorregut per la producció historiogràfica més important dels segles XIV i XV, prou que posa de relleu el lloc destacat que atorgaren els nostres cronistes a la figura del rei fundador del Regne de València i, com, decididament, anaren fent créixer la seua fama de santedat. A aquesta tasca divulgadora dels cronistes, hauríem d'afegir la presència de manuscrits amb el *Llibre dels fets*, tant en biblioteques privades valencianes com en diferents institucions.²⁰ Una tradició lectora que evidencia que durant tota l'època medieval, els valencians, especialment,²¹ conservaren la «bona memòria» del rei en Jaume, que adquirí fins i tot gran fama de santedat, estimulada pel fet que la ciutat de València acordàs, el 1372, que el 27 de juliol de cada any s'hi celebràs l'aniversari del «molt excel·lent, sant e virtuós rey En Jacme».²² Una fama que perdurà, amb major o menor fortuna, fins al segle XVII, en què un descendent del rei en Jaume en projectà la canonització i inicià els primers tràmits del procés, el 1633, que, tanmateix, no resultà fructífer,²³ no sols per l'absència d'un estat poderós que sustentàs la petició davant Roma, sinó perquè, si l'amenaça morisca va mantenir en bona mesura la presència de Jaume I com un referent necessari a la monarquia hispànica, l'expulsió dels criptomulsulmans va fer que aquell record de la figura del rei «croat» Jaume I ja no fos tan preemtori.

2. JAUME I, UN MODEL PER A LA MONARQUIA HISPÀNICA DELS ÀUSTRIA

La unió de les corones de Castella i d'Aragó, la ràpida ascensió del nou estat que anava formant-se a la categoria d'«imperi» –per causa de la conquesta americana i per la presència mateixa del Cèsar Carles com a cap de la monarquia hispànica–, prou que va fer canviar les coses, també des del punt de vista de la historiografia i, fins i tot, en la visió que els historiadors ens varen transmetre sobre el rei en Jaume. De fet, segurament, tant la consciència «imperial» com el problema morisc varen ser decisius, en les visions que ens aporten.

I en primer lloc convé assenyalar la figura de Pere Antoni Beuter, predicador de la ciutat, el qual va ser l'encarregat de sermonejar en la festa del centenar de la Conquesta, el 1538. Aquell encàrrec seria l'origen de la *Primera part de la Història de València* (València, 1538), com el mateix autor declara²⁴ a l'epístola que encapçala el text, i on ens dona algunes dades sobre la festivació de l'esdeveniment històric nacional. Així, a més d'indicar la presència de músics, assenyala com, en aquella processó,

trau-se la bandera real de les venturoses y celestials insígnies de Aragó, les quatre barres de sanc en lo camper de or; y la creu blanca en los fullatges blaus, ab la devisa del Rat Penat, que mostra lo valer del regne, encara que no sia tan gran lo poder. Y ab alegra processó que va a la sglésia de Sant Georgi y torna a la Seu, fa's lo sermó de la conquesta.

Beuter revela, també, que, per a fer el sermó de la Conquesta, s'hagué d'«amprar del libre hon està escrita», és a dir, el *Llibre*

dels fets, encara que exagera quan comenta que el text de la *Crònica* reial «trobí'l en alguns passos que demanava més plena informació y en altres benigna intel·ligència». Evidentment, allò que pretenia el cronista valencià era posar en circulació el seu treball que, fent servir unes fonts falsificades a finals del XV, a Itàlia, per un servidor del papa Alexandre VI, pretenia exaltar el projecte de monarquia hispànica dels reis Ferran d'Aragó i Isabel de Castella per damunt de la importància que, a l'Occident cristià, es reconeixia al passat històric de l'imperi Romà. En aquelles mistificacions s'explicava la fundació de les principals ciutats d'Hispania i, entre aquelles, València, però no ultrapassaven l'època romana. De fet, aspiraven a entroncar la història bíblica amb la romana.²⁵ D'aquesta manera, Beuter, a pesar que en la seua *Primera part de la Història de València* –que amplificarà i publicarà en castellà el 1546–,²⁶ només arriba fins als temps immediats a la conquesta jaumina, no s'està d'introduir la figura del rei en Jaume en alguns llocs. Ho fa en termes de reverència i d'admiració –l'anomena «inclit» i «de bona memòria», sovint– i declara que ell mateix arribà a posseir un «trellat» de la *Crònica* règia –no comptat fins ara en la llista de les notícies sobre manuscrits del text jaumí–, si no és que sols fa referència a una còpia del fragment del *Llibre dels fets* incorporat a l'*Aureum Opus* (València, 1515), obra que ens consta a l'inventari *post mortem* de la seua biblioteca.

Però, Beuter tractarà monogràficament la figura del rei i les seues gestes a la *Segunda parte de la Corónica general de España, y especialmente de Aragón, Cathaluña y Valencia* (València, 1551) –títol prou significatiu del canvi d'orientació que el mateix cronista havia adoptat–, un text adreçat a un públic

més ampli.²⁷ Cal dir, d'entrada, que aquesta *Segunda parte...* és, en molts passatges, una traducció al castellà, amb comentaris i anotacions, de la *Crònica* del rei en Jaume. I Beuter, tot i el canvi de llengua amb intencions polítiques i comercials clares, no s'està de lloar el rei fundador del Regne de València. Així, després de relatar la seua mort exemplar, en fa un «plany», que paga la pena de ser reproduït ara i ací, ja que fomenta la visió d'un rei just i ortodoxament creient. I, ben mirat, sembla revelar la preocupació de Beuter per la qüestió morisca, que devia ser ben candent en aquells anys en què es procurava encara la seua conversió real:

Grandísimo fue el llanto que por la muerte del santo rey se hizo en todas sus tierras, y así como las tristes nuevas yvan de mano en mano, así parecía que una nube dolorosa y oscura cubría los lugares, perdiendo un tan esclarecido rey. Solía, hallándose en fiestas en poblados menores, predicarles a los pueblos él mismo, informándoles cómo habían de siempre tener su fe en Jesuchristo, Dios y hombre verdadero, y seguir su dotrina con caridad perfeta, esperando en el galardón divinal, por lo qual antes habían de padecer mil muertes que ni un solo fingimiento parecer a los moros ni llegarse a sus ritos o ceremonias. Después de havelles dado dotrina christiana, socorría sus necesidades con las limosnas. ¿Quién le pidió justicia y no se la hizo? ¿Quién quiso d'él merced y se fue vazío? ¿Quién le apellidó, que no le aprovechasse? Rey que más le tenían respeto de padre que de señor, ¿quién no le lloraría? Con los santos tenga Dios su alma en la gloria y en paz aguarden las cenizas de su real cuerpo el día grande de la resurrección para el juyzio de corona en los cielos.

Aquesta mateixa visió panegírica del rei en Jaume és la que en bona mesura s'encarrega de transmetre el també cronista Rafael Martí de Viciano. En efecte, el notari borrianenc, al seu *Libro tercero de la Crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reino* (València, 1564),²⁸ li dedica uns quants elogis, en fer un resum de la seua vida. Així, afirma que «fue llamado el bien afortunado, el conquistador, el vencedor y nunca vencido y venturoso, porque todas las jornadas que emprendió de guerras le vinieron prósperas». Repeteix que el «nacimiento fue maravilloso por nacer en la fiesta de la Purificación de la Madre del Señor, y casi a la media noche y con tan divinos successos, e que el nombre Dios se lo dio». Per altra banda, Viciano, referint-se també –de manera difusa, però– a les fonts d'on beu la informació que reporta, fa constar que

tratan los scriptores de su tiempo que tuvo estas costumbres y excelencias, es a saber, que fue en el ánima buen christiano, benefactor de las iglesias, fue grande de cuerpo, de altaria de nueve palmos, hermoso de rostro, humano, comunicable y benigno, en sus hechos venturoso, siempre vencedor y nunca vencido, amador de virtuosos y amado de sus pueblos, porque con todos se comunicava. Otorgó muchas libertades a sus pueblos y a los que le servían y le seguían en las guerras les dava y repartía casi todo lo que tomava. Y así, quando más dava más ganava, para más dar a sus criados, vassallos y valedores. Tenía mucho miramiento a quien había de encomendar los cargos y officios de su casa y de sus reinos. En las dignidades que había de proveer de personas, primero dentro de sí y después con los de su consejo, hazía el examen de la vida y

fama del otro, teniendo siempre respecto más a la virtud que a importunaciones. E que jamás se halló hombre que de su presencia y merced se partiese quejoso, porque tenía este don de Dios, que a los unos con obras y mercedes y a los otros con palabras amorosas, a todos satisfacía.

Es buscava, potser amb una crítica implícita a determinades actuacions de Felip II de Castella, la construcció de la imatge d'un príncep just i pròxim al poble. Era la imatge que es volia per al governant ideal, des dels postulats del Renaixement i de l'humanisme cristià.

Aquella imatge de rei «sant», o digne de reverència i modèlic, que, com hem dit, prové de Desclot i de Muntaner, és la que uns anys abans havia impulsat els jurats de la ciutat de València, a instàncies de la mateixa monarquia, a editar la *Chrònica o comentaris del gloriosíssim e invictíssim rey en Jacme* (València, 1557)²⁹ i a oferir-la al príncep hereu, Carles d'Àustria, com a guia i model del monarca cristià. I així, per motius clarament polítics,³⁰ eixia a la llum la primera edició completa de la crònica jaumina. La publicació responia segurament a la petició del mateix emperador Carles, com assenyala Ferrando,³¹ però era dedicada ja al fill i hereu de Felip II de Castella, el qual, segons la carta dels jurats de València incorporada a l'edició, «seria servit que li enviàssem de ací la *Chrònica o comentari del rey don Jacme*». En la carta els oficials municipals expliquen que, «perquè història tan cathòlica y tant notable no estiga com fins ací oblidada, a molt gran dany de la cosa pública, se ha treballat ab tota vigilància d'estampar aquella en la mateixa llengua materna que per dit rey fonch feta y dictada, a exemple del gran Júlio Cèsar».

El text del rei en Jaume anava acompanyat d'una «taula» de mots considerats «obscur» per tal de fer-lo més intel·ligible al príncep i, en general, als lectors regnícules, que potser ja acusaven, en el pla lingüístic, les dificultats de comprensió d'un text fixat al segle XIV. La comparació amb Juli Cèsar dotava les memòries de Jaume I d'un antecedent clàssic que podia ser ben car als humanistes del Renaixement.

