

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER



El compromís
de l'intel·lectual
Paul Baran

El caràcter del geni valencià
Vicent Ignasi Franco

L'assaig,
una provocació amable
Vicent Alonso

Bauçà o la retroalimentació
de la tribu
Lluís Calvo

Els Monuments d'Història
de la Corona d'Aragó
Stefano Maria Cingolani

Contra Sloterdijk
Axel Honneth

Nosaltres érem els altres
Ferran Garcia-Oliver

La modernitat dels altres
Àlex Matas

Erasme, un humanista
entre brases
Antoni Seva

Ernest Gellner
Gonçal Mayos

Laïcitat i religió a Europa
Josep Ramoneda,
Armand Puig,
Luisa Accati,
Josep M. Soler,
Elías Díaz,
Élie Barnavi,
Salvador Giner

Llibres
Simona Škrabec,
David Murillo,
Vicent Olmos

EDITORIAL

L'ESPILL

REVISTA FUNDADA PER JOAN FUSTER
SEGONA ÈPOCA / NÚM. 33 / HIVERN 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.

DE L'ECONOMIA A LA POLÍTICA

La vulnerabilitat de l'economia espanyola que ha posat de manifest una conjuntura que es prolonga perillosament hauria de determinar un replantejament seriós de l'agenda política. Les febleses estructurals, les rigideses acumulades, el poder dels grups de pressió (mediàtics, confessionals o corporatius) i la coneguda lògica destructiva de la dreta no haurien de servir com a pretext per ajornar una reflexió de fons i una esmena radical del rumb polític. El problema és si encara hi ha temps per a una reorientació.

L'ofec que provoquen les tensions financeres, la pressió dels mercats sobre el deute públic o la Borsa, el drama de quatre milions d'aturats, la devastació de les expectatives en tot de sectors socials generen una enorme pèrdua de confiança i clamen per la presa de decisions immediates. Però aquestes decisions sota pressió poden ser altament contraproductes. En termes econòmics i també polítics.

Hi ha un consens molt estès quant al que se'n pot dir l'arrel del problema, la base i la causa principal de les dificultats actuals, en sintonia (però molt amplificada) amb les dificultats de les principals economies en un context de crisi financera i de recessió de la qual tot just s'està sortint. Aquest diferencial no és només un matís. La prolongació de la recessió i la seua profunditat estan en proporció directa al paper que ha tingut el sector de la construcció en l'auge immediatament anterior.

Sens dubte, l'esfondrament d'aquest sector ha estat determinant. Però el seu efecte distorsionador venia de lluny. Veus autoritzades havien avisat reiteradament sobre la insostenibilitat d'un model basat en la construcció, la promoció immobiliària i l'especulació lligada a aquestes activitats. Sense anar més lluny, *L'Espill* va dedicar dos dossiers a aquestes qüestions, amb anàlisis concretes i pròndstics que malauradament s'han complert fil per randa. El lector faria bé de consultar sengles monogràfics: «Construcció, economia i territori. Un model sense futur?» (*L'Espill* 16, 2004) i «L'assalt al territori» (*L'Espill* 23, 2006).

La construcció ocupava un espai excessivament gran en l'activitat econòmica, absorbia massa recursos, introduïa una ficció de prosperitat aparent i amb data de caducitat assegurada, distorsionava les carteres d'actius de les entitats financeres, promovia l'especulació a l'engròs, determinava un endeutament excessiu de les famílies, posava en alt risc el conjunt de l'economia, que patiria una davallada exagerada si un dia punxava la bombolla especulativa en què s'havia convertit tot plegat. I això per no parlar d'efectes col·laterals, de les zones d'ombra delictives que tot aquest negoci ha fet proliferar, i que ací i allà –matèria de Codi Penal– van mirant d'esclarir, en una mesura tanmateix insuficient, els jutjats corresponents.

El miratge de la prosperitat sense fi lligada a un boom immobiliari que acabaria abruptament va fer malbé una bona part de les expectatives de canvi i transformació que s'imposaven com a evidents en la nova geografia de la globalització durant la primera dècada del segle. Oblidada l'Espanya plural, hom va mig oblidar també un reguitzell de qüestions i propostes que són encara matèria d'actuacions urgents, i que s'haurien d'haver escomès, amb energia i sense pèrdua de temps, a partir de 2004. Per exemple: les comunicacions en xarxa i no segons l'esquema radial (què passa, encara, amb l'Eix Mediterrani?); la productivitat i l'eficiència com a eines de competitivitat; l'equilibri territorial; la modernització de l'agricultura; un finançament autonòmic i municipal just; la integració social i cultural dels immigrants; la inversió massiva en ensenyament, universitats, investigació i desenvolupament; l'accés *normal* a l'habitatge; la cohesió social a partir d'uns serveis públics de qualitat; una administració eficaç; la difusió de les noves tecnologies... En totes aquestes àrees, i en altres, les feines pendents i urgents són aclaparadores. S'hi han fet coses, és cert, però del tot insuficients. I la invocació del «canvi de model productiu» és més un horitzó a llarg termini, una declaració de bones intencions, que no un programa factible i seriós amb efectes tangibles en un termini raonable.

Evidentment, cal bandejar qualsevol demagògia, i no es pot oblidar la complexitat del sistema polític i administratiu en diversos nivells, com tampoc l'efecte dissuasori de les pressions corporatives o de l'amenaça desestabilitzadora de la manera tan poc cívica (per dir-ho així) d'exercir l'oposició pròpia d'una dreta hereva del franquisme sociològic. No tot és efecte d'una visió *lleugera* de la política. Hi havia límits objectius i massa problemes acumulats per a esperar solucions ràpides o miraculoses, certament. Però la sensació que entre 2004 i 2008 es va perdre un temps preciós és insistent. Un temps que ara podria ser decisiu.



Joseph Beuys (1971), *Vestit de feltre*.

L'ESPILL

SUMARI

- 1* Editorial
- 6* Contra Sloterdijk
Axel Honneth
- 14* Nosaltres érem els altres. A quatre-cents anys de l'expulsió dels moriscos
Ferran Garcia-Oliver
- 26* La modernitat dels altres
Àlex Matas
- 39* Erasme, un humanista entre brases
Antoni Seva

LAÏCITAT I RELIGIÓ A EUROPA

- 53* La democràcia republicana i els seus enemics
Josep Ramoneda
- 63* L'aportació del cristianisme a la consciència social europea
Armand Puig
- 76* Omnipotència de la Mare Simbòlica: l'Església i les dones inexistents
Luisa Accati
- 81* Laïcitat o laïcisme? El rol de l'Església en la societat democràtica
Josep M. Soler
- 92* Neocons i teocons: fonamentalisme versus democràcia
Elías Díaz

- 109** La laïcitat com a valor
Élie Barnavi
- 116** El destí de la civilització secular
Salvador Giner
-

DOCUMENTS

- 121** El compromís de l'intel·lectual
Paul Baran
- 130** El caràcter del geni valencià
Vicent Ignasi Franco
-
- 140** L'assaig, una provocació amable
Vicent Alonso
- 152** Ernest Gellner i la història filosòfica
Gonçal Mayos
- 165** Bauçà o la retroalimentació de la tribu
Lluís Calvo
- 172** Els Monuments d'Història de la Corona d'Aragó,
un deute històric i una eina científica
Stefano Maria Cingolani
-

LLIBRES

- 181** Efectes de veritat
Simona Škrabec
- 186** Del sector immobiliari, la crisi i altres malediccions
David Murillo
- 190** Editar i escriure en temps difícils
Vicent Olmos

Contra Sloterdijk

Axel Honneth

El que havia anat escrivint Peter Sloterdijk al llarg de les dues darreres dècades semblava tan difícil de conciliar amb el *Zeitgeist* (o esperit dominant de l'època) com amb els seus adversaris. Dels enèrgics partidaris d'una primacia encara més forta de l'economia en la societat el separava el posat de qüestionador fonamental de tots els assoliments de la societat moderna; de la tímida impugnació dels crítics del capitalisme el distingia el refús altiu de qualsevol defensa dels febles i dels desfavorits. Ara bé, el to combatiu d'inadaptat, de rebel, li

proporcionava una admiració reverent àmpliament difosa: per fi tornava a haver-hi a l'escena intel·lectual –així ho donava a entendre la *Kritik der zynischen Vernunft* [Crítica de la raó cínica] (1983)– un esperit lliure que arremetia, amb la determinació i la independència radicals d'un Nietzsche, contra totes les rutines intel·lectuals que feia ja temps que havien donat a la nostra època un aire d'estovament vertaderament inaguantable.