Però aquella edició de la *Crònica* jaumina sembla que tingué una projecció de lectura ben escassa,³² sobretot entre la família reial hispànica, ja que el 1582, sense que mitjançàs cap iniciativa oficial coneguda, el canonge valencià nascut aragonès, Bernardí Gómez Miedes, que arribà a ser bisbe d'Albarrasí, parafrasejava en llatí l'obra del rei Conqueridor i la dedicava al príncep Jaume.³³ Només dos anys després, el mateix ardiaca de Morvedre traduïa al castellà la seua paràfrasi llatina i l'endrecava al nou hereu, el príncep Felip, tot advertint que «aunque a los principios va la historia muy atada con la latina, de manera que parece más traducción que historia por sí, es tanto lo que se ha añadido por toda ella, y también mudado y mejorado en muchos lugares, que dexa de ser traducción y, siendo una misma verdad, haze historia por sí en esta lengua». A l'epístola dedicatòria d'aquesta versió castellana, titulada *La Historia del rey don Jayme de Aragon*, Gómez Miedes justificava el seu afany per traduir el text reial en llatí i castellà al·legant que aquell monarca la deixà escrita «en su lengua corta y peregrina», encara que «tan verdadera y llena de hazañas, quanto falta de eloquencia y ornamento». L'opinió d'un canonge imbuït d'humanisme universalitzant no podia ser una altra, i és per això que la tradueix «en las dos más generales y más estendidas

lenguas que hoy se hallan en el universo: latina y española».³⁴ Per altra banda, Gómez Miedes no era gens afecte al català local, i ho declara en diferents llocs, de manera més o menys oberta.³⁵ Ara bé: cal assenyalar que Gómez Miedes segurament va influir amb els seus textos en la imatge del rei Conquistador que ens van transmetre els cronistes Gaspar Escolano i Francesc Diago.³⁶

En efecte, tant Escolano com Diago van contribuir decisivament a la construcció de la imatge «ideal» del rei Jaume, que, elaborada des de l'Edat Mitjana, havia estat filtrada i amplificada pels nostres cronistes del Renaixement. En concret, Escolano³⁷ recull la vida i les gestes del rei en Jaume en els capítols IV-X del *Libro Tercero de la Década primera de la Historia de Valencia* (València, 1611).³⁸ Allà segueix, en general, la mateixa *Crònica* del rei, de la qual diu que és una «historia» que «el mesmo» va compondre «en lemosín», segons la terminologia de l'època. També afirma que la part final del *Llibre dels fets* hauria estat redactada per un «secretario» que hauria portat a cap «el remate de la historia que el mismo rey andaba escribiendo, de sus hechos». Mossèn Escolano, en referir la mort del rei, no oblidava fer un elogi del monarca en clau de croada, ja que

reinó casi sesenta y tres años, en que entró treinta veces en batalla campal con los moros y los venció siempre. Príncipe verdaderamente digno de inmortal nombre y de ser parangonado con los más aventajados capitanes de todos los siglos, así por su valor militar como por el celo de la religión, pues se cuenta d'él que entre iglesias de fundamento y mezquitas ya hechas dedicadas a la Virgen Nuestra Señora, su gran devota, dejó dos mil.

Belenguer qualifica genèricament l'aproximació d'Escolano a Jaume I com «decebedora»,³⁹ però no deixa de reconèixer que el nostre cronista no ha tractat, en les pàgines que dedica a Jaume, de fer una anàlisi definitiva del regnat, sinó de realitzar-ne només un «perfil»,⁴⁰ i en aquest sentit, sí que hi hauria recixit, en el seu propòsit.

Per la seua banda, Diago, als *Anales del Reyno de Valencia* (València, 1613),⁴¹ s'ocupa igualment del regnat de Jaume I i segueix en general el *Llibre dels fets*, bé que intercalant-hi un bon nombre de documents i altres fonts. Dedicava el seu *Libro séptimo* a aquell període, que si fa no fa representa més de la meitat del volum segon dels *Anales* publicats. Diago, inspirant-se en la introducció a l'edició de la *Crònica*, realitzada a València el 1557, apunta que Jaume I l'hauria escrita imitant Juli Cèsar –amb voluntat ennoblidora i humanística–, i, després de referir la seua mort, no s'oblida de fer un panegíric de clara orientació antimusulmana, en referència a un problema religiós i social que feia ben poc que havia somogut els fonaments de la societat valenciana. Per això, Diago, quasi parlant profèticament, afirma que Jaume I rebria de Déu,

de su soberana y liberal mano el premio de los trabajos que avía pasado en la conquista de los reynos de Mallorca, Valencia y Murcia, en la reducción d'ellos a la fe christiana, en la erección de dos mil iglesias con que los avía ilustrado, y en treynta batallas campales que avía tenido contra moros.

A més, per tot allò, remarcava que calia reivindicar per a Jaume I el qualificatiu de «gloriosíssim» amb què el va presentar la citada edició de 1557:

Tuvo muy merecido por esso el título de Gloriosíssimo, que es el de mayor grandeza y gloria que se puede dar a un monarca, y se havía dado en España a los reyes godos. Y con tan justo blasón, y juntamente con el de Invictíssimo le honraron los que después sacaron a luz la Historia que él propio havia compuesto de sí mismo a imitación de Julio César.

La visió de conjunt que ofereix el dominicà Francesc Diago sobre el regnat de Jaume I, segons Belenguer, és «excepcional», tot i que se centra únicament en la relació del rei amb el nostre antic regne, però, sobretot, perquè manté una actitud crítica amb les dades no provades referides al rei, ben diferent de la que adoptaren Beuter i Escolano, que acceptaren ingènument llegendes i tradicions de poca solidesa historiogràfica.⁴²

La resta del segle XVII s'escola pràcticament sense cap altra aportació destacable, a nivell historiogràfic, sobre la figura de Jaume I, si exceptuem la utilització ben intencionada que en fa el dominic Jaume Bleda en la seua *Corónica de los moros de España* (València, Crisòstom Gòrriz, 1618), on intercala, en versió castellana, i allà on l'argument li ho demana, fragments del text jaumí.⁴³ Cal fer notar que, per a Bleda, l'anomenada *Reconquesta* no acabava amb la incorporació de Granada, per part dels Reis Catòlics, a la monarquia hispànica, sinó que era l'expulsió dels moriscos el punt final. I Jaume I, presentat ara com un guerrer i acarnissat lluitador contra l'islam, esdevenia una figura ben cara a un frare com Bleda.⁴⁴ Tanmateix, aquella visió, en tant que punt i final d'un procés, també comportà la davallada en l'interès per Jaume I i la seua crònica. De fet, els únics testimonis d'aten-

ció editorial i social posteriors, són ja més «anecdòtics» i de signe molt divers.

Així, es va publicar el *Sumario de la vida política y hazañosos hechos del rey don Jayme I de Aragón*, de Juan Tornamira de Soto, editat enllà de les nostres fronteres, a Pamplona, el 1622. Seria reeditat el 1806-1807, a València.⁴⁵ Per una altra banda, el 1638, en celebrar-se el quart centenari de la conquesta de València, l'encarregat de narrar aquells actes patrocinats pel Consell de la Ciutat va ser el seu secretari, Marc Antoni Ortí. Al seu *Siglo quarto de la Conquista de Valencia* (València, 1640), Ortí adopta un to laudatori respecte al rei, que apareix quasi sempre com un instrument de la voluntat divina per tal de retornar València al cristianisme. D'altra banda, hi són freqüents les al·lusions a Beuter i a Escolano, en referir-se a aspectes històrics, i encara es manté el caràcter antimusulmà de la imatge de Jaume I, accentuada pel record recent de l'expulsió dels moriscos, que hi és mencionada explícitament.⁴⁶

Més tard, el 1666, Gaspar Blai Arbuijexch, en el seu *Sermó de la Sancta Conquista*, predicat en valencià –tal com manava la tradició–⁴⁷ el dia de sant Donís, a la Seu de València, tornarà a insistir en els aspectes ja coneguts de Jaume I –guerrer invicte, conquistador, fundador del Regne de València, de gran religiositat i antimusulmà– i se centrarà en el fet de la presència de l'espasa que havia estat seua –la Tissona– en la processó commemorativa de la rendició de València al rei d'Aragó.⁴⁸ El sermó, farcit de citacions bíbliques i erudites, pretén parangonar el rei Jaume i les seues gestes amb les més excel·lents manifestacions prodigioses del passat, tant dels personatges de la Bíblia com dels provinents de la tradició clàssica, o els més moderns.

També s'ha de situar en aquest segle la traducció, perduda, de l'obra del rei en Jaume, fragmentària probablement, que enllestí Llorenç Mateu i Sans (1618-1680) i de la qual, malauradament, no ens ha pervingut ni un sol fragment.⁴⁹ I encara, hauríem de mencionar, dins el mateix segle, una brevíssima *Summa de la vida del rey don Jaume*, publicada a València el 1699,⁵⁰ de caràcter poc destacable.

Uns anys més tard, la derrota d'Almansa i el decret de 29 de juny de 1707, del Buen Retiro, pel qual el rei Felip V anul·lava la sobirania jurídica del Regne de València, va comportar, entre altres conseqüències desastroses per al futur del poble valencià, la supressió de tots aquells elements identitaris que poguessen recordar-li el seu passat històric. Per sort, el capítol de la catedral de València no va deixar de celebrar cada any la festivitat de la consagració de la mesquita major de València en temple cristià, i, amb aquest pretext litúrgic, la ciutat de València va poder continuar la tradició de celebrar els centenars de la Conquesta, l'any 1738, amb uns solemnes i lluïts actes festius.

Al volum commemoratiu d'aquella efemèride, redactat per Josep Vicent Ortí i Major, *Quinta centuria de la Conquista de Valencia* (València, 1738),⁵¹ la figura del rei és presentada encara en bona mesura amb els mateixos tocs de religiositat, magnificència i valor guerrer que en el segle anterior. Tanmateix, els regidors borbònics de la ciutat també s'encarregaran de fer present el record de la conquesta anterior, protagonitzada pel Cid, i faran representar una comèdia sobre aquell personatge medieval castellà.⁵² No hem d'oblidar que el record de la Guerra de Successió encara era fresc i que Carles III d'Àustria, que havia vingut a València des de Barcelona, podia ser fàcilment as-

similat a la imatge de Jaume I arribant a la capital valenciana des d'Aragó i Catalunya, mentre que el Cid, que venia de Castella, podia evocar clarament la imatge de Felip d'Anjou, les tropes del qual havien baixat per Almansa i Requena a les nostres terres. En qualsevol cas, convé assenyalar que el passat medieval, per a Ortí, encara era una imatge suggerent a reivindicar, per tal de donar lluïment a les festes centenàries, i en especial per a un valencià com ell, que, encara que partidari dels Borbó, es trobava lligat a càrrecs burocràtics per vinculació familiar, i en contacte amb la tradició jurídica del país.⁵³

En conclusió, s'havia passat, d'aquesta manera, de l'exaltació santificadora del rei Jaume a l'oferiment institucional als Àustria hispànics de la figura del rei medieval, com a model de monarca conquistador i antimusulmà. Després de l'expulsió dels moriscos, s'havia passat a un relatiu oblit i, ja amb l'assentament de la monarquia borbònica, i després de la desfeta d'Almansa, els regidors valencians havien de combinar la figura de Jaume I amb la del Cid, conquistador castellà de València, per qui la historiografia local no havia mostrat massa simpaties,⁵⁴ lògicament eclipsat pel rei aragonès. Tanmateix, a més del record de la dedicació de la catedral per part del monarca fundador del Regne de València, mantingut per l'església local, ben prompte –i malgrat la pressió castellanitzadora–, algunes veus reivindicaran des de diferents angles la figura de Jaume I i, també, el valor de la seua *Crònica* com a model lingüístic,⁵⁵ preparant, així, el que serà l'interès erudit de la Il·lustració i col·laborant a la creació d'un nou esperit patriòtic que apareixerà amb el Romanticisme i que donarà fruits amb la Renaixença, on la figura del rei Jaume I cobrarà una nova dimensió.⁵⁶ □

1. A. Furió, *El rei conqueridor. Jaume I: entre la història i la llegenda*, Alzira, 2007.
2. E. Belenguier, *Jaume I i el seu regnat*, Barcelona, 2007; S. Cingolani, *Jaume I. Història i mite d'un rei*, Barcelona, 2007.
3. Jaume I, *Llibre dels fets*. Estudi introductor i modernització lingüística per A. Ferrando i V. J. Escartí, València, 2008.
4. Ens referim als següents volums: Jaume I, *Crònica o comentaris del gloriosíssim e invictíssim rey en Jacme Primer (València, 1557)*, amb estudi introductor d'A. Ferrando, València, Generalitat Valenciana, 2008; i B. Gómez Miedes, *La historia del muy alto e invencible rey don Jayme de Aragón, primero d'este nombre (València, 1584)*, amb estudi introductor de V. J. Escartí, València, Generalitat Valenciana, 2008.
5. La més anunciada –que havia d'eixir el 2008–, la de la Biblioteca Valenciana, contindrà la reproducció del manuscrit que el 1557 regalaren els jurats de València a Felip II, i que es conserva al Palacio Real de Madrid. La que prepara l'Acadèmia Valenciana de la Llengua reproduceix el manuscrit conservat a la Biblioteca de Catalunya.
6. Fins ara, però, ha aparegut un excel·lent llibre miscel·lani a cura de Germà Colón i Tomàs Martínez: *El rei Jaume I. Fets, actes i paraules*, Castelló/Barcelona, 2008.
7. Sobre les aptituds de guerrer del rei, vegeu P. E. Chevedden, «The artillery of King James the Conqueror», a *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Essays in honor of Robert I. Burns*, vol. II, Leiden, 1996, pp. 47-94.
8. A. Furió, *op. cit.*
9. Sobre les quatre grans cròniques, vegeu J. Rubió i Balaguer, *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, 1984, pp. 112-129, trad. cat. de la seua «Literatura catalana» inclosa dins *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, 1948-59; M. de Montoliu, *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, 1959; M. de Riquer, *Història de la literatura catalana*, vol. I, Barcelona, 1964 (citem per l'edició del 1984), pp. 394-501; i F. Soldevila, *Les quatre grans cròniques*, Barcelona, 1971.
10. Pel que fa a la visió de Jaume I a les *Cròniques* de Desclot i de Muntaner, vegeu el que assenyala, també, E. Belenguier, *Jaume I a través de la història*, 2 vols., València, 1984, vol. I, pp. 45-51.
11. Vegeu A. Rubio Vela, «Jaime I. La imagen del monarca en la Valencia de los siglos XIV i XV», dins *El rei Jaume I...*, pp. 129-155.
12. Les referències a la *Crònica* de Desclot provenen de B. Desclot, *Crònica*, a cura de M. Coll i Alentorn, Barcelona, 1982.
13. Vegeu A. Espadaler, «El retrat del rei En Jaume a la *Crònica* de Bernat Desclot», *Estudis de llengua i literatura en honor de Joan Veny*, vol. I, Barcelona, 1997, pp. 63-69.
14. Donem les referències a aquest text a partir de R. Muntaner, *Crònica*, a cura de V. J. Escartí, 2 vols., València, 1999.
15. Vegeu, també, E. Belenguier, *Jaume I a través...*, vol. I, p. 51.
16. Vegeu Pere el Cerimoniós, *Crònica*, a cura de F. Soldevila, Barcelona, 1984.
17. Aquesta qüestió va ser ja analitzada per A. Pagès, *Chronique catalane de Pierre IV d'Aragon, III de Catalogne, dit le Cérémonieux ou del Punyalet*, Tolosa-París, 1942.
18. Les citacions d'aquest text provenen de M. Miralles, *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, a cura de V. J. Escartí, València, 1988. Concretament, de les pàgines 37 i 39. En prepara una acurada edició crítica per a la col·lecció «Fonts històriques valencianes», de la Universitat de València, el professor Mateu Rodrigo Lizondo, i sembla que està a punt de sortir.
19. Vegeu aquestes dades a Joan Baptista Perales, en l'apèndix VIII de la seua edició de les *Décadas* d'Escolano (vegeu més avall, la nota 37).
20. Sobre la presència de manuscrits de la *Crònica* de Jaume I a València, vegeu Antoni Ferrando - Vicent Josep Escartí, «Introducció» a Jaume I, *Llibre dels fets...*, pp. 33-36.
21. Remarquem aquesta especial devoció pel rei en Jaume a València i a Mallorca els estudis d'E. Duran i Grau, *Sobre la mistificació dels orígens històrics nacionals catalans. Discurs llegit en la sessió inaugural del curs 1991-1992*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1991, p. 15; i A. Rubio Vela, «Jaime I...», p. 150.
22. R. I. Burns, *Jaume I...*, p. 6, nota 3.
23. Ch. de Tourtoulon, *Don Jaime I el Conquistador, rey de Aragón, conde de Barcelona, señor de Montpellier, según las crónicas y documentos inéditos*, vol. II, València, 1873, pp. 414-415. Vegeu, també, R. Narbona: «Héroes, tumbas y santos. La conquista en las devociones de Valencia medieval», *Saitabi* 46 (1996), pp. 293-319.
24. Les citacions provenen de P. A. Beuter, *Primera part de la Història de València*, a cura de V. J. Escartí, València, 1998, pp. 36 i 39.

25. Sobre aquesta qüestió, vegeu la «Introducció» de V. J. Escartí, al volum citat a la nota anterior i, també, E. Duran, «Defensa de la tradició pròpia davant d'Itàlia al segle XVI», dins *Miscel·lània Joan Fuster*, III, Abadia de Montserrat, 1991, pp. 246-247.
26. P. A. Beuter, *Primera parte de la Corónica general de toda España, y especialmente del reyno de Valencia, donde se tratan los estraños acaescimientos que del diluvio de Noé hasta los tiempos del rey don Jayme de Aragón, que ganó Valencia, en España se siguieron, con las fundaciones de las ciudades más principales d'ella y las guerras crueles y mutaciones de señoríos que ha havido*, València, 1546.
27. Citaré per l'edició de València, 1604, reproduïda facsimilament a P. A. Beuter, *Cròniques de València*, a cura de V. J. Escartí, València, 1995.
28. M. de Viciano: *Libro tercero de la Crónica de la inclita y coronada ciudad de Valencia y de su reino*, a cura de J. Iborra, València, 2002. Les citacions provenen de les pp. 72, 73 i 78.
29. D'aquesta edició se'n feren exemplars amb dues portades diferents. En una se'ns informa que l'edició s'ha fet «per servir ab aquella al sereníssim senyor don Carlos, príncep dels regnes de Castella e infant de Aragó», mentre que en l'altra se'ns dona notícia que la crònica ha estat «treyta de l'archiu del molt magnífich rational de la insigne ciutat de València hon stava custodiada». Ambdues foren impreses per la viuda de Joan Mey. Sobre aquella edició, vegeu A. Ferrando, «L'edició valenciana de 1557 de la Crònica de Jaume I», *Chrònica o comentaris del gloriosíssim e invictíssim rey en Jacme Primer (València, 1557)*, València: Generalitat Valenciana, 2008, 5-59.
30. Vegeu J. Fuster, *La Decadència al País Valencià*, Barcelona, 1982, p. 182; i Ph. Berger, *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, 2 vols., València, 1987, vol. I, pp. 181-182.
31. Vegeu el treball de Ferrando, citat a la nota 29.
32. J. Fuster, *op. cit.*, p. 118. Vegeu, també, G. Colón, «La «Taula de les paraules difícils» de la Crònica del rei En Jaume», dins *De Ramon Llull al Diccionari de Fabra. Acostament lingüístic a les lletres catalanes*. Barcelona, 2003, pp. 61-92.
33. B. Gómez Miedes, *De vita et gestis Jacobi Expugnatoris, primi regis Aragonum...* (Viuda de Pedro de Huete, València, 1582).
34. B. Gómez Miedes, *La historia del muy alto e invencible rey don Jayme de Aragón, primero d'este nombre, llamado el Conquistador*. (Viuda de Pedro de Huete, València, 1584), s. p. Sobre tot allò referit a Miedes, vegeu, encara, V. J. Escartí, «Jaume I i el Llibre dels fets: de l'Edat Mitjana al Renaixement», a *Bernardino Gómez Miedes. La historia del muy alto e invencible rey don Jayme de Aragón, primero d'este nombre (València, 1584)*, València: Generalitat Valenciana, 2008, pp. 5-53.
35. Vegeu el nostre treball citat a la nota anterior.
36. També ho considera així E. Belenguier, *op. cit.*, vol. I, p. 69.
37. Vegeu E. Belenguier, *Jaume I a través*, vol. I, pp. 69-81; i P. Viciano, «Mirar el passat amb ulls barrocs: l'Edat mitjana en la Crònica d'Escolano», dins *Cabanilles i el Barroc valencià. Actes de les II Jornades Culturals*, Algemesí/València, 1999, pp. 119-127.
38. Citem per l'edició de G. Escolano-J. B. Perales, *Décadas de la Historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia. Primera parte*, València/Madrid, 1878. Les citacions provenen de les pp. 271 i 363.
39. E. Belenguier, *Jaume I a través...*, vol. I, p. 69.
40. *Ibidem*, p. 71.
41. Vegeu F. Diago, *Anales del Reyno de Valencia*, 2 toms, València, 1613. Les citacions es troben al tom I, p. 392.
42. E. Belenguier, *Jaume I a través...*, vol. I, pp. 74-81.
43. J. Bleda, *Corónica de los moros de España*, València, 1618.
44. Sobre la figura de Bleda i la seua ideologia, vegeu V. J. Escartí, *Jaume Bleda i l'expulsió dels moriscos valencians*, València, Fundació Bancaixa, 2009.
45. El títol d'aquesta edició vuitcentista és: *Sumario de la vida y hechos del rey don Jayme primero de Aragón, llamado el Conquistador*, 2 vols., València, 1806-1807.
46. M. A. Ortí, *Siglo quarto de la conquista de Valencia*, València, Joan Baptista Marçal, 1640, p. 4. (Seguim la reproducció facsímil publicada a València, el 2005, amb una introducció de Manuel Bas Carbonell.)
47. Sobre la preceptiva lingüística en matèria de sermons oficials durant el període a València, vegeu V. J. Escartí, «Escrips valencians del Barroc: Textos i contextos d'una literatura en català, especialment en poesia», dins *Actes del Tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. I, Abadia de Montserrat, 2006, pp. 32-33.
48. Vegeu G. B. Arbuxech, *Sermó de la sancta Conquista de la molt insigne, noble, leal e coronada ciutat de València*, València, 1666. Vegeu, també, J. E. Estrela, «Gaspar Blai Arbuxech», dins *Escriptors valencians de l'Edat Moderna*, València, 2004, pp. 254-255.