Allà on potser errava aquest càlcul, perquè Sloterdijk havia vulnerat principis morals fonamentats, ell s'apressava a estendre cortines de fum ben atapeïdes que enfosquien encara més la tremenda vulneració i l'elevaven al nivell grandios de les coses impensades. Per això fou difícil durant anys copsar l'entrellat, el vertader caire politicomoral del pensament de Sloterdijk. A aquest joc del gat i la rata, en el qual han tingut un paper ben galdós els suplementes culturals dels periòdics, hi ha posat punt final, recentment, el mateix Sloterdijk. En un article publicat al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* s'esplaiava amb ganes a propòsit del procés històric objecte de les seues preocupacions en el terreny de la filosofia de la història. De sempre es podia haver sospitat que darrere el nietzscheanisme d'imitació nodrit de la crítica al ressentiment hi devia haver, de la seua banda, un altre ressen-

Axel Honneth és catedràtic de filosofia de la Universitat de Frankfurt i director de l'Institut de Recerca Social. En el seu llibre més conegut, *Kampf um Anerkennung* [La lluita pel reconeixement] ha intentat actualitzar la Teoria Crítica, seguint les petjades del sofriment de la persona menyspreada que pugna per ser reconeguda. *L'Espill* va publicar al número 31/2009 un diàleg entre Axel Honneth i Luc Boltanski a propòsit de la sociologia crítica. En català s'ha publicat també el seu llibre *Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època* (Tàndem, València, 1999). El present article, que aparegué originalment a *Die Zeit* (núm. 40/ 2009), fou el detonant d'una polèmica amb Peter Sloterdijk, catedràtic de filosofia a Karlsruhe i moderador d'un programa en la cadena de televisió ZDF. [Títol original: «Fatale Tiefsinn aus Karlsruhe. Zum neuesten Schriftum des Peter Sloterdijk», literalment «Meditacions fatals des de Karlsruhe. A propòsit dels escrits recents de Peter Sloterdijk»]. Es publica amb l'amable autorització de *Die Zeit* i de l'autor.

timent. Ara, que tot plegat es manifeste amb la mesquinesa i la curtedat de mires d'aquest article ens deixa prou parats. Literalment bocabadats.

La popularitat dels assaigs filosòfics de Peter Sloterdijk tingué molt a veure, des del principi, amb l'ascens d'un determinat ambient o entorn social per al qual les manifestacions culturals de l'Estat de benestar capitalista només eren objecte de menyspreu, però que no disposa de cap idea viable sobre la configuració política del futur. Durant els seus anys d'universitat, coincidents en línies generals amb l'època de l'enderrocament del Mur i la caiguda de la Unió Soviètica, els exponents d'aquesta nova elit havien llegit els textos de Michel Foucault i, gràcies a la seua configuració mental tan sense lligams, tan elàstica i grimpaire, havien assolit ràpidament totes les posicions de poder imaginables, on ara seien i esperaven qualsevol pensada o paraula aclaridora sobre el signe del nostre temps. En aquest ambient, les redaccions dels suplementos culturals, les sales de reunions socials dels grans bancs, els estudis d'arquitectes, les agències de publicitat, només s'hi estava d'acord en una cosa: que per damunt de tot calia posar fi a la mentalitat proteccionista de l'època socialdemòcrata. Les masses semblaven massa dependents, massa avesades a un Estat que els donava a mans plenes perquè pogués sorgir encara, del si d'una cultura d'aquesta mena, cap idea poderosa, cap estil de vida realment atraient.

Certament, el menyspreu no s'adreçava tant a les capes socials en precari com, més aviat, als seus representants intel·lectuals, que havien gosat presentar-se, en l'«antiga» República Federal, com a portaveus generals d'una política de redistribució. Hom llegia amb entusiasme qualsevol article de-

dicat a acarnissar-se amb el moviment del 68, i s'assabentava amb profunda satisfacció que ara, finalment, hom tallaria el coll a la sociologia i la psicoanàlisi, és a dir, les disciplines guia de l'època que s'acabava. La paraula salvadora no podia ser del mateix tipus que aquell discurs de plany que els vells ideòlegs havien recitat en nom dels febles i els desposseïts; més aviat havia de tenir el coratge necessari de la grandesa intel·lectual i desterrar les fórmules fetes de la misèria social.

Els representants d'aquest nou estrat no hagueren d'esperar massa, perquè ben aviat aparegué un autor que tenia a les mans la recepta escaient per a satisfer els seus delers i neguits. Just al començament de la seua trajectòria intel·lectual, Peter Sloterdijk potser dubtava encara sobre si havia d'enfilar el camí d'una crítica social d'inspiració filosòfica o el d'una interpretació mística-especulativa del món i de la història. Però el ràpid èxit que li van valdre els seus primers llibres en aquells ambients afamegats d'una paraula redemptora, degué convèncer-lo a la fi que el que havia de fer era oferir-se a aquells Deixebles com a Profeta en temps de pertorbació. No li mancava pas l'aptitud per a la creació de conceptes i metàfores il·luminadores, i també estava proveït d'una certa capacitat de síntesi diagnòstica. Així doncs, es complien totes les premisses intel·lectuals per a escometre amb força la tasca que s'havia marcat. D'aleshores ençà, cada any, brolla del numen productiu de Sloterdijk tota una sèrie d'assaigs, llibres i conferències que, si no són llegits, almenys són fullejats pels membres d'aquest estrat social lliurat a ell.

Certament, les *Esferes* en tres volums¹ tenien un gruix excessiu per a poder ni tan sols mirar-se-les pàgina a pàgina; n'hi havia

prou d'assabentar-se de la tesi malenconiosa segons la qual tots desenvolupem en l'estadi intrauterí un sentiment de seguretat i protecció espacial per al qual, un cop llançats al món, ja no trobem substituït escaient. Aquest filòsof tocat de poesia també estava insatisfet amb el món, però d'una manera molt diferent del que havia estat la crítica social menyspreadora dels antics. L'objecció crítica no tenia com a punt de mira l'organització institucional de la res pública, ni la manca de justícia social, sinó l'estretor de tota una cultura que no gosava mirar a la cara les dures realitats de la nostra existència. Ara bé, l'aproximació metodològica a aquests fets de la vida social que fa servir Sloterdijk no té gens de refinament filosòfic, ni de bon tros. Així, com si mai s'haguessen pronunciat les objeccions de Foucault contra l'essencialisme antropològic, com si no tinguessin importància els advertiments davant l'afirmació d'universals culturals i invariants humans, Sloterdijk ras i curt suposa que, ben mirat, hom pot descobrir tota una sèrie d'instints inevitables que condicionen l'esdevenir de la civilització. En el seu camí cap a aquell ambient social en cerca d'una terra de promissió el nostre autor semblava haver oblidat tot el que ell mateix havia escrit i pensat un dia, per exemple, en un article primerenc i brillant sobre Foucault,² i ara se sentia lliure per a conrear una mena de contemplació intuïtiva de l'essència. En pocs anys una aurèola de veneració, fascinació i simpatia riallera cobria els escrits de l'autor, a la qual contribuïa amb entusiasme un munt de gent, del redactor postmodern d'una emissora de ràdio al director ja granat d'un Institut Goethe: per fi hi havia algú que s'havia enfrontat a una crítica social primfilada en l'argumentació, i tancada en el seu propi cercle,

algú que n'havia revelat la fixació en els valors al capdavant mediocres de la igualtat o la justícia i ens havia transmès un primer tast de les forces molt més profundes i veritables que actuen en les col·lisions històriques.

Tanmateix, després d'aquest primer escamot d'escrits encara no havien aparegut les paraules salvadores, esperades amb tanta ànsia per l'ambient social que aixecava la vista cap al Mestre. En el decurs de la seua contemplació de l'essència, certament, Sloterdijk havia tret a la llum l'entrellat de les qüestions més variades, havia posat damunt la taula sense cap recança el sentit ocult de l'experimentació en el camp de l'enginyeria genètica i s'havia ocupat de la implacable economia pulsional d'allò polític, però encara no havia parat esment en la qüestió roent de l'antagonisme social en la nostra època. No podia permetre més temps l'orfenesa del seu públic en aquesta matèria i per consegüent, poc després del canvi de segle, Sloterdijk s'afanyà a escriure una anàlisi «politicopsicològica» de les lluites contemporànies, sota el títol esferèidor de *Zorn und Zeit* [Còlera i temps] (Suhrkamp Verlag). De nou la frivolitat metodològica amb la qual hom procedeix és impressionant, fins al punt que amb una simple invocació de la suposada doctrina pulsional de l'Antiguitat hauria de bastar per a proveir-nos de les eines necessàries per a aquesta mena de diagnòstic del present.

Sense cap coneixement de la bibliografia recent, Sloterdijk vol fer-nos creure, tot seguint les idees psicològiques dels grecs, que l'ésser humà, juntament amb el desig eròtic, estaria dominat almenys de manera tan potent per una «aspiració a l'èxit, al prestigi i l'autoestima»; i que aquestes «energies timòtiques», ignorades per la modernitat –tret d'algun gran pensador– i bandejades

finalment per la psicoanàlisi de la comprensió de la condició humana, formen la vertadera matèria primera de tots els enfrontaments polítics perquè, al cap i a la fi, sempre tracten de la reconquesta col·lectiva de l'«orgull» i l'«honor». No voldria pas entrar ací en grans matisacions d'ordre conceptual, però no és ni de bon tros el mateix si aqueixa demanda s'orienta a l'acceptació de l'oponent o la deixa totalment de banda, si aspira al reconeixement intersubjectiu o apunta a una autoafirmació incondicional. Tampoc sembla gaire productiu fer referència en aquest punt al fet que teòrics tan diferents com Georges Sorel o Barrington Moore ja havien cridat l'atenció fa molt de temps sobre el paper clau de l'«honor» en la motivació dels moviments polítics. Tot això li importa ben poc, a Sloterdijk, perquè ell vol abordar una qüestió més essencial, quelcom que tocaria de ple la idea que tenim de nosaltres mateixos, i la faria trontollar. A més, ens assabentem que la contrapartida de l'orgull, que aconsegueixen els que s'imposen en la «lluita pel reconeixement» (Sloterdijk), és el ressentiment dels qui s'han de situar en una posició subordinada en la jerarquia d'estatus socials; per tal de desempallegarse de la vergonya de la subordinació hom ha generat ací baix els valors morals de l'autolimitació i la igualtat de tracte, a la llum dels quals han d'aparèixer com a perdedors els membres dels estrats que han assolit l'èxit. En aquest sentit el descabellament de la civilització, com diria una mera recitació de Nietzsche, no ha estat una altra cosa que la confrontació tothora igual entre grups que afirmen la vida i grups hostils a la vida, entre col·lectius que gaudeixen amb orgull de l'existència i d'altres que malden per fer-ne malbé la vitalitat.

L'únic matís original que introdueix Sloterdijk en aquesta doctrina coneguda des de fa tant de temps prové de la idea, adreçada contra Nietzsche, segons la qual al llarg dels darrers dos-cents anys l'ètica cristiana no ha pogut ser, precisament, un instrument del ressentiment i la venjança dels febles perquè els valors i les normes que han impregnat el cristianisme de l'època més recent han estat d'una mena tan «humanitària i transcendent» que de cap manera no haurien pogut oferir la base adequada per a una atac, en el pla de les idees, contra els privilegiats i els benestants. Així doncs, segons la concepció de Sloterdijk, cal una «reflexió més profunda» si hom vol reeixir a traure a la llum, més enllà de la foscor confusa de les lluites del passat, els valors que haurien servit realment com a mitjà de la pèrfida revenja dels moviments de ressentiment dels segles XIX i XX. I hom pot ensumar ja que ara la consigna clau i definitiva, per la qual ha sospirat durant tant de temps la comunitat dels afamats de sentit, ja no pot estar gaire lluny.

Ras i curt: segons Sloterdijk aquests valors i normes morals són els que els fanàtics de la igualtat de tots colors han inscrit en les banderes amb l'ajut de les quals han llençat les masses a l'atac contra l'ordre existent. El que caldria entendre ací per aquestes exigències d'igualtat no està, en general, gaire clar, però s'hi fa referència al procés històric que inclou tots els moviments «nacionalistes» i «internacionalistes», amb la diferència que si els primers reclamaven la igualtat social exclusivament per a la seua població nacional, els segons tractaven d'estendre-la a tots els ciutadans i ciutadanes del món. No rau gaire lluny d'això l'afirmació segons la qual les catàstrofes històriques universals del segle XX foren instigades per l'aixecament de

dos «col·lectius de còlera» en els quals els intel·lectuals, els nous «clergues atiadors d'odi», han sabut organitzar, valent-se de consignes morals i humanistes, la còlera de les masses, nascuda de l'averkonyiment i del menyspreu, contra les elits. D'alguna manera, tot això ja ho sabíem, no ens ve de nou, hom té la impressió de trobar-se amb una barreja de Gehlen i Ernst Nolte, únicament que l'equiparació de feixisme i socialisme i la seua reconducció comuna a motius d'avarícia i ressentiment es presenta ací a pit descobert i amb un punt d'arrogància, fins i tot.

Poques vegades, sens dubte, s'ha fet revisar amb tant d'aplom un ideari del passat, que ja al seu temps traspuava només pors difuses i una actitud defensiva, per presentar-lo com si fos l'últim diagnòstic, el més modern, de la situació politicointel·lectual del present. Contra *Moral i hipermoral* de Gehlen, que és d'on sembla que provenen algunes baules centrals de l'argumentació de Sloterdijk, ja es va objectar fa quaranta anys que l'equiparació d'una moral interna cristal·litzada entorn dels valors de l'honor i la solidaritat nacional amb l'universalisme moral de l'«internacionalisme» perd de vista la intencionalitat tan diferent de la invocació de la «igualtat» en un cas i l'altre: mentre que en el primer la igualtat interna de tots els membres d'un mateix origen nacional és tan sols el revers moral de la lluita exterior contra l'enemic comú, en el segon la idea d'una referència polèmica a un grup extern, si més no, desapareix, perquè tots els integrants de la humanitat haurien de gaudir dels mateixos drets. Així doncs, els sistemes axiològics del nacionalisme i de l'internacionalisme no constitueixen dues cares d'un mateix ideal humanista d'igualtat, com Sloterdijk ens voldria fer

creure amb Gehlen, sinó estadis diferenciats del desenvolupament de la moral social.

No funciona pas millor la tesi de Sloterdijk segons la qual la ira i la indignació morals de les masses socialment perjudicades s'explicarien només a partir del ressentiment contra els privilegiats. En aquest punt hom es pregunta per què s'hauria de fer aquest rodeig a través d'una psicologia d'anar per casa quan les constitucions polítiques de les democràcies occidentals gairebé exigeixen dels afectats que facen servir l'aspiració justificada a la igualtat de tracte. En la lluita contra la discriminació social i el menyscapse econòmic els diferents actors tracten només de traslladar a la pràctica allò que els prometen els principis morals de l'Estat de dret modern. No cal avarícia, enveja o ressentiment de cap mena. Naturalment, un autor sempre serà lliure de recórrer al seu albir a motius i idees del passat, però quan en aquesta comesa hom dóna coses molt velles com si fossen la novetat absoluta, i només per tal d'estalviar-se la discussió de contraarguments enunciats fa molt de temps, s'estan vulnerant les normes del rigor i l'escrupolositat intel·lectual.

Ara bé, sens dubte les especulacions reportades fins ara eren només exercicis d'escalfament filosòfics per al nostre autor, destinades a preparar aquell cop de puny polític que finalment descarregà el 10 de juny de 2009 al *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Certament, de la comprensió «politicopsicològica» del que hi ha en joc en l'etern retorn de la lluita entre els justificadament privilegiats i els envejosos desfavorits s'havia d'arribar algun dia a la conclusió que convenia aturar almenys durant un moment històric aquest descabellament tan insà. I en aquesta comesa, en termes de filosofia de la història només pot

haver-hi una solució, que és donar-los als més benestants finalment allò que realment mereixen, per tal d'atorgar-los l'ocasió de lliurar regals magnànims i voluntaris cap avall. El lema polític d'aquest programa és realment increïble: la «vaga d'impostos».

Des de les altures solitàries Sloterdijk proclama les consignes llargament esperades per a la configuració política del futur, unes consignes que, de fet, donen el cop de gràcia al somni sentimental de l'Estat social. Sloterdijk reprèn algunes reflexions que ja havia plantejat en *Còlera i temps* i deriva de la doctrina de les energies de l'orgull i l'autoestima que subjauen a la nostra civilització, conseqüències que apunten a la reorganització de l'economia capitalista. A partir d'una fosca apel·lació a Georges Bataille, el discurs era que els rics i privilegiats només aconseguirien desempallegar-se del «menyspreu per si mateixos» que hom els havia imposat culturalment, el dia que podrien distribuir cap avall, als necessitats, la seua fortuna a través de «belles accions» de donació voluntària en el marc d'una «economia de l'orgull». Clar i ras, això volia dir que qualsevol obligació establerta per l'Estat d'aportar part dels guanys només aconseguiria ferir de mort el sentiment de l'èxit merescut a través de l'esforç. En canvi, la donació sobirana nodriria en els membres d'aquests estrats socials benestants un sentiment de benaurada magnanimitat. Sembla prou evident que ací parla algú que ha reflexionat molt seriosament sobre què passa amb la part desatesa per l'«esquerra miserabilista» en una època en què augmenta la distància entre rics i pobres. Ja n'hi ha prou de preocupar-se per l'augment del nombre d'aturats! Ja n'hi ha prou d'angoixar-se per la vida de la gent allà baix! No és, potser, més patètic i vergonyós haver de lliurar,

sota la coacció de l'Estat social, parts de la fortuna aconseguida amb l'esforç propi?

Aquestes reflexions escassament madurades, que no expliquen enlloc per què hauria de ser realment «merescuda» (en el sentit del premi a un esforç) una fortuna aconseguida, per exemple, per herència o mitjançant l'especulació financera, serveixen a Sloterdijk, en el seu article, com a base per a esbossar un programa polític de caire revolucionari. Amb l'audàcia del lliurepensador, Sloterdijk sospesa els mitjans amb els quals els guanyadors històrics, els rics i poderosos, podrien posar punt i final al joc cruel de l'avergonyiment pels seus mèrits i assoliments, que és cada dia més intens. El resultat d'aquesta meditació de l'autor s'exposa en l'article «La revolució de la mà generosa».

Ja el títol mateix del breu article indica clarament que la reflexió apunta ni més ni menys que a la subversió de tots els nostres valors i costums heretats. Amb una simple reparació de l'ordre social existent no n'hi hauria prou, segons Sloterdijk, perquè és molt gros el que hi ha en joc: la situació penosa de les classes dominants. Aquestes només podrien defensar-se davant d'una situació humiliant, segons argumenta Peter Sloterdijk, fent servir mitjans polítics de defensa capaços d'esborrar la base mateixa de la seua humiliació. I aquesta base, l'arrel de tots els mals, com llegim a continuació, no és altra cosa que la mera existència de l'Estat social, aquesta gegantina institució de beneficència amb l'ajuda de la qual s'aguanten els desfavorits, de bracet amb els intel·lectuals moralitzants, i tot gràcies als benestants. Tan cabdal és aquesta idea per a Sloterdijk, tan important l'argument, que torna a referir-se a «l'Estat fiscal» o «recaptador», una mica fora de context, en

el seu darrer llibre, *Du musst dein Leben ändern* [Has de canviar la teua vida] (Suhrkamp Verlag), en el qual, tot invocant Friedrich August von Hayek, el qualifica de «semisocialisme fiscal-liberal realment existent».