49. Vegeu J. Romeu, «Poesies en català de Llorenç Matheu i Sanç, autor valencià del segle XVII (I)», *Els Marges*, 14 (1979), p. 99.
50. Vegeu J. Guillem Alforja, «*Sentència donada per lo inclit y sereníssim rey en Jaume, sobre los delmes e primícies, ab una Summa de la presa de València e de tot lo regne*», dins *Escriptors valencians de l'Edat Moderna*, València, 2004, pp. 286-287.
51. J. V. Ortí i Major, *Quinta centuria de la Conquesta de Valencia*, València, Antoni Bordassar, 1738. (Seguim la reproducció facsímil publicada a Borriana, el 1987.)
52. *Ibidem*, p. 443.
53. Sobre els Ortí, vegeu V. J. Escartí: *El Diario (1700-1714) de Josep Vicent Ortí*, València, Fundació Bancaixa, 2007.
54. De fet, Beuter, per exemple, s'encarrega de destacar que els castellans i els cristians mossàrabs de València, a la mort del Cid, se n'anaren tots a Castella (Vegeu V. J. Escartí, «Introducció» a P. A. Beuter, *Primera part...*, p. 22). També remarca aquest «oblit» del Cid, A. Rubio Vela, *op. cit.*, p. 151.
55. Vegeu A. Ferrando - V. J. Escartí, «Estudi introductor» a Jaume I, *Llibre...*, pp. 38-39.
56. Vegeu A. Ferrando - V. J. Escartí, «La memòria de Jaume I entre els valencians», dins *Jaume I, memòria i mite històric*, València, Generalitat Valenciana, 2008, pp. 111-127.

Els Marges

NÚMERO 89 - TARDOR 2009



Sobre poesia i sobre la meua poesia

Josep M. Sala-Valldaura

Maria-Antònia Salvà entre la tradició i la modernitat

Isabel Graña

El sonet segons Carles Riba

Jordi Parramon

Sobre realisme i usos lingüístics

en la narrativa basca actual

Daniel Escribano

Epistolari Josep Pous i Pagès

Víctor Català (1905-1912)

Irene Muñoz

Una història sense història.

Maria Barbal, *Pedra de tartera*

Simona Škrabec

Notes al marge del nou Diccionari

de la literatura catalana

Jordi Marrugat

**INFORMACIÓ I
SUBSCRIPCIONS**

www.elsmarges.cat

www.lavenc.cat

elsmarges@lavenc.cat

Tel. 93 245 79 21/Fax 93 265 44 16

la revista en format digital a

www.quiosc.cat

Distribució: RBA Libros

www.rballibres.com

Euskadi sense esperança

Rafael Xambó

Euskadi. Crònica d'una desesperança

Antoni Segura

320 pp., 2009, Barcelona, L'Avenç

El llibre d'Antoni Segura, catedràtic d'història contemporània de la Universitat de Barcelona, analitza la història del conflicte basc des dels orígens d'ETA fins a l'actualitat. El llibre va aparèixer el mes de març d'enguany i constitueix la més recent i rellevant aportació al tema. Hi reuneix una gran quantitat de documentació i testimonis, alhora que hi recull les principals aportacions bibliogràfiques anteriors. Escrit amb rigor i amb un to divulgatiu, des d'una posició que no s'amaga quant a la inevitable subjectivitat davant un conflicte que l'autor viu des d'una llarga i intensa vinculació a Euskadi, Antoni Segura ha escrit un llibre fonamental per a tots aquells que vulguen aprofundir el coneixement del darrer mig segle a Euskadi. No amaga la seua afinitat amb els sectors socialistes més receptius al diàleg, com el seu amic Ernest Lluch, que va pagar amb la vida aquest compromís per la pau. Cal agrair la seua honestedat intel·lectual

quan, tantes vegades, ens intenten fer passar per visions objectives i documentades tota mena d'artefactes ideològics. Precisament, aquesta declaració de posició és la primera garantia d'un reeixit intent d'anàlisi i comprensió de l'atzucac d'Euskadi. Un treball d'enorme interès que contextualitza sociopolíticament cadascun dels períodes que analitza, recupera documents confidencials, entrevistes personals amb actors destacats, i ens ofereix una mirada rica i complexa, també emotiva en determinats passatges, ens ajuda a comprendre l'horror i el seguit d'errors per totes bandes que fan inviable una solució a la vista.

La conclusió no pot ser més terrible. L'Estat actuant des de la perspectiva de la «lluita contra el terrorisme». L'esquerra *abertzale* i ETA partint d'una concepció inspirada en la «resolució de conflictes». Dues visions que són conceptualment incompatibles. «¿Qué sentido tiene una estrategia de diálogo si no hay nada (causas del conflicto/autodeterminación) de las aspiraciones de ETA sobre las que el Gobierno pueda ceder?»¹

DELS ORÍGENS A LA GUERRA BRUTA

A principis de la dècada dels cinquanta, un grup de joves independentistes, descontents de la poca empenta del PNB enfront de la dictadura, van crear el grup EKIN ('fer, actuar'). Van treure uns «quaderns de formació» dels quals van publicar més de vint números. El 1955 s'incorporaren a EGI (Euzko Gaztedi), joventuts del PNB, però les seues relacions amb el principal dirigent de l'interior, Juan Ajuariaguera *Aspe*, el qual

els considerava una pantalla dels serveis d'informació bascs-nord-americans, eren ben dolentes. Els intents d'EKIN-EGI de renovar la direcció clandestina del PNB van xocar amb els vells dirigents i van portar a la ruptura definitiva l'abril de 1958. La sortida d'EKIN va endur-se també la majoria de militants d'EGI. La competència política en el camp nacionalista basc començava —el que seria la diferència entre el nacionalisme centrista i el món de l'esquerra *abertzale* a l'entorn d'ETA— i permet consideracions sobre la rivalitat PNB-ETA que van més enllà de la confrontació política. Les actituds paternalistes del PNB, així com la fixació d'ETA a deixar-lo fora de qualsevol escenari de negociació, anirien en aquesta línia. Convé recordar que, a l'inici i durant anys, els dirigents del PNB es referien als militants d'ETA com els «xicons» i, en alguns casos, eren literalment els seus fills.

El 31 de juliol de 1959, José Luis Álvarez Emparantza *Txillardegí* comunicava al Govern basc a l'exili l'existència d'ETA (País Basc i Llibertat). A més de *Txillardegí*, en formaven part José Maria Benito del Valle, Iulen de Madariaga, José Manuel Agirre, Mikel Barandiaran, Rafael Albizu i Iñaki Larramendi. Les fonts ideològiques d'aquest grup inicial es nodrien del sionisme (els jueus havien aconseguit crear l'Estat d'Israel), la lluita del FLN d'Algèria, les revolucions xinesa i cubana, la guerra del Vietnam i la lluita del Sinn Féin i de l'IRA a Irlanda. Quant a la concepció nacional d'Euskadi, recollien bona part de les consideracions que feia Federico Krutwig (Fernando Sarrailh de Ihartza) en el seu llibre *Vasconia* (1963). Una amalgama de nacionalisme antiracista —allunyat de l'etnicisme de Sabino Arana— i marxisme més o menys heterodox seran a la base de la concepció d'Euskal Herria

com a colònia de l'imperialisme espanyol i francès.

L'any 1961 apareixen les primeres referències escrites a la necessitat de la violència i es produeixen els primers atemptats. Tanmateix, com assenyalava Antoni Segura, «el nucli fundador havia teoritzat la “guerra revolucionària” des de la ingenuïtat tercermundista i anticolonialista que difícilment es podia portar a la pràctica en una societat desenvolupada i moderna com la basca; el nou grup dirigent arribaria a la lluita armada basant-se en el principi d'acció-repressió que tendiria a repetir cada vegada amb més intensitat» (p. 20). En cremar-se els fundadors, els nous dirigents —Zalbide, Iturrioz, Escubi i els germans Etxebarrieta— esdevindrien, en paraules de José Maria Garmendia, «el cóctel más brillante y explosivo de la historia de ETA» (citat a Segura, p. 295).

En l'ambient ideològic de l'època, prompte van començar les tensions entre els que prioritzaven la lluita de classes (Iturrioz) i els que, des de posicions tercermundistes amarades de maoisme, trotskisme i «guerrisme», prioritzaven la lluita nacional. Aquests darrers acusaven els primers d'espanyolisme. La V Assemblea (1966-67) va consumir el trencament. Patxi Iturrioz i els seus seguidors, acusats de «liquidacionistes» per no primar la contradicció entre nacionalisme espanyol i nacionalisme basc, prengueren el nom d'ETA Berri (Nova ETA) i més tard ingressaren al Moviment Comunista. La V Assemblea va esdevenir un procés de refundació en què es tractava de sintetitzar lluita nacional i de classe —«poble treballador basc»— i que portaria a l'abandó del sector etnolingüístic que feia de l'èuscar el pilar del nacionalisme. L'estratègia d'acció-repressió s'estructura en quatre fronts: polític, econòmic, militar i cultural. El principal «aliat»

és el mateix franquisme que amb la seua repressió desencadena un fort corrent de simpatia cap a ETA, especialment entre els joves. Com diu Segura, «a més pressió policial, més afiliació i simpatitzants» (p. 22).

La mort de Txabi Etxebarrieta a mans de la guàrdia civil (1968) el va convertir en el primer màrtir d'ETA i va canviar, en certa mesura, el rumb de l'organització. ETA demanava venjança contra la Guàrdia Civil i la seua sorpresa va ser la gran mobilització a tot el País Basc. Ja no hi havia marxa enrere i, com assenyalava anys després un dels històrics, Teo Uriarte, es va desencadenar la «macabra espiral de violència que aún hoy padece Euskadi» (citada a Segura, p. 24). El 2 d'agost, Melitón Manzanos, bèstia negra de la repressió franquista al País Basc, era cosit a trets per un militant d'ETA de qui mai no se n'ha sabut la identitat. L'oposició democràtica es va dividir entre els que condemnaven l'assassinat i l'extrema esquerra que no se'n lamentava. L'esclatxa entre el PNB i ETA esdevenia definitiva, i aquests darrers es reafirmaven en la posició de no aturar-se ja fins a aconseguir un Euskadi independent i socialista. La repressió del Govern de Franco va ser duríssima: estat d'excepció a Guipúscoa durant la resta del 1968 i, a partir del 25 de gener del 1969, tres mesos més a tot Espanya. El resultat: prop de 2.500 detinguts, centenars d'empresonats i processats pel TOP, deportats i exiliats forçosos. Fou el primer gran desmantellament d'ETA.