Cal remirar-se unes quantes vegades l'argument que s'hi vol exposar abans d'entreure la tesi tan insòlita que, com qui no vol la cosa, es presenta en societat: l'Estat social –a Alemanya producte de les reformes des de dalt introduïdes per Bismarck; a Anglaterra o França resultat de lluites aferrissades del moviment obrer– no generaria més que una «cleptocràcia» institucionalitzada, és a dir, un dispositiu polític que els desfavorits haurien reeixit a establir per tal d'apropriar-se financerament allò que consideren, amb ressentiment encegat, que els rics haurien guanyat de manera il·legítima. Una brevíssima retrospectiva serà suficient per a deixar clar que aquesta afirmació no és sinó ximpleria, barreja d'ignorància històrica i desvergonyiment teòric.

En els seus esforços col·lectius per fer imposar mesures de redistribució econòmica i per aconseguir d'aquesta manera els drets socials, les capes socials econòmicament desfavorides es van recolzar durant la industrialització capitalista en dues fonts diferents de legitimació moral: en primer terme era del tot palès que la riquesa monetària ràpidament creixent de sectors de la classe burgesa procedia només en una petita mesura dels propis esforços i sacrificis personals i, en canvi, tenia molt a veure amb l'atzar de l'origen familiar i els enormes rendiments d'una propietat improductiva. Per què els havia d'anar tan bé als qui devien simplement a circumstàncies afortunades una situació que els feia rics, i tan malament a unes capes socials que contribuïen dià-

riament, amb el seu treball productiu, a l'augment de la renda nacional? Així doncs, si d'una banda la invocació del principi de rendiment que propagava la burgesia mateixa podia servir a les capes assalariades i sovint empobrides com a base moral en la lluita per la redistribució, de l'altra la interpretació conseqüent dels drets de ciutadania enunciats en les constitucions democràtiques, també. Per ventura, no s'hi garantia a tots els membres de les noves societats en formació que serien considerats i tractats com a iguals entre iguals? En conseqüència, els assistia tota la raó del món per a reclamar condicions socials en les quals tots els ciutadans tinguessen les mateixes oportunitats de participació en la vida social.

No calia ressentiment, tornem a dir-ho, ni enveja, ni avidesa, per a motivar els membres de les capes socials pitjor situades a pugnar per una redistribució econòmica cap avall. L'aplicació resolta dels principis prèviament establerts, i compartits també per la burgesia, ja bastava per a percebre com a «injusta» la concentració de la riquesa en mans d'uns pocs i per a sentir-se, en conseqüència, legitimats per a defensar-se moralment. Tota aquesta idea segons la qual hauria calgut a més l'estímul addicional del ressentiment ha estat, des del principi, el desvari intel·lectual d'una lluita de classes des de dalt. No millora gaire pel fet de repetir-la regularment, com ja passa, en èpoques d'agreujament dels conflictes socials, i tampoc esdevé més creïble pel fet que intel·lectuals complaents com Sloterdijk la beneesquen amb paraules grandiloqüents.

Amb la caracterització de l'Estat social com una «cleptocràcia» institucionalitzada, en qualsevol cas, Sloterdijk ateny el punt de la seua argumentació a partir del qual creu que pot impartir ja les primeres indicacions

d'acció política. Si l'Estat social és un pur instrument de l'enveja de les classes baixes que exigeix cada vegada més detraccions fiscals de les «capes productives» via impostos, si ha esdevingut, com s'ha pogut veure les darreres dècades, un «monstre que xucla i escup diners», aleshores, seguint Sloterdijk, ha arribat el moment d'encoratjar les elits explotades a superar el menyspreu de si mateixes que hom els ha anat inculcant. Per això ressona també al nostre país el crit de guerra adreçat als rics i privilegiats, que finalment han d'agafar les armes de què disposen i encetar una «guerra civil antifiscal» per tal de recuperar una vida honrosa i de felicitat respecte per si mateixos.

La riallada alliberadora que podria provocar aquest crit de guerra per la seua comicitat intrínseca i la seua frivolitat impressionant queda en suspens si tenim present que són frases d'un intel·lectual estimat pels mitjans de comunicació, admirat a l'esfera pública política i distingit en el grau més alt per l'acadèmia. I un se'n recorda, també, que no fa gaire una federació regional del Partit Socialista, sí, i no del Partit Liberal, es va voler lluir amb una conferència a càrrec d'aquest autor, que d'altra banda presenta i modera al segon canal de la televisió pública (ZDF) un programa de debat «filosòfic». Poca gent deu haver-hi que davant tot això no es pregunte si la nostra cultura democràtica no ha arribat finalment a un grau de lleugeresa, manca de seriositat i absurditat tal que acaba fent mal a les seues pretensions declarades. □

*Traducció de Benno Herzog
i Francesc J. Hernández*

1. Els tres volums de l'obra *Sphären*: 1) *Blasen*; 2) *Globen*; 3) *Schäume* [Suhrkamp Verlag, 1998-2004] o «Bombolles», «Globus» i «Bromeres», que fa un total de 2.565 pàgines.
2. P. Sloterdijk, «Michel Foucaults strukturelle Theorie der Geschichte», *Philosophische Jahrbuch*, 79, 1972, pp. 161-184.

Nosaltres érem els altres

A quatre-cents anys de l'expulsió dels moriscos

Ferran Garcia-Oliver

Mirant-nos-ho amb la distància que posa el temps i des de l'experiència col·lectiva d'avui mateix, en la tragèdia dels moriscos es cuinen ja bona part dels ingredients de l'olla del nacionalisme espanyol. Són els ingredients que a poc a poc es difonen a través de la literatura, l'art i qualsevol mitjà de propaganda, inclòs el llibel, el sermó o el tractat moral; coven en els àmbits il·lustrats, però s'escampen com una taca d'oli per les masses il·letrades fins a esdevenir un credo polític del qual ja mai més no ens podrem desempallegar. La unitat racial, la intransigència catòlica, la uniformització castellana, les raons d'Estat i la mística de l'Espanya imperial conflueixen en el decret d'expulsió d'aquells «valencians» que feien servir l'àrab, pregaven a Mahoma i s'estaven de menjar porc. Crec que no s'ha insistit prou en aquesta circumstància. Sens dubte que s'hi poden esgrimir moltes causes més, des de la presumpta connivència morisca amb el turc fins a la necessitat de recompondre la geografia i les finances de les senyories rurals, malgrat el prejudici inicial, passant

per les pressions indefugibles del cristianisme triomfant en una Europa sacsejada pels conflictes de la fe, o per una convivència en tensió permanent, exacerbada per la muralla de la llengua que separava la comunitat musulmana de la cristiana. Totes aquestes i d'altres qüestions no les podem menystenir si volem fer-nos una visió ponderada de la catàstrofe del setembre de 1609. Però en primera o última instància la decisió és política, es pren en els cercles de la reialesa, amb un secretisme admirable a fi de no espantar-ne els detractors, els pocs que n'hi havia, i evitar el campe qui puga o la revolta dels qui havien de ser expulsats al nord d'Àfrica. I en aquests cercles íntims de Felip III, els valencians no hi tenien ni veu ni vot.

La desgràcia dels moriscos és la desgràcia també d'un País Valencià cada volta més dòcil i subsidiari. Les desgràcies, com els fracassos, no s'improvisen, i sens dubte la vella claudicació de les elits, amanida amb derrotes sanguinolentes com les de les Germanies, anaren aplanant el camí per a la imposició definitiva de la lògica de Castella en l'interior i exterior de la monarquia dels Àustria. La instauració dels tribunals inquisitorials sense a penes oposició, o l'alegre i despreocupada subvenció de la conquesta de Granada, territori de profitoses i seculars relacions mercantils amb la Corona d'Aragó, mitjançant diners, moltíssims diners,

Ferran Garcia-Oliver és catedràtic d'Història Medieval de la Universitat de València. A més d'estudis especialitzats sobre història medieval (com ara *Terra de feudals* o *La vall de les sis mesquites*), ha publicat llibres d'assaig, de viatges, dietaris i novel·les. Recentment ha aparegut el seu llibre *Ausias Marc* (PUV, 2009).

recollits entre Vinaròs i Oriola, podrien invocar-se com a precedents que insinuaven l'hegemonia castellana i la imposició dels seus interessos geoestratègics. Ara bé, les dissidències quedaven encara més emmordasades, sota la vigilància amenaçadora del Sant Ofici. La persecució dels conversos, i en particular dels professionals de l'escriptura i el pensament, en són testimoni esgarriats. Els temps havien canviat sens dubte, però aquella Corona d'Aragó on un fill d'un captiu moro com Jordi de Sant Jordi podia grimpar fins als rengles de la cavalleria, i fins i tot servir el mateix rei com a cambrer, només eren pastura de l'enyorança. Ja no era possible tampoc un Ausias Marc deixant anar versos com el de «catòlic sóc, mas la fe no m'escalfa», si no volia arriscar-se a les incomoditats d'interrogatoris severos i de represàlies infames.

L'ensulsiada no fou possible sense la xarxa de col·laboradors indígenes, sens dubte. Ben aviat, buròcrates, lletraferits, eclesiàstics, militars, patricis i nobles acomodaren les seues ambicions als idearis segregats des de la cort. L'Estat serveix de trampolí per a l'èxit social: riqueses, influència, prestigi, matrimonis resplendents. El canvi de llengua era una part del preu que calia pagar, com també la submissió i la renúncia a qualsevol vel·leïtat crítica. L'ofensiva contra l'obstinació musulmana s'havia d'acceptar sense parpellejar. Jaume Bleda, dominic d'Algemesí, és un home d'acció que posa totes les seues energies al servei de la causa antimorisc, i per aconseguir-ho viatja a Roma, s'entrevista amb el rei, escriu la *Defensio fidei in causa neophitorum* el 1610, per alertar del perill morisc a l'Espanya catòlica, i vuit anys més tard la *Crónica de los Moros de España* amb la mateixa frenètica intransigència. Això no obstant, les

principals instigacions provenien de fora del regne de València i, tret de pocs casos i d'alguns de fanàtic, com el de Bleda o el bisbe d'Oriola José Estevan, la influència valenciana, en particular la dels prelats, a penes es deixà sentir en les discussions i els debats contemporanis.

El genocidi americà no presagiava tampoc res de bo per als cristians nous, batejats en les sèquies pel zel redemptor dels agermanats i que en la clandestinitat continuaven pregant a Al·là de la manera com podien i no sempre de conformitat amb les prescripcions alcoràniques. És ben revelador que Bartolomé de las Casas en la seua *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* comence assenyalant uns *cristianos*, massa vague, com a protagonistes de les matances, per substituir-los a mesura que avança la narració per uns *españoles* més aclaridor i, sens dubte, aflictiu. Entre el genocidi americà i l'expulsió dels moriscos hi ha una diferència de grau, de nombre i d'atrocitats comeses. Però ambdós comparteixen un semblant aire justificatiu, basat en la fe, o en l'absència d'una fe en el Déu cristià totpoderós. Les seues episcopals del regne eren a les mans de clergues de Castella, partidaris de procediments radicals abans i tot de prendre'n possessió. L'inquisidor Ximenes de Reinoso proposa per carta al rei el 30 de juliol de 1587 que els moriscos siguen deportats *a las costas de los Macallaos y de Terranova, que son amplísimas y sin ninguna población, donde se acabarán de todo punto, especialmente capando los másculos grandes y pequeños y las mugeres*. No preveia com es materialitzaria una tan vasta operació de castració col·lectiva, si l'havien d'efectuar carnisers o cirurgians, però d'imaginació no li'n faltava a Reinoso. En canvi, la mesura apuntada pel prior de

Calatrava, el doctor Fidalgo, si es duia a efecte, es presentava més efectiva i sense la repugnància col·lateral d'extirpar milers i milers d'òrgans sexuals, amb l'inevitable festival de sang i altres secrecions fastigoses: *sin faltar uno de hombres, mugeres y niños, los metiessen la mar a dentro en baxeles barrenados, sin remos, timones, jarcias ni velas, y desta manera los embiassen a Africa.* Òbviament, no n'hi hauria arribat cap ni un, ofegats enmig la mar.

Dels indis americans els separava tot un oceà, però als moriscos els tenien dins de casa, la qual estaven convençuts que era solament i exclusivament seua, dels cristians vells, que per a alguna cosa havien servit les guerres victorioses i les colonitzacions. El desassossec pel fet d'ensopegar cada dia amb aquests recalcitants, *más moros que nunca* –resen els memorials de l'època–, no cessava d'exemplar-se al compàs d'una monarquia cada vegada més obsedida en la puresa de la fe i on s'intensificaven les intromissions de teòlegs vehements, més addictes de la força que de la catequesi, en el si del Consell d'Estat i entre els cortesans del rei. Alguns d'aquests gossos guardians de l'ortodòxia arriben a demanar-se si la tolerància dels sacrilegis comesos pels moriscos en el solar espanyol no era, comptat i debatut, la causa dels càstigs divins i dels revessos de la monarquia a Europa. L'arquebisbe de València, el sevillà Juan de Ribera, hàbilment esgrimeix aquesta interpretació, convençut que Déu no faria res per evitar una nova *pérdida de España* si la secta mahometana continuava escampant el verí islàmic entre els súbdits de sa majestat catòlica. S'imposava una determinació dràstica i dolorosa, una solució final. Quan el 1582 una junta reunida a Madrid –integrada pel duc d'Alba, el comte de Chinchón i dos

prohoms castellans més– planteja expel·lir els moriscos valencians, Ximenes de Reinoso escriu amb entusiasme al rei una carta en què religió i política, Estat i Església van de la mà en les seqüències que marquen la història d'Espanya:

dos vezes solas, desde Túbal acá, an estado juntas las Españas debajo de una monarchia y señorío, y agora se ha servido nuestro señor de juntallas por tercera vez no sin grande providencia suya... por ventura y aún con certidumbre para tener guardada en este castillo fuerte su sancta religión y fee cathólica, y deste orden del cielo a nascido y nasce el ánimo y celoso desseo que su Magestad cathólica muestra en estos días de querer limpiar sus reynos desta mala gente, mayormente que si estos salen quedan inacessibles e ynexpugnables las Españas, por más diferencias que entre si tengan los españoles, y todo el restante mundo no bastaría a conquistarlas aunque todas las costas de Berbería fuessen del turco.

La nació, la nació espanyola en aquest cas, es construeix amb fil d'or de llegenda i mitificació. La invasió àrab i la subsegüent *Reconquista* de vuit segles ha estat un dels *episodios nacionales* que ha donat més rendiment en la llarga i àrdua construcció d'Espanya. En vespres de l'expulsió dels moriscos s'exhuma com a argument a favor de la liquidació d'una minoria enterca, obcecada en les seues creences i que no para de créixer. Fra Sebastián de Encinas, monjo a Montserrat, es fa ressò en una carta al duc de Lerma el setembre de 1602 del *gran número que ay desta mala gente y que en muchas partes son ya más que los cristianos viejos y se van todos a mucha priessa entrañando y arraygando en la tierra porque ninguno dellos sale della para Yndias, guerras*

*ni se hazen religiosos, mayor cosa por donde su aumento se impida, de manera que si no se remedia, será su aumento mucho más que fue el de los hebreos en Egipto, y de aquí a 200 años será su número quasi infinito por lo dicho y porqué de nuestra parte faltan muchos cada día y de la suya se aumentan por sus continuos partos y postpartos. Les pors inventades són tan efectives com les reals, si més no en les actituds de les masses. La massa, el conjunt de la població del País Valencià de cristians vells, no ens enganyem, degué aplaudir el decret reial. El bisbe de Sogorb, Joan Baptista Pérez, ho remata dient que *menos mal es que sean moros allá* —en Àfrica, s'entén— *que en España*. I aquest assentiment majoritari perdurarà fins ben entrat el segle XX, sobretot en els medis intel·lectuals on es fabrica el relat de la nació espanyola emergint malgrat els obstacles, els perills i els enemics que la història li ha posat per davant. Certament hi hagué un nacionalisme liberal des del segle XIX que condemnà els fets i contemplà els moriscos com a «espanyols» legítims, però fou el nacionalisme excoent el que hegemonitzà el pensament espanyol contemporani. Quan Pasqual Boronat, l'integrista de Penàguila, escriu la seua imponent obra *Los moriscos españoles y su expulsión*, diu:*

¿Qué más pudo hacer aquel monarca? Nada más; pero el día que su hijo lograrse el asentimiento de los señores, la expulsión sería un hecho, pues lo pedía la nación, ansiosa de completar el desquite iniciado por don Pelayo. Y no hay duda de que en aquellas circunstancias la expulsión era indispensable y necesaria. Las conspiraciones, los temores de alzamientos eran un pretexto, mero accidente, pura circunstancia más o menos agravante. La causa, el fondo de la cuestión, era el interés religioso. Y un pueblo

que supo arrollar en cien combates el pendón de la media luna; un pueblo que, adiestrado en el manejo de las armas durante tantos siglos, había reconquistado palmo á palmo y derramado ríos de sangre la unidad política basada en la religiosa, no podía tolerar la permanencia en España de aquellos restos de la raza agareña, nobles si se quiere, aferrados al yugo del trabajo, sencillos, sobrios, todo cuanto le sea dado fingir á la imaginación de un poeta, pero sectarios de una ley que repugnaba al sentimiento de nuestro pueblo.