En aquesta situació de feblesa i amb un autèntic desgavell organitzatiu i ideològic, barrejat també d'enfrontaments personals, en què es reeditava la confrontació entre els qui prioritzaven la lluita de classes i els qui optaven per l'emancipació nacional i les accions armades, s'arribava l'agost de 1970 a la VI Assemblea. El debat s'hi va

focalitzar entre optar per la creació d'un Front Nacional que reunís tots els grups nacionalistes o prioritzar la lluita obrera i la revolució social sobre la lluita nacional. Al remat, els dirigents de les Células Rojas que defensaven la posició de classe abandonaren l'Assemblea. Tot i això, els milis—partidaris de la lluita armada com a motor de la resistència basca— i destacats militants de l'exili impugnaren la legitimitat de la VI Assemblea que pretenia fer d'ETA el «partit de la classe obrera basca», s'autodenominaren ETA V i feren un colp d'efecte segrestant el cònsol alemany a Donostia durant la celebració del consell de Burgos. Tot i que la majoria dels militants de l'interior reconeixien la legitimitat de l'Assemblea—també els processats a Burgos—, serà ETA V qui recollirà els guanys del procés amb l'entrada de nous militants i amb la tornada de companys d'ETA VI, la qual amb el temps s'incorporarà a la Lliga Comunista Revolucionària.

Com subratlla Antoni Segura, «les accions militars havien de prevaldre sobre les polítiques i el front militar havia de ser la veritable avantguarda de la lluita nacional i de classe. La lluita, és clar, també havia de servir per establir el socialisme a Euskadi. Una síntesi que ha variat molt poc o gens al llarg de gairebé quatre dècades. Dit d'una altra manera, a partir d'aleshores, el front militar—els que controlen els “ferros”, que no són sempre exactament els mateixos que els que actuen a l'interior— és qui acaba tenint gairebé sempre l'última paraula (...) En el futur, les referències ja no serien a les lluites d'alliberament del tercer món, sinó al “mirall irlandès”» (p. 31).

Dos esdeveniments marcaran el punt àlgid i l'inici de la desafecció popular a ETA. El primer, l'atemptat que féu volar pels aires el president del Govern, l'almirall Luis

Carrero Blanco (20/12/1973), va provocar somriures i simpaties en la majoria dels antifranquistes; el segon, l'atemptat a la cafeteria Ronaldo de Madrid (13/9/1974), on van morir 13 persones i hi hagué 84 ferits, tots civils, despertava perplexitat i posava la primera espina en la llarga espiral de violència d'ETA que seguiria en el període democràtic i que arribaria, anys més tard, a la barbàrie d'Hiperco.

Aquell estiu del 1974 es consumava una nova escissió entre ETA militar (els milis), amb Argala, Josu Ternera, Txomin i Peixoto com a principals dirigents, i ETA político-militar (els poli-milis) amb Ezkerra, Pertur i Erreka. Simplificant els termes, diríem que els primers tenien les armes i els segons la militància. L'oposició democràtica abandonava qualsevol justificació teòrica de la violència mentre esperava la mort del dictador. Les dues faccions d'ETA competien pel «suport popular». A l'estiu de 1975 la pràctica totalitat de la direcció d'ETApM quedava desarticulada i a setembre Franco manava afusellar Txiki i Otaegi i tres militants del FRAP. L'any 1975 havien estat detingudes a Euskadi més de quatre mil persones i, mentre Franco moria, més de 600 presos bascos complien 3.500 anys a les presons espanyoles.

En el context convuls dels primers anys de la transició, ETApM assassina l'empresari guipuscoà Berazadi, pròxim al PNB, Pertur—qui havia votat a favor del seu alliberament—és segrestat pels comandos *Bereziak* de la mateixa ETApM durant uns dies. Dos mesos després, desapareixia definitivament, en un episodi molt obscur en què uns assenyalen ETA i altres l'extrema dreta espanyola, un dels principals defensors de l'abandó de les armes i de la reconversió d'ETApM en partit polític. Amb el temps, els *Bereziak*

acabarien tornant a ETAm i els d'ETApM formarien EIA, després EE i finalment recalarien al PSE. Com insisteix Antoni Segura, els anys de 1976 a 1981 són els més durs, «en què ETA està en disposició de cometre un atemptat cada dos dies i un assassinat cada 5» (p. 66). En aquest període produiran prop de tres-centes víctimes mortals.

L'escassa participació dels bascos en el referèndum de la Constitució de 1978, més de vint punts per davall de la mitjana espanyola (abstenció a Euskadi, 55,4%; abstenció a Espanya, 32,9%), serà un dels arguments principals per a ETA i l'esquerra *abertzale* que llançaran l'alternativa KAS, dels punts de la qual dos eren irrenunciables i s'han mantingut fins avui en el seu discurs: el reconeixement de la unitat territorial i del dret d'autodeterminació.

PACTES I PROPOSTES CAP ENLLOC

La primera meitat de la dècada dels vuitanta apareixen els GAL (1983), continuant els assassinats de militants d'ETA que havia iniciat l'extrema dreta espanyola—tres o quatre desenes d'assassinats depenent de la font—la dècada anterior. El 1983 Txapela és assassinat pels GAL i el 20-N de 1984 mor també assassinat Santiago Brouard, un metge estimat pel món *abertzale* i respectat pels nacionalistes bascos en general. El GAL va reivindicar 27 assassinats. Antoni Segura relata i descriu amb encert l'impacte sobre la societat basca, la vaga general que va seguir l'assassinat de Brouard i l'escenografia dels soterrars dels *gudaris*. «No eren només escenografia. El dolor de la família, dels amics, dels companys, era real, com ho és sempre davant qualsevol mort violenta o accidental

quan es perd un fill, un pare, un espòs o un amic. I el dolor uneix i mobilitza, sobretot quan se sublima a favor d'una causa que, encara que sigui erròniament, es considera justa. Això és precisament el que més costa de comprendre en els conflictes d'aquesta mena: que tots els dolors són igualment humans per molt que uns o altres (com feien i fan ETA i l'esquerra *abertzale* amb els seus morts i com ha fet el PP amb les víctimes del terrorisme d'ETA) intentin instrumentalitzar-lo de manera partidista» (p. 96).

Al País Basc ETA trobava suport i legitimitat en aquesta guerra bruta de les clavegueres de l'Estat i en treia profit propagandístic, alhora que estrenyia les pressions sobre la pròpia militància i els presos, sense permetre cap dissidència ni abandonó no pactat de l'organització, com fou el cas de Yoyes, que va morir a mans de dos membres d'ETA el 1987 en presència de la seua filla. L'esclariment del cas Lasa-Zabala es perllongaria en el temps, va acabar sent un factor fonamental en la pèrdua del poder dels socialistes i va portar a la presó un bon grapat d'alts càrrecs de l'Estat per la seua vinculació als GAL.

Entre 1986 i 1989 van tenir lloc les converses d'Alger entre el govern socialista i ETA. Considerant la cronologia dels atemptats i assassinats d'ETA que Antoni Segura reconstrueix detingudament en el context dels principals esdeveniments polítics, es veu clarament que ETA, ferida per la guerra bruta i conscient de la fi del «santuari francès» que s'evidenciava en les extradicions i deportacions continuades, va apostar per l'increment del nombre de baixes usant el cotxe bomba i concentrant les accions en la capital de l'Estat, tractant de forçar les condicions d'una negociació tot i no disposar de cap estratègia quant a això. Segons Francisco

Letamendia,² professor de ciència política de la UPV, els nous escrits d'ETA desenvolupen la teoria de l'«acumulació de forces» com a mitjà per a accedir a la primera fase mitjançant la negociació política. El MLNV –Moviment Basc d'Alliberament Nacional– havia d'acumular forces en tres fronts: aprofundir en les contradiccions de les forces signants del Pacte d'Ajuria Enea, reforçar la lluita de masses i enfortir l'organització armada. Quant a la negociació, l'alternativa KAS era inamovible. Els interlocutors havien de ser ETA i el PSOE.

La primera ronda de les converses d'Alger va començar el novembre del 1986. Quan el 25 de febrer de 1987 mor Txomin –l'interlocutor més qualificat per part d'ETA– en un absurd i estrany accident en caure de la teulada de l'antic monestir on s'allotjaven, a Alger, els membres d'ETA partidaris de no deixar les armes, es van interrompre els contactes. ETA genera una nova espiral de violència per forçar el retorn a la negociació. El 19 de juny de 1987 l'atemptat més sagnant d'ETA –Hipercores– cobrava 20 morts i 45 ferits. Sense traure un gram de la barbaritat d'ETA, convé recordar que l'Estat espanyol fou condemnat per negligència pel Tribunal Suprem. Una sentència que va trigar deu anys a arribar. Tanmateix, pel juliol de 1987 Antxon és traslladat a Alger per substituir Txomin. ETA torna a atemptar l'11 de desembre contra la guàrdia civil: a Saragossa moren tres guàrdies i nou familiars; cinc d'ells, nens. El govern suspèn els contactes i els condiona a una treva de dos mesos. ETA la declara el gener de 1988. El 20 de febrer hi ha una nova reunió a Alger, però pocs dies després ETA segresta Emiliano Revilla i el govern dóna per trencades les converses. L'any 1987 es tancava amb 52 víctimes.

Després de l'alliberament d'Emiliano Revilla, el govern i ETA reprenen les negociacions i el 8 de gener de 1989 ETA anuncia una treva de 15 dies que, abans que s'acabe, prorroga per dos mesos. En aquesta situació, «el PNB se sentia incòmode davant unes negociacions de les quals havia estat exclòs i buscava un protagonisme que en aquell moment resultava inoportú» (Segura, p. 103). Devers gener de 1989 el PNB havia llançat el Pacte d'Ajuria Enea que havien signat les forces polítiques basques i, en plena treva, el 18 de març de 1989, el lehendakari i els signants del pacte reunien 200.000 persones en manifestació a Bilbao. ETA ho interpretà com una estratègia de sabotatge de les converses. En la reunió d'Alger del 23 de març es va pactar un text que cadascú va interpretar de manera diferent. «És el punt final, ETA considera que el govern vol rebaixar el contingut polític de les negociacions i posar com a límit la Constitució i l'Estatut; tot el contrari del que pretén ETA, que havia fixat com a base de partida l'alternativa KAS. El 4 d'abril la direcció d'ETA dona per acabades les converses i declara oberts tots els fronts de lluita» (Segura, p. 105). Letamendia i Segura coincideixen amb molts altres analistes que una de les principals raons va ser una lògica discursiva excloent que impedia qualsevol acord; el govern pretenia un procés similar al dut a terme amb ETApM, reinserció a canvi d'abandonar les armes, mentre que la cúpula d'ETA no es movia dels cinc punts de l'alternativa KAS. Letamendia hi afegeix altres factors com l'autoconcepció excloent d'ETA per la qual havia de ser l'únic agent de negociació política amb l'Estat i la mala voluntat d'alguns responsables de les converses no gens interessats en la fi d'una violència que constituïa presumptament per

a ells la font d'un immens lucre personal. Així, doncs, la lògica de la visió del pacte com a instrument de setge va continuar.