El país ja no va ser el mateix, no sols per la derrama demogràfica —els càlculs oscil·len entre els 120.000 i els 130.000 deportats, és a dir, un terç de la població valenciana— i l'enfonsament de les rendes nobiliàries, sinó perquè perdia un component humà essencial que s'hi havia incrustat amb els paisatges i la terra, amb la vida en definitiva. Els historiadors fan comptes, tanquen balanços, avaluen els saldos de la neteja ètnica, però sovint obliden això mateix, les vides que bategaven als cors de tota aquella gent. Famílies a les quals se'ls pot seguir la pista des de la conquesta de Jaume I, i sens dubte amb arrels més antigues, de colp les obligaven en tres dies a deixar la casa, el lloc que els havia vist nàixer i els avantpassats soterrats als fossars. Els arrancaven no sols d'uns béns concrets, sinó també i sobretot d'un territori de records, de sentiments, d'unes il·lusions projectades sobre el matrimoni que ja no seria possible, sobre la pròxima festa de Pasqua que no celebrarien, sobre la partida de pilota del divendres que no jugarien, sobre la truncada venda de l'ase o de la vinya per al seu torn comprar la joia imprescindible per a l'acidac —el dot— de la filla promesa amb un foraster, sobre el frustrat viatge a la capital, València, per tancar un

negoci. La privació violenta dels béns immaterials és allò que destrossa una existència. I així, tot un món de relacions, d'amors i d'odis, es perdria per sempre més:

–*Bell costal d'herba portes!* –li diu el guardià de l'horta de Tavernes a Mahomat Zapir, més conegut com el Far, que anava a llocs del seu rossí a les deu de la nit d'un 30 de juny de 1514, emparat en l'obscuritat.

–*E respòs lo dit Zapir:*

–*Hoc, en fatiga de vostra ànima!*

–*La fatiga serà vostra, que vós la pagareu!*

E respòs lo dit Zapir:

–*La bagassa que us parís en gos fotut, jueu!*

Un horitzó dilatat de vida i vides, en efecte, s'escola d'aquest altercat, aparentment banal, entre dos llauradors, vassalls del monestir de Valldigna: el dur treball agrari, la virilitat dels mascles, la violència verbal com a pas previ de les galtades, la defensa de la propietat, els tentacles de la senyoria cistercenca... Els moros valencians, moriscos des de la conversió forçada, protagonitzen també una història que encara no hem esbrinat com cal. No són només subjectes passius, silenciosos, afeixugats pel pes d'una dominació i sense cap possibilitat d'influir en les directrius polítiques del país. Les minories, a la seua manera, també irrompen en el teatre de la història, no cal dir que marginats dels escenaris rutilants que marquen el compàs de les societats. Quan Timoneda escrivia tendres poemes d'amor, els estaments es reunien en Corts, Francesc de Borja preparava l'ascensió als altars, València organitzava la processó del Corpus o Felip II es passejava en barca per les marjals de Gandia, què feien els moriscos? No sols sobreviure, que no seria poc atès com havien canviat les tornes des de

l'endemà de les Germanies. També desplegaven una xarxa densa i intensa de contactes amb els correligionaris i els qui no eren com ells. La vida, ho torne a dir, esclatava en totes les imprevisibles formes que l'atzar i la necessitat propiciaven. Això també és història, perquè ens remet a la família, el sexe, les dones, la venjança, l'honor, els cicles agraris, el consum, la fesomia de les cases, el mercat o els paisatges. Alhora, per descomptat, somiaven un futur pròxim de plenitud, on la crida del muetzí des del capdamunt de les mesquites emmudiria el vol de les campanes.

Enlluernat per les mateixes fonts que maneja, l'historiador fins fa poc no els havia «vist» brandint un propi jo personal o un nosaltres col·lectiu. Els moros, atrapats en els estereotips ordits pels seus adversaris, i en les imatges executades des del rancor i el nacional catolicisme de plomes furioses com les de Boronat o Sánchez Albornoz, mancaven de rostre, componien un bloc homogeni i sense fissures, miserable i enfonsat en una mena de registre fòssil, impermeable als canvis. Donaven, en definitiva, poc marge perquè l'historiador poguera lluir-se en les anàlisis d'estructures, en la mesura de magnituds, en diagnòstic de resplendents produccions culturals. Al qui s'interna pel laberint morisc, l'esperen realitats menys aparatoses, sovint d'una humilitat que dona escàs joc. Ací imperen els silencis, les omissions, els episodis mínims, els filtres, de vegades la mateixa incomprensió del notari o escriva que reporta un fet qualsevol. Cal, doncs, anar amb molt de compte per no caure en els paranys del llenguatge ni els prejudicis dels seus adversaris.

No havien estat mai idíl·liques les relacions entre moros i cristians. La derrota infligida per Jaume I condemnà els an-

dalusins del territori valencià a esdevenir ciutadans de segona, materialitzat per damunt de tot en la privació de drets polítics. Llevat de la direcció de les aljames rurals o moreries urbanes, als vençuts els apartaren dels òrgans rectors del país, de la trama política, administrativa, econòmica i judicial que governava la nau del regne. D'altra banda, i això serà determinant en el seu futur, des de primera hora els quadres millor preparats hagueren d'optar per l'exili. Una societat escapçada de les seues elits intel·lectuals roman pitjor preparada per a la resistència. D'això es tractava, de resistir a l'espera d'una quimèrica redempció. En virtut dels pactes de conquesta, tanmateix, pogueren organitzar les pautes bàsiques de l'existència quotidiana, regulada per l'islam. Menjaven, parlaven, naixien i morien, es divertien i sobretot pregaven com a musulmans en les seues mesquites. Durant gairebé tres-cents anys, fins a 1521, les regles bàsiques del joc, tot i les restriccions imposades al culte, els són respectades. Fins aleshores un moro de la Vall d'Uixó, Beniopa o Catamarruc podia, amb la preceptiva llicència del batle general, embarcar-se cap a Granada, Alger o Tunis amb la finalitat d'«aprendre de lletra, llegir e escriure lo morisc», a més de comerciar amb bales de drap i altres mercaderies; després, només pel fet de tenir a casa un llibre en *algaravia*, ja era suspecte d'apostasia o de ser un alfaquí encobert.

En els senyors trobaren els millors protectors. Sempre es posa l'accent –i Boronat serà un dels qui més ho recriminarà– en el fet que la protecció era interessada. Els nobles al capdavant miraven per les seues rendes, és a dir, pel seu propi profit, conscients que sense llauradors diligents que els treballaren la terra quedarien a la in-

tempèrie, atès que els beneficis del treball dels camps s'enfonsarien irremeiablement. Això és cert, com ho palesa l'obstinació a mantenir el mateix secular règim impositiu malgrat la conversió. Però sovint s'oblida que la defensa del vassall derivava d'una obligació feudal, d'un compromís que els senyors valencians sempre havien assumit i mentre l'amenaça de l'expulsió no existia ni com a possibilitat. Cada vegada que els vassalls i les comunitats senceres patien represàlies o agressions de les viles, dels particulars o d'altres comunitats veïnes i rivals, els cavallers eixien en la seua defensa emparats per la jurisdicció que ostentaven. I tant feien sentir la protesta a la sala de la Governació, l'alta instància judicial del regne, mitjançant una «ferma de dret», com feien actes de força o se solidaritzaven amb la desgràcia dels seus vassalls amb presències i avals sense interessos i amb el sol compromís del retorn del capital. Quan un xicot de Beniarjó per haver comès un greu delictes fou venut com a captiu a un mercader d'Oriola, davant el prec dels seus pares, Ausias Marc no dubtà gens ni mica a figurar el primer en la carta d'indemnitat que assegurava al mercader el pagament fins a l'últim sou i als pares la llibertat del fill.

Quan els senyors els protegien de les maquinacions del Sant Ofici protegien, més que res, el vell ordre feudal. No els movia cap vel·leïtat de connivència religiosa, ni tampoc una mena de confraternització social. Les barreres espirituals i de classe mai no havien caigut ni caurien. Fins que serien trets del país, els moros exhibiren reiterades proves d'oposició a un règim oprobios que, per començar, els restringia la llibertat de moviments i els exigia prestacions inimaginables entre els cristians, com ara les *sofres*, treballs gratuïts o remunerats miserable-

ment en les propietats senyoriales. Però els vassalls, per comptes d'acceptar calladament l'explotació, bregaren per rebaixar la renda, suprimir drets ancestrals, impedir-ne la demanda de nous, ampliar l'autonomia de gestió. A l'acció personal, en forma de fraus de les collites i altres enginyoses formes de resistència, hi afegiren sobretot l'acció col·lectiva a través de l'aljama, per mitjà dels seus representants escollits en assemblees generals. Però les diferències inevitables entre senyors i vassalls tard o d'hora entraven en via de solució, per la senzilla raó que no podien eternitzar-se. La conflictivitat intermitent formava part dels engranatges del sistema. Als uns els corresponia impugnar-lo amb totes les mesures a l'abast, i als altres defensar-lo amb unghes i dents. Solucionada la disputa, les aigües tornaven al solc fins al proper enfrontament. Fa la impressió que els lligams entre els nobles cavallers i els pagesos moros encara quedaven més nuats l'endemà de l'arbitració o la sentència. Vull dir, es restrenyien les dependències en ambdós sentits. Ara bé, a la llarga la balança s'havia inclinat a favor dels camperols musulmans i en no pocs senyoriis acabaren pagant menys que en les petites viles de cristians, on als tributs reials i el delme eclesial se sumaven els no menys onerosos impostos municipals. La docilitat dels moros esquiroles, competidors dels cristians per un treball escàs, no és més que un altre romanç fantasiejat per historiadors captius dels discursos del poder i dels estereotips.

Sens dubte els constrenyiments eren desoladors, mentre que el ventall meticulós d'obligacions laborals i fiscals evidenciava el deteriorament de la condició social dels musulmans valencians, accelerat des de la conversió. Això no obstant, mostraren una habilitat formidable per a transgredir l'or-

denament coactiu i desesperar sovint els mateixos senyors. Per a avaluar la situació d'una minoria no basta amb la radiografia de les arbitrarietats, el volum de les violències i l'abast de la injustícia; cal tot alhora mesurar la capacitat per a eludir i, fins i tot, dinamitar el sistema. Els moros valencians recorden els remences catalans. El conjunt de servituds i limitacions infamants que pesava sobre aquests darrers no els impedí infringir-les, constituir l'elit de la pagesia i impugnar per les armes l'ordre constituït. Perquè tothom, moros i cristians, aspiraven a la llibertat i a la propietat.

El senyor és un «pare», un pare justicier i sever, que sempre muny però mai no escanya. A ell li correspon la direcció del territori, procurar la fecunditat de la terra, evitar el temut endeutament, facilitar les transaccions amb la construcció de ponts, sèquies, molins i camins i l'obertura de mercats. Al bon senyor correspon el bon vassall, el bon moro. Per a la noblesa del regne, les intromissions molestes de la Inquisició des de l'endemà de la conversió, la brama creixent sobre la conveniència de tirar els cristians nous que poblaven els senyoriis, eren una agressió en tota regla com mai no l'havien patida. Les directrius agressives engegades per la corona espanyola contra aquella gent que, ben mirat, no feia cap mal, devien interpretar-les com el trencament d'un pacte mai no escrit però consensuat entre el rei i els cavallers. Tot un món estava condemnat a desaparèixer i, amb ell, un seguit de pràctiques heretades de temps immemorials. Puntualment els moros renovaven el vassallatge en cerimònies que congregaven tota l'aljama. El fill d'un cavaller ho havia vist en la persona del seu pare i aquest al seu torn en la del seu avi. Formava part del decurs natural de les

coses. El senyor era alguna cosa més que un llop assedegat de rendes; els vassalls, alguna cosa més que un ordre curull per a espremer-lo fins a l'última gota. Entre ambdós s'havien creat mútues dependències. Fins i tot l'abat cistercenc de Valldigna acudia a presidir les festes que celebraven, mentre que els monjos entraven sense manies dins les cases i, en les vetlades, aplaudien les cançons que els joves entonaven amb el llaüt. Ara Felip III i la seua camarilla de teòlegs irritats, inquisidors energúmens i cortesans castellans, la majoria dels quals no havien posat mai un peu al regne de València, volien acabar aquesta situació escandalosa. Com que *el perro morisco* els repugnava, no entenien el tracte de familiaritat, de curta distància, que els senyors els dispensaven.

Els senyors més conscients devien considerar intolerable el tracte vexatori dels inquisidors i els seus esbirros, desconeixadors dels costums i les llengües del lloc. El cas més conegut és el de l'almirall Sanç de Cardona, senyor de Guadalest. No sorprèn gens la seua actitud debel·ladora: els Cardona valencians, en particular el fundador de la branca, el seu besavi Hug, pledejaren contínuament contra els burgesos de les viles i els oficials reials per impedir el menyscapte de la jurisdicció –poders en matèria impositiva i jurídica– que reclamaven dins del seu senyoriu. Ara, el 1568, la Inquisició el processa, segons reconta Pasqual Boronat, per haver consentit en aquesta vall de la Marina la construcció d'una mesquita i la vinguda de moriscos de tot arreu per pregar-hi amb absoluta llibertat, *como si fuera en Fez*. El més alarmant de tot no era que *les exortava a que fuesen moros y no cristianos*, sinó que els incitava a la revolta, per tal com en preguntar-li què havien de fer, els responia: «*Que haveys de hazer? Alçaros!*»,

amb la promesa *que no les faltarian armas*. Fins i tot sembla que havia mirat d'enviar un emissari *al Turco, para procurar que este escribiesse una carta a S. S. diziéndole que, pues él en sus tierras consentía que los cristianos viviesen como cristianos, que era razón que en la cristiandad dexassen vivir a los moros como moros, y que si no, sería forçador hazer que también allá en Turquía los cristianos fuesen forçados a ser moros*.

Als ulls dels inquisidors i dels administradors de la cort els senyors apareixien com un escull difícil de sortejar. La catequesi no progressaria mentre no s'avingueren a cooperar, però ajornaven l'eixamplament de la fe pel sol fet de mantenir incòlume el teginat fiscal a què sotmetien els moriscos. La maquinària propagandística del descrèdit també actuà contra aquests cavallers mesquins i cobejosos que subordinaven Déu als diners. El bisbe d'Oriola, el sinistre José Estevan, no s'està de comparar la situació dels moriscos amb les dels indis americans i fins i tot amb la dels lapons, la cristianització dels quals els senyors ara i adés obstruïen *por miedo de perder sus tributos y rentas*.

Un abisme d'incomprensió i d'intolerància separava els dirigents que duïen les regnes de l'Estat dels moriscos valencians i, val a dir, dels seus mateixos senyors. Ara i adés s'intentaren posar en marxa campanyes de predicació i instrucció. Fetes a desgana i amb poca convicció, sense mitjans materials adequats, mancades del suport d'una xarxa parroquial efectiva, els intents ensopegaven amb el mur de la indiferència i la pertinàcia dels moriscos. Juan de Ribera comprovà personalment, en la visita pastoral immediata a la seua presa de possessió de l'arquebisbat, la situació desastrosa de les zones morisques pel que feia als avanços de

la fe, de manera que, diu Escolano, *hallólos protervos y tan bisonos en la ley como niños de teta*. Des de la cort es programaven un seguit d'accions que cobrien tant l'aspecte bàsic de les beceroles espirituals del cristianisme com les qüestions de la llengua, el vestir, el menjar o els cementeris. A l'hora de l'aplicació dels remeis els fracassos exasperaven els inquisidors. Les conversions sinceres no són conseqüència de miracles admirables, sinó d'una tasca de perseverança. Malament podia reeixir l'evangelització amb una llengua insòlita com el castellà, quan amb el català ja presentava no poques dificultats, en particular amb les dones i els nens.

L'odi és un producte de l'enveja i de la negativa a assumir la diferència. Els valencians, arrossegats per l'allau de propaganda i intolerància segregada des de la cort de Carles V, Felip II i Felip III, devien veure en els moriscos no sols uns musulmans irreductibles, sinó tot allò que havien declinat i declinaven de ser, pel que fa essencialment a les actituds polítiques de preservació col·lectiva. Malgrat l'opressió, les amenaces, els escarnis i les humiliacions, els moros no s'agenollaven. Els qui no ho podien suportar, fugien cap a Berberia en naus algerianes que els venien a recollir a la mateixa costa en operacions arriscades. Els qui se n'anaren abans, burlant la confiscació dels béns i la pena de mort, són els qui van tenir més sort. Els que es quedaren al país evitaren el parany de la claudicació: mai no haurien sigut vistos com a cristians de natura i haurien patit una ulterior segregació. Així, doncs, per fora dissimulaven, però en el seu interior continuaven aferrats a l'islam. Això vol dir que batejaven els fills en les piles de les esglésies, es casaven després d'oïr missa nupcial i enterraven els difunts segons dictava la Santa Mare Església. Pura comèdia

d'actors consumats que, si estava a les seues mans, desfeien amb els seus propis ritus i cerimònies així que desapareixia l'ull vigilant del rector o de qualsevol altre testimoni. I l'islam requereix l'àrab. Però la llengua havia deixat de ser un mer ornament o un apèndix més o menys curiós dels pobles. En l'Europa de l'afirmació de l'Estat modern s'havia revestit d'un valor polític nou i insòlit. El primer ingredient de la nació era la seua llengua, o començava a ser també la seua llengua, i no hi havia cap instrument més eficaç per a soldar l'acoblament –nació i llengua– que els sòlids aparells de poder centralitzats de les monarquies absolutes. Els estats són els que fan les nacions i perfan les llengües. Pocs anys abans de l'expulsió, el bisbe d'Oriola, el doctor José Estevan, deixa escrit que *quando los pueblos están sujetos a un mismo imperio, los vasallos tienen obligación de aprender la lengua de su dueño*.

Ací el *dueño* no és el senyor territorial proveït de jurisdicció sinó l'Estat i, en la ment del prelat que voluntàriament ha deixat d'anomenar-se Esteve per fer-se dir Estevan, no hi cap altra llengua que el castellà. Una llengua encara distant i llunyana fora dels cercles de les elits i, encara més, per a les «reserves» musulmanes del País Valencià, llevat de les poques sota domini de nobles aragonesos. L'assimilació lingüística dels moriscos era una vana il·lusió de l'esperit. Si per a l'assimilació religiosa mancaven les cèl·lules parroquials, per a la lingüística mancaven les cèl·lules escolars, els engranatges de les quals amb prou feines l'Estat seria capaç d'engegar gairebé tres segles més tard. Alguna ànima cànida, ben intencionada, sol·licità a Felip II, el 20 de maig de 1595, que convindria que a la ciutat de València *huviesse cátedra de arávigo, com la ay en las Yndias para enseñar la lengua*

yndiana. Un any abans encara de l'expulsió, membres de la Junta de València reclamaven la predicació als moriscos *en su lengua materna, e instituir y fundar Cáthedras para que se aprendiesse la lengua Arábiga*. No cal dir que ambdues proposicions foren rebutjades. En el segon cas, la mateixa Junta, a més d'afirmar la inutilitat de la iniciativa per a la instrucció de la religió cristiana, temia en els moros una dilatació de la *reputación y estimación de su secta y que los actuaría más en sus errores*.