ETA protagonitzava una nova escalada de violència: 19 víctimes el 1989, 25 el 1990 i 46 el 1991. També li creixen, però, les crítiques dins el món *abertzale* (Iñaki Esnaola i Txema Montero com a principals exponents) i entre els presos. A començaments de 1992, ETA matava tres militars a Barcelona, un policia a Bilbao i el membre del Consell d'Estat Manuel Broseta a València. Però l'acció policial va obtenir resultats (comandos *Bizkaia*, *Mugarri* i *Ekaitz*, desmantellament de la xarxa d'extorsió) i la policia francesa detenia a Bidart, el 29 de març, la cúpula d'ETA en ple. La seua capacitat operativa mai no tornaria a ser la dels anys de la transició i la dècada dels vuitanta. «Entre Bidart i les eleccions generals de 1993, ETA va dur a terme nou assassinats, va col·locar una desena d'artefactes explosius, va enviar diverses cartes-bomba i va explotar tres cotxes-bomba. Seguia sent un tràgic balanç, però, sens dubte, molt menor que abans de Bidart. En aquest context d'accions més selectives tenen lloc els segrestos de l'empresari Julio Iglesias Zamora, del funcionari de presons José Antonio Ortega Lara i del regidor del PP a Ermua Miguel Ángel Blanco» (Segura, p. 115). També hi hagué detencions massives en l'entorn de l'esquerra *abertzale* i d'ETA. La mort de dos detinguts en dependències policials mobilitzà els actes de protesta al carrer de l'esquerra *abertzale*, però, per primera vegada, s'enfrontaven a altres ciutadans que també prenien el carrer per rebutjar els crims d'ETA i diversos col·lectius pacifistes van impulsar la campanya del llaç blau com a símbol de repulsa a les seues accions.

A la fi de 1993 els governs irlandès i britànic van signar la Declaració de Downing Street, reconeixent l'arrel política del conflicte d'Irlanda del Nord i apostant per una solució política. El 31 d'agost de 1994 l'IRA va declarar l'alto el foc indefinit i incondicional. ETA esdevenia l'única organització armada que practicava el terrorisme a l'Europa comunitària. El 1995, en el mateix comunicat en què reivindicava l'atemptat contra José María Aznar, ETA feia pública l'anomenada «Alternativa Democràtica» que substituïa l'alternativa KAS i que, segons Arnaldo Otegi, va portar a l'Acord de Lizarra-Garazi que van signar el conjunt de les formacions nacionalistes basques i EB-IU al setembre de 1998. «Ara ja no es tractava d'imposar unilateralment les condicions fixades en l'alternativa KAS, com es va intentar a Alger i en processos anteriors, sinó de formar dues taules de negociació i del reconeixement d'Euskal Herria perquè després la societat basca pogués escollir lliurement» (Segura, p. 121). El PP centrà la seua estratègia propagandística contra el PNB amb una demagògia desfermada que l'equipara amb ETA, amb Xabier Arzalluz com el principal referent dels seus atacs al nacionalisme basc, mentre el PSE prenia una camí polític erràtic de la mà del nou secretari general Nicolàs Redondo Terreros, un dels principals actors dels que es va anomenar el front constitucionalista i que va fracassar en l'intent de treure el PNB del govern basc amb l'aliança amb el PP.

Deu anys després del fracàs de les converses d'Alger, l'organització pacifista Elkarri va promoure la proposició de llei de principis sobre l'abast i el desenvolupament de la disposició addicional primera de la Constitució —única referència constitucional que aborda conjuntament l'àmbit de Navarra i

la CAV. S'hi tractava d'intentar aconseguir un acord polític sobre les possibilitats que ofería aquesta disposició. Aquesta era també la proposta d'Herrero y Rodríguez de Miñón i d'Ernest Lluch per trobar una solució al conflicte basc. Per la seua banda, el lehendakari Ardanza intentava recompondre els consensos del Pacte d'Ajuria Enea presentant un document en què proposava un diàleg entre les forces polítiques basques legitimades per les urnes, respectava el marc constitucional però reclamava no establir condicions prèvies, llevat de la fi de la «lluïta armada». Els partits estatals intervindrien per mitjà dels seus homòlegs a Euskadi amb els quals es pactaria l'eventual incorporació dels acords a l'ordenament jurídic. L'acord no va ser possible perquè el PP defensava únicament les mesures policials. Els socialistes, per la seua banda, es trobaven en una greu crisi i es feren enrere. Un sector del PNB, que mantenia converses amb HB des del 1992, tenia l'opció de recanvi de l'aproximació al món *abertzale*. D'altra banda, alguns sectors nacionalistes rebutjaven les maniobres del PP per capitalitzar el moviment popular de repulsa que va provocar l'assassinat de Miguel Ángel Blanco i convertir-lo en un moviment espanyolista i antinacionalista basc.

Els sobiranistes del PNB van decidir analitzar els processos de pau o de resolució de conflictes a Irlanda del Nord, Quebec i Palestina. El mateix estaven fent alguns dirigents d'HB i el coordinador general d'Elkarri. Aquest darrer va intentar la mediació de la Fundació Carter «convençut que calia dotar el possible procés de pau d'un suport internacional que garantís el seu recorregut» (Segura, p. 129). ETA va tractar d'impedir l'acostament entre PNB i ELA amb HB assassinant dos comandaments de

l'Ertzainza –un d'ells militant del PNB, l'altre d'ELA– i un psicòleg de presons militant d'ELA. Tanmateix, la línia política traçada es mantenia i algunes mesures institucionals tractaven d'afavorir el procés d'aproximació nacionalista, com ara, la petició al Parlament basc d'acostament dels presos.

L'Acord de Lizarra omple d'expectatives els nacionalistes bascos. La treva d'ETA, que es va anunciar quatre dies després de l'acord, va generar molta esperança en un final de la violència com ho evidenciaven les enquestes que prenien el pols a l'opinió pública. El PP, des de l'inici, es va llançar a una campanya de criminalització del PNB i a insistir que es tractava d'una treva trampa tot apostant per la profecia que s'autocompleix. L'esquerra *abertzale* va obtenir en les eleccions basques del 1998 el millor resultat de la seua història: el 18 per cent dels vots i 14 diputats. El PP també se'n va beneficiar electoralment (20% i 16 escons), mentre el PSE quedava relegat a la quarta força política. La política de fronts que impulsava el PP amb el suport d'importants mitjans de comunicació va contribuir a fixar la divisió entre partits d'àmbit espanyol –allò que se'n va dir «constitucionalistes»– i nacionalistes bascos i va enverinar la política basca en els anys següents. Novament, les negociacions entre ETA i el govern espanyol fracassaven després de la treva més llarga fins al moment. «Es pot ser crític amb la decisió del PNB d'impulsar l'Acord de Lizarra amb l'exclusió d'una part important de la ciutadania basca, de buscar una majoria parlamentària amb el suport de EH i de reïar-se de les promeses d'ETA (...) per intentar tirar endavant un procés de pau, però el govern de José María Aznar tampoc no va saber estar a l'altura de les circumstàncies. Li va faltar visió d'Estat o li va sobrar ambició partidista

en la mesura en què va fer de la treva-trampa l'eix de la seua política antiterrorista amb la mirada posada en la majoria absoluta que esperava obtenir en les eleccions al Congrés dels Diputats de març de 2000. El govern d'Aznar no va saber o no va voler reconduir la treva plantejant a ETA temes de prou profunditat per posar en qüestió els arguments i la legitimitat de l'organització armada entre el seu entorn social» (Segura, p. 152). L'estiu i tardor de 2000 ETA va dur a terme una escalada de violència que tancà l'any amb el nombre de víctimes més alt (23) des de 1992 (26), entre les quals hi hagué Ernest Lluch. «Era un abanderat del diàleg i de crear ponts entre les dues forces històriques del País Basc, el socialisme i el nacionalisme, i això li havia costat les ires de la dreta i de Batasuna» (Segura, p. 166).

Euskadi s'havia instal·lat en una llarga precampanya que estava trencant políticament el país i fracturant-lo socialment: un cercle infernal en què la polarització i crispació no admetia els intents de noves propostes que tractava d'impulsar Elkarri. Entre els socialistes s'havia imposat la línia més contrària a qualsevol entesa amb els nacionalistes i una política de seguidisme del PP que es va escenificar amb l'Acord per les llibertats i contra el terrorisme que signaren socialistes i populars a les acaballes del 2000. Tanmateix, els «constitucionalistes» no aconseguiren el *sorpasso* a les eleccions basques de 2001 en les quals la participació electoral va ser més elevada que mai (80%). Després vindria la il·legalització d'HB i el setge a l'esquerra *abertzale*, més *kale borroka*, i més detencions d'etarres d'alt nivell en l'organització.

Els últims intents de trobar una eixida a l'atzucac basc foren la Declaració d'Anoeta de Batasuna on s'apostava per la negociació

SENSE TREVA NI PAU

i el diàleg i es reclamava la consulta popular, l'anomenat popularment pla Ibarretxe –rebutjat al Congrés dels Diputats al febrer del 2005 per una majoria aclaparadora–, i finalment el fracàs del darrer intent de resolució protagonitzada per Rodríguez Zapatero amb autorització del Parlament espanyol. Les prop de 80 pàgines que Antoni Segura dedica a l'anàlisi del darrer procés de negociació deixen ben clar que cap de les parts va complir les regles fonamentals que s'han de seguir en qualsevol procés de pau –compromís estratègic amb el procés, acceptació de riscos i perseverança en cas que es done algun rebrot violent, entendre que s'ha de perdre alguna cosa perquè tothom surta guanyant, ajudar-se mútuament a «vendre» el procés tractant d'entendre el punt de vista i les limitacions de l'altre, i tenir dirigents disposats a tirar endavant malgrat totes les dificultats. Això és el que s'ha après de l'experiència irlandesa o sud-africana i que mai no ha sigut possible a Euskadi. L'Estat mai no ha considerat amb rigor haver de pagar un preu polític i sense cap canvi en l'ordenament constitucional espanyol, sense el reconeixement que, més enllà del terrorisme, també es tracta d'un conflicte polític, no hi ha eixida. «La prova més evident de l'existència d'un conflicte és la seva negació per una de les parts implicades, generalment la que se situa en el camp institucional legalment vigent i reconegut per la comunitat internacional, que no vol donar rang polític a les altres parts implicades o reconèixer la naturalesa política del conflicte pensant que això afeblirà les seues posicions» (Segura, p. 10). Tampoc sembla que el setge del PP a qualsevol estratègia negociadora i l'exclusió de l'esquerra *abertzale* del joc polític permeten anar més enllà de la persecució policial.

L'Euskobaròmetre³ de maig del 2009, amb Patxi López com a lehendakari, indica que ha crescut novament el clima de por a Euskadi, també hi creix el malestar democràtic, l'escepticisme i el pessimisme. La majoria de la població creu que la divisió entre els partits incrementa la crispació social, es mostra insatisfeta pel resultat electoral de les darreres eleccions basques i contrària al pacte PSE/PP, també rebutgen majoritàriament l'exclusió electoral de l'esquerra *abertzale* i la consideren negativa per al futur d'Euskadi. Un 82 per cent dels bascos continuen sent partidaris d'una eventual negociació govern-ETA i la majoria d'aquests es decanten perquè ETA deixi les armes prèviament. Finalment, un terç de la ciutadania basca continua expressant un gran desig d'independència.

L'Estat ha continuat amb l'acció policial. Pren cos, cada vegada més, la idea d'un final de la violència per implosió. Alguns analistes s'atreveixen a pronosticar un final de la violència en els propers anys. Tanmateix, ETA ha ressorgit massa vegades de les seues cendres i, tot i la seua debilitat, el conflicte polític negat per l'Estat continua actuant com a coartada de la violència.

Per acabar amb les paraules d'Antoni Segura: «No serà fàcil, però avui el final està més a prop que ahir. Caldrà aprendre dels errors del passat, saber aprofitar les esquerdes obertes en l'entorn d'ETA, transitar els ponts oberts amb l'ajuda de la mediació internacional, considerar en quina mesura l'assetjament judicial no s'està convertint en un obstacle per decantar cap a la pau els que dubten de si no ha arribat el moment de condemnar unes accions d'ETA que cada vegada produeixen més rebuig en la societat

basca, no defallir en l'eficàcia en la lluita contra els violents, als quals només cal exigir l'abandonament definitiu de les armes; però, també, al mateix temps, ha arribat el moment de tenir la imaginació suficient per a abordar la solució política del conflicte basc» (p. 280). Els esdeveniments posteriors a la publicació d'aquestes línies no donen, de moment, ni un bri a l'esperança. □

1. Javier Ignacio García, «El final de ETA: ¿Lucha contra el terrorismo o resolución de conflicto», *UNISCI, Discussion Papers*, gener, n. 13, Universidad Complutense de Madrid, 2007, pp. 9-22
2. F. Letamendia, *Sobre un cambio de escenario de las violencias vascas: las movilizaciones juveniles*, Vasconia, 1998, 26, pp. 277-284
3. <<http://alweb.ehu.es/euskobarometro>>.

La serenitat crítica d'Enric Balaguer

Ximo Caturla

La casa que vull

Enric Balaguer

180 pp., 2009, Arola editors, Tarragona

Amb un títol tan bonic manllevat dels versos de Salvat Papasseit, aquest llibre cau de ple dins els anomenats gèneres derivats de l'assaig, on tenen cabuda evidentment tots els diaris/dietaris que es fan i es des-

fan arreu. L'experiència de la lectura m'ha resultat extraordinàriament gratificant, no sols pel contingut heterogeni i tanmateix coherent, que tot seguit analitzarem, sinó perquè de les pàgines escrites per Enric Balaguer es desprèn una mena de serenitat, de bonhomia, de lucidesa i modèstia, tot alhora i, principalment, perquè malgrat els problemes a què s'enfronta, problemes exteriors i interiors, el llibre emana, repetesc, una serenitat que reconforta l'esperit.

Diuen els experts en teoria literària que l'assaig pretén ser un gènere modest; ben mirat, assaig vol dir provatura, temptativa. Un gènere on l'autor, sovint en primera persona, com ara és el cas, volent o sense voler, es despulla amb timidesa o sense, amb pudor o amb insolència, respectuosament o provocativament. Un gènere en definitiva on l'autor de manera reflexiva i en aparença discontinua, en anotacions llargues o, potser en breus aforismes, estampa al paper les dèries, les frustracions, els pensaments enginyosos, les crítiques, i també les il·lusions, les ànsies i les pors que l'acompanyen dia a dia. Ens trobem de pla i de ple amb la literatura d'idees de què parlava Joan Fuster amb la vida com a tema, i també amb la funció exorcitzadora de tota obra literària: «Agafi la ploma, que sovint grans mals descansa», va dir Joan Roís de Corella. El mateix expressa Enric Balaguer, dit d'una altra manera: «Quan escric anotacions en el diari, una part meua vol teoritzar, una altra explicar, una altra analitzar, una altra confessar-se, una altra refermar-se, una altra ensenyar, una altra retenir allò viscut i tornar-ho a sentir...».

La literatura d'idees en català compta amb una nòmina important: Josep Pla, Eugeni d'Ors, Joan Fuster, Josep Vicent Marqués, Joan Francesc Mira, Josep Iborra, Jo-

sep Piera, Josep Palau i Fabre... En aquesta llista, que podríem ampliar fàcilment, troba també un lloc el mateix Balaguer, que ja té publicats més d'un llibre d'aquest tipus: *Paper reciclat*, *La totalitat impossible*, *Ressonàncies orientals*. *Budisme, taoisme i literatura*.

Al volum que ens ocupa, *La casa que vull*, tot comença perquè l'autor, escriptor i professor universitari, s'ha comprat unes terres, que fiten amb altres terres familiars, en un paratge que es diu Gines, a la vall de Guadalest, unes terres muntanyenques on ell es vol fer una caseta. Amb el pretext de la construcció de la nova casa, els avatars que tot allò comporta, les relacions amb els familiars, amb el veïnat, amb els obrers, a més del pes del món urbà (alacantí) i universitari que l'autor porta a sobre (perquè ell continua vivint a Alacant, on treballa), l'Enric, que s'autodefineix com a neorural, ens mostra un text estructuralment dividit en quatre parts que corresponen a les quatre estacions de l'any: des de Nadal de 2002 fins a Nadal de 2003, és a dir, tot el 2003, si fa no fa. Dins cada capítol trobem un bon grapat de reflexions, vivències personals, aforismes, anàlisis polítiques, referències a diversos escriptors, pintors i músics, elements d'espiritualitat... En definitiva, un llibre polièdric, giroscòpic, que arranca des d'un petit punt del Mediterrani meridional que es converteix en centre de l'univers i punt d'observació del món interior i exterior. En aquest sentit, la citació de Jules Renard amb què l'autor obri el llibre és ben significativa: «El meu poble és el centre del món perquè el centre del món és a tot arreu».

Amb aquests principis, la casa que vol Enric Balaguer té unes dimensions reals i unes dimensions figurades; al·legòriques,

si ho preferiu. En una primera instància, *La casa que vull* és l'espai físic, habitable, que l'escriptor que ara s'instal·la al camp es construeix, l'hort que ell mateix planta i rega amb les seues mans, el paisatge que recorre sempre a peu. En un segon pas, *La casa que vull* al·ludiria al nostre país, al País Valencià, als Països Catalans. Al·lusió al·legòrica gens estranya a la nostra llengua, ja que és freqüent emprar l'expressió «casa nostra» referida a la nostra terra o a les coses que ens són pròpies. Una tercera dimensió de *La casa que vull* seria, naturalment, el món, la casa de tots, que en aquell any 2003 sofrí, entre d'altres, el daltabaix de la guerra d'Iraq. I he deixat per a l'últim lloc, tancant el cicle, la dimensió més íntima de *La casa que vull*, aquella que faria referència a la pròpia persona, al món més personal de l'autor.

Pel que fa a la casa com a habitacle, cal ressaltar que la paraula *casa* apareix sempre associada a la paraula *terra*, en tot moment i des de les primeres pàgines, «la terra roja-sa i el fang», amb el contacte amb la natura, les oliveres, els pinars, el romer, amb el passeig plaent que renova l'esperit de l'escriptor, i on ell troba un «...ingredient religiós que disposa el cos i la ment al canvi. A la redempció. I amb el canvi redemptor, el benestar. En aquest sentit, el senderisme actual –quin dubte hi ha!– és nítidament la versió laica del pelegrinatge». La casa i el paisatge, «sentir la terra en la planta dels peus... Som fills de la terra. I cada passa és un massatge als peus, una carícia de la mare terra... les passes acoblades, és una mena de mantra, regular, pausat, balsàmic». Subratlle el terme *mantra* que remet immediatament a una espiritualitat de tipus oriental que és perceptible tot al llarg del llibre de Balaguer.

Voldria fer referència a l'anotació titulada «Romer florit», que m'agrada molt. L'escriptor ha arribat a la seua caseta de Gines arrossegant encara el sac d'angoixes, vileses i totes les dèries i misèries amb què la vida l'ha anat carregant durant tota una setmana de treball. L'autor assaja la teràpia del passeig pel camp, però la pau no li arriba encara. És un moment de lluita interna: «Em concentre en els camins plens de romers que comencen a florir. Desprenen una flaire suau, dolça... Quan puc traspassar el llindar de l'home primari que m'acompanya, malgrat els malgrats, deixo d'estar induït a l'hostilitat. Llavors el món abandona la imatge de camp de combat. Mai, però, no hi ha pau sense esforç». Aquesta darrera frase amb què Balaguer conclou el text, és una sentència, que és un dels trets característics del llibre-diari d'Enric. Un llibre-diari on no falten tampoc les pinzellades d'un humor fi, gairebé esbossat, com ara la referència al fred del camp que el fa «idealitzar els viatges al Sàhara», o el seu amor pel camp i per la terra que, segons diu, té un nom científic «topofília», per afegir tot seguit que la paraula li sona a perversió sexual.

Per acabar aquest primer apartat, voldria deixar ben clar que el nostre autor es troba lluny de posicions idealitzadores, mitificadores o romànticament bucòliques de la realitat del món rural. Massa bé sap ell que la vida al poble i el treball del camp és dur: «Els fills de llauradors havien de ser llauradors... Les obligacions eren clares... Els inconvenients d'aquesta mena d'existència vénen de la rigidesa i de la falta d'oxigen per respirar. Hi ha persones en el món rural que han somatitzat la infelicitat en forma de faena, d'altres l'han desviat cap a passions estranyes. En alguns casos,

han perdut el goig, la màgia i la fluïdesa de la vida. Hi ha qui porta la tristesa coagulada en el rostre i l'aixada al muscle. La vida del camp no ha donat mai eixides fàcils».

Passem ara de la casa, *sensu stricto*, a una dimensió col·lectiva, la «casa nostra», el nostre benvolgut país. Els ulls d'Enric Balaguer es fixen en dues realitats ben importants: la llengua i la destrucció del territori. Arran d'un comentari del llibre *Si això és un home* de Primo Levi que parla de l'extermini dels jueus als camps de concentració nazis, on els presos eren despullats dels objectes personals, fins i tot dels noms, Balaguer estableix un paral·lelisme entre aquests fets i la destrucció del País Valencià: «Podríem aplicar això a la nostra terra, a les nostres ciutats, als nostres pobles, als nostres tossals... Primer han estat els noms, castellanitzats. Després els llocs transformats. Si alguna persona hagués estat uns quants anys, quatre o cinc, al llit, i ara de nou pogués anar per on se vol, es trobaria amb un entorn estrany: des d'ací al proper poble de la costa hi ha una carretera de dos carrils, quan abans n'hi havia un, i set rondes, quan abans no n'hi havia cap. Ara tot està urbanitzat: quilòmetres i quilòmetres de ciment, locals, gasolineres, negocis, edificis, xalets... En definitiva el principal perill és entrar en un estat de crisi que ens impedisca reconèixer-nos. A la força hem de preguntar-nos: qui som? I dubtar, és clar!». I en una altra anotació («El rumrum de la formigonera») afegeix: «A mi, aquesta realitat em posa trist i em revolta. O és que no podem revoltar-nos contra aquest terrorisme d'asfalt i de ciment?».

Com veiem, per a l'autor la destrucció del territori i la de la nostra identitat corren paral·leles. En altres apunts Balaguer constata el retrocés del valencià en loca-

litats tan teòricament inexpugnables com Callosa d'en Sarrià: l'allau de gent vinguda, la minorització de la nostra cultura semi-reconeguda... Una cultura, la nostra, que arran de l'*Oscar* concedit a Almodóvar, el duu a preguntar-se si això hauria estat possible si el film en qüestió haguera estat en català. Com a nota complementària, aporta unes converses amb professors italians que es pensaven que Mercè Rodoreda, a qui havien llegit en traduccions italianes, escrivia en castellà. Quan no hi ha estat propi..., reflexiona. Però, principalment, la mirada crítica de Balaguer s'esgarrija quan s'adona que la «febre del ciment que recorre la Mediterrània» ens ha pervertit l'ànima amb la promesa que venent la terra «posseïrem diners, benestar, cases noves. Que serem rics!».

Amb aquest bagatge, l'escriptor passa revista a fets d'un abast més ample que s'esdevingueren al llarg de 2003, l'any de la guerra d'Iraq: «L'acció d'un descervellat perdonavides que tria un enemic per lluir-se davant del món», i també l'any en què continuà perpetrant-se el genocidi silencios del Tibet. «Foc en el país de les neus», així es diu l'epígraf on els ulls escrutadors de Balaguer denuncien la destrucció per les tropes xineses de més de sis mil monestirs; i allò que li resulta encara més insultant és l'equiparació que alguns mitjans de comunicació d'esquerres fan entre budisme i catolicisme vaticà. Sense perdre la serenitat, Enric s'indigna. I s'indigna també quan denuncia l'empobriment del llenguatge, quan dóna fe d'un cert enfonsament dels valors de l'esquerra absorbits pel sistema, quan assenyala que «pertanyem a una societat profundament insatisfeta mentre restem ofegats en l'abundància consumista. Aquest tedi existencial és el color més

cridaner de la postmodernitat». Personalment voldria remarcar el to sentencios, aforístic, amb què l'Enric remata gairebé sempre les seues reflexions. I de tornada cap a la política espanyola i internacional, l'assagista no s'està d'anotar fets i personatges que marquen negativament la vida de l'estat en què vivim: «Aznar i els seus han portat l'estat a una involució democràtica... Aznar i els seus són la derrota del pensament». «Oh temps de Ratzingers, de Bush, d'Aznars».

Però la casa que vol Enric Balaguer té també una altra accepció més íntima i personal. Com a bon diarista, l'autor no pot estar-se d'escodrinjar dins seu més d'una vegada, tant amb la idea d'autoexaminar-se com amb la finalitat d'analitzar el cercle més immediat en què es mou habitualment, ço és, el seu treball de professor universitari.

Un treball de professor universitari que l'obliga més d'una vegada a suportar de manera estoica les petulàncies d'alguns col·legues que «han dimitit de persones per a exercir de personatges», d'aquells que manen i disposen, que manifestessen, que intriguen, que van d'estrelles. Quina anotació més interessant la d'«El narcisista oblic»: «El narcisista oblic busca que el veneren, que l'admiren amb la força d'una divinitat... La seua avidesa és infinita. Acostuma a pensar que si la resta dels mortals –reduïts a la condició d'audiència– li mostren indiferència, és que l'envegen».

Però l'Enric Balaguer que més m'agrada és l'home serè que acara la vida amb la raó, amb la meditació, amb sensibilitat, estoïcisme i gust per la bellesa. Meditar és per a l'autor un punt bàsic per a la pròpia harmonia: «Rentar plats és meditació, i si no ho pots fer amb atenció tampoc no

podràs meditar assegut en silenci... Aquest és un dels punts més pràctics del budisme. Aconseguir concentrar-se en el present, amb totes les seues conseqüències és satisfactori i reconfortant i terapèutic. Perquè és antiestressant. L'estrès és pensar que un ha de ser allà on no hi és i fer el que no fa».

Enric Balaguer lluita per l'harmonia interior i troba ajuda, com acabem de veure, en la meditació, però també en el gaudi estètic. Les seues descripcions de la badia d'Alacant que l'acompanya a la seua casa de la ciutat —«La badia, amb l'aigua astorada, combina el blau fosc amb puntets blancs de l'escuma de les ones»— l'ajuden a veure el món d'una manera més viva i complaent, fins i tot en els aspectes més quotidians. Li agrada la solitud perquè li aporta pau i serenitat: «La soledat ha estat per a mi un aliment essencial... En la soledat trobe energia, mentre que la multitud em cansa. Els grups, les colles, els còctels, les presentacions de llibres, el tumult... m'aclaparen». Com deia Rousseau, se sent autèntic quan està sol. Ara, també sap que tot té la seua mesura, i la solitud també: «amb massa soledat hi ha una introspecció excessiva, segons com els *deliris*... Aquest és emotivament el perill més intens: deixar-se aclaparar per l'incessant remugar interior». Però Balaguer també té amistats, hi ha sopars i estones en bona companyia, hi ha també el sexe. I malgrat tot, alguna vegada, l'autor és envestit pel brau fosc de les pors interiors, com en l'anotació «Fantasmes dissabte a poqueta nit», molt interessant, on l'autor (trobe que és l'única vegada) és engolit per una sobtada por. És clar que l'autor ja sap, ho diu al llibre, que «som contradictoris perquè som humans». I amb aquest aforisme, accepta les pròpies limitacions.

I ja que he esmentat els aforismes, voldria exposar-ne alguns amb què ens fa senyals, com llamps, de la seua visió del món:

– «El victimisme, ¿no és la retòrica estratègica del vanitós?».

– «Una de les pors més intenses: l'animal que tots portem dins».

– «L'equívoc. Vivia les carícies d'amor com una adulació. I l'adulació com una carícia afectiva. El resultat: una personalitat monstruosa».

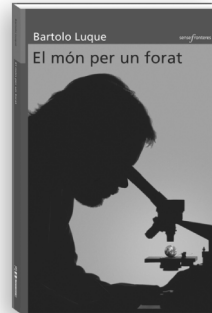
– «L'amor físic. El més important que ensenya l'amor físic és que l'amor no és físic».

A més de tot això, *La casa que vull* és plena de comentaris sobre escriptors, pintors, músics, filòsofs, de manera que les anotacions de Balaguer se'ns apareixen sempre fonamentades en pensaments i fets artístics que l'ajuden, ens ajuden, a comprendre el món. Al llarg de la lectura del llibre de Balaguer m'he preguntat moltes vegades, d'on trau les forces l'Enric per suportar amb aquesta serenitat les misèries humanes que dia per dia l'assetgen, les petites i grans maldats, la incertesa del nostre indefens país devastat, els ecos de les guerres, la involució ideològica que ens ofega, la supèrbia dels egòlatres, les insídies, el triomf dels poderosos? D'on trau les forces l'Enric Balaguer? Què o qui el salva? Qui o què li atorga aquesta serenitat compassiva-comprensiva que manté el seu discurs lúcid enmig de la tempesta? No m'enganye de molt si dic que el seu budisme hi té alguna cosa a veure, aquesta religió laica, com ell l'anomena, on «un és tot i tot és un», una percepció que costa d'entendre però que «significa traspasar

sovint la por, el dolor i, sobretot, el neguit de la vida quotidiana».

I en realitat Enric Balaguer només volia fer-se una caseta, una casa que done al verd (diu ell). Tant de bo es faça realitat el propòsit. Jo hi aportaré dues cites literàries per ajudar-lo a fer la casa. «Tristeza y melancolía, no las quiero en casa mía», va dir Santa Teresa de Jesús i l'escriptora Susanna Tamaro, l'autora de *Vés on et porte el cor*, afegiria: «Als seixanta o setanta anys, tot de sobte, entens que el teu jardí i la teua casa ja no són un jardí i una casa on vius per comoditat, o per atzar, o perquè són bonics, sinó que són el teu jardí i la teua casa, et pertanyen de la mateixa manera que la closca pertany al mol·lusc que viu al seu interior. Has format la closca amb les teues secrecions, a les seues capes concèntriques hi ha gravada la teua història: la casa-closca t'embolcalla, és damunt de tu, al teu voltant, potser ni la mateixa mort puga deslliurar-la de la teua presència, de les alegries i els patiments que has sentit al seu interior». □

sense *f* fronteres



Una ullada pluridisciplinària a la ciència



Una passejada pels fonaments de la ciència



Pinzellades sobre art i ciència

www.bromera.com
edicions

bromera

PUV PUBLICATIONS
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

ISSN: 1757-1898

Catalan Journal of Communication & Cultural Studies



The editors welcome contributions analysing media and culture from a Catalan perspective, in particular those focusing on:


- Media and cultural change
- Globalization and localization
- Nation building processes
- Language and minorities
- Popular culture

View the first issue free at: www.intellectbooks.com
More information: catalan.journal@urv.cat

To order your subscription, please contact Turpin Distribution
E: custserv@turpin-distribution.com | **T:** +44 (0) 1767 604 951
Personal subscription: £33/\$65
Institutional subscription: £150/\$240
Online only subscription: £117/\$175

With the support of:



 **intellect** publishers of original thinking www.intellectbooks.com