El combat per la fe era alhora el combat per la llengua. El bisbe Estevan ho postula amb claredat quan demana al rei que obligue els moriscos a parlar el castellà —*nuestra lengua, diu— para que por medio de ella se conformassen a nuestra religión*, tenint en compte, a més, que la llengua àrabica *no aprovecha para commercio ni trato dentro de España, ni para beneficio alguno de los Reynos y del estendido y largo Imperio de Vuestra Magestad*. Fins llavors, durant la tardor medieval, els moros valencians necessàriament coneixien la llengua dels cristians. El català presidia tots els àmbits de les relacions socials, i el simple tràfec humà i la freqüència de les transaccions feia que els homes a poc a poc, superada l'adolescència, foren capaços de parlar amb més o menys fluïdesa el romanç, exactament igual com els escassos cristians que s'instal·laven en una vall musulmana acabaven familiaritzant-se i fins i tot esdevenint usuaris de l'àrab local. Les dones, a causa d'una mobilitat més restringida, en la seua immensa majoria navegaven pels seus redols quotidians dins un monolingüisme rigorós, sense que això no vulga dir que no estigueren en condicions d'entendre poc o molt l'*aljama*. De conflictes lingüístics, no n'hi havia, llevat de probables desencontres en situa-

cions concretes i sense cap transcendència; el conflicte esclata quan l'idioma d'una minoria esdevé una qüestió d'Estat. La repugnància envers el morisc pot ser que fins i tot provinga més del galimaties que parla, de la menjussa que cuina —o s'absté de cuinar—, i de les coloraines que llueix, més que no de les invocacions a Al·là.

Des dels baptismes administrats pels revolucionaris de les Germanies fa l'efecte que l'àrab s'ha convertit també en un signe d'identitat, d'activa resistència enfront de les campanyes assimilatòries. Des d'aquest moment els alfaquins estan en el punt de mira de les sospites. Els que havien regentat les mesquites no sols eren els dipositaris de les ensenyances alcoràniques sinó també del tresor de paraules, imprescindibles per a la sala, les pregàries diàries. Són els millors preparats per a copiar llibres religiosos, els quals circulen per vies clandestines i perilloses. El zel inquisitorial s'acarnissa contra el propietari de textos escrits en caràcters àrabs, que, com no els poden entendre, sospiten que contenen conspiracions contra la corona en connivència amb els otomans, els luterans, els hugonots o qualsevol altre enemic imaginat d'Espanya, i de vegades no són més que un elenc de fórmules contra un mal de queixal o un ungüent contra la tinya.

Els inquisidors perseguïen apòstates, els teòlegs manufacturaven justificacions, els cortesans s'inventaven complots, la propaganda segrestava l'opinió pública, la repugnància contra els moriscos s'havia instal·lat en la mirada de tothom. Cada dia era més insostenible la posició del ramat *de ovejas las más roñosas de España*, tal com les titlava tot un sant com l'arquebisbe Juan de Ribera. El pastor no salva les ovelles, les acorrala i, en un acte de cínica pietat, els dona l'oportunitat d'esquivar l'escorxadador dei-

xant-les enmig del bosc a mercè de les feres salvatges. O què fou l'embarcament dels moriscos sinó una ignominiosa operació que afegí patiment, dolor i morts a la tragèdia del desterrament? Després de les vexacions, els assalts, els robatoris i els assassinats pels camins, després de l'amuntegament en condicions espantoses als ports de Vinaròs, el Grau de València, Xàbia i Dènia, encara els esperava la cobdícia dels mariners i els soldats sense escrúpols de les naus, a més de la incògnita del que trobarien a Orà, Alger o Tetuan, pobres, sense res i humiliats com hi arribarien. A la vall de Laguar i a la mola de Cortes, però, els moriscos prengueren les armes, unes espases rovellades, les corbelles agràries, les fones dels pastors i el coratge dels temeraris sota els estendards i la llegenda del Moro Mussa i el Rey Chico de Granada. Era massa tard i, sobretot, estaven massa sols. Les tropes dels terços espanyols, trameses a corre-cuita als focus rebels, s'abocaren a les matances i pillatges habituals. Algunes mares preferiren llançar-se muntanya avall, amb els seus menuts aferrats al pit, abans que caure en mans de la soldadesca.

És així com, a sang i fetge, es posava punt i final a una història començada a la primeria del segle VIII. El temps que s'hi van estar els que hem convingut dir-ne els àrabs, però que en realitat es tractava d'una barreja ètnica clamorosa, amb un predomini de berbers nord-africans i la presència d'indígenes convertits a l'islam, mereix una última meditació. El País Valencià era la seua «terra». ¿Com no havia de ser-ho al cap de nou-cents anys? Territori de records i sentiments, de sensacions inefables. Just el que en termes moderns definim com una «nació» o una «pàtria». Quan Ibn al-Abbar marxà a l'exili, en ser presa València per

Jaume I, escriu amb un dolor immens

Per sempre més adéu a la terra estimada.

La nostra joventut i els grans amics, perduts.

....

Tot s'ha perdut. S'ha perdut el Pont i la Russafa.

S'ha perdut Mislata i Massanassa. Tot s'ha perdut.

...

Res no es pot fer quan el destí és la pèrdua.

Nosaltres érem els altres, sempre que reconeguem en els croats i els pobladors que travessaren el Sénia per instal·lar-se en l'espai viscut pels andalusins valencians els nostres remots avantpassats, «els fundadors del País Valencià modern». ¿A quina «nació» podien adscriure's els moriscos? ¿Què es devien sentir just abans de la deportació? Dir-los «andalusins» ja no tenia sentit, perquè s'havien escolat massa segles des de l'extinció violenta d'al-Àndalus. La seua idea de *natio* havia de diferir necessàriament de la dels cristians. Entre aquells la comunió islàmica continuava sent el factor essencial, a més de l'única esperança. Però el *regnum*, després de quatre-cents anys, degué afaiçonar-los una consciència a part, per molt lleu i inconsistent que fóra, fins al punt que el morisc de la vall de Laguar devia comptar amb tants o més punts d'identificació amb el cristià de Planes que amb el moro d'Alger: ni l'àrab els servia per a comunicar-se amb fluïdesa, tan estropellat estava el dialecte de les comarques valencianes. En alguns casos sorprèn el grau d'aculturació i integració que havien assolit. No tots eren criptomusulmans—com tampoc no tots els conversos de jueus eren cripto jueus, com mostra el cas de Joan Lluís Vives, catòlic convençut. N'hi havia de bons cristians,

bons súbdits del rei, bons «valencians», que ja s'expressaven millor en català que en àrab. Aquests, i no els més refractaris, són els que de cap de les maneres podien entendre l'expatriació. Però el decret del 22 de setembre de 1609 no feia distincions ni matisos: tots a l'Àfrica. L'Espanya del XVII, la de la Contrareforma, l'Espanya de Trento i el Barroc, la campiona del catolicisme, no podia admetre cap mena d'escissió en el seu si.

¿A quina identitat, doncs, s'aferraven abans de partir cap a l'exili? Malauradament, com que ens són muts, no fabricaren papers i ni comptaven amb elits preparades, no podem desxifrar l'enigma de la pròpia percepció que anaren llaurant-se els musulmans del País Valencià amb el pas del temps. Amb tot, afirmar que els moros «eren valencians que pregaven a Mahoma», no implica de cap de les maneres integrar-los en la *natio* dels valencians que havia germinat durant el crepuscle medieval. Eren uns altres valencians, amb un peu a l'islam i un altre al regne. L'expulsió, això sí, frustrà uns altres europeus musulmans, com els bosnis.

En qualsevol cas, la tragèdia dels moriscos confirma, en efecte, que Espanya sempre s'ha construït contra algú, per mitjà de la força, l'exclusió i, quan ha sigut menester, la neteja ètnica. L'expulsió de la minoria musulmana, des de l'endemà mateix de la conversió, apareix com un laboratori d'idees en què es destil·la el projecte nacional de la monarquia dels Àustria, basat en criteris cada vegada més centralitzadors, uniformistes i intransigents d'una Espanya que es bat en la Contrareforma. La dissidència i la diferència havien de ser neutralitzades. Cal no oblidar que també foren expulsats els moriscos d'Aragó i els de Castella-Andalusia, perquè tots ells, com que no eren bons cristians, no podien ser bons espanyols: no

anaven a les Índies, no participaven en les guerres, no agafen l'hàbit religiós, parien com conills. El rebuig del morisc aporta a la mística nacional la lluita per la fe, la vella i llarga Reconquesta tancada en fals, la justa victòria contra l'enemic perquè, comptat i debatut, aquest és el desig de Déu. Els mitjans, doncs, no importen. El frare agustí Pedro Arias, en la primera de les quatre proposicions del memorial elevat al rei, afirma que *estos que llaman moriscos an yncurrido en pena de muerte y perdimiento de bienes y sus hijos en pena de servidumbre y esclavitud*; i en la segona que *no se les haría injusticia si los pasase a cuchillo, pero por lo menos tiene su Magestad obligación, en consciencia y por buen gobierno, de desterrarlos de sus reynos*.

Espanya hi surt guanyant, en la vasta operació, mentre que el País Valencià i amb ell la decrepita Corona d'Aragó accentuen encara més la seua subalternitat. Els valencians havien deixat de decidir ja en els seus propis destins. La veritable política, el poder, residia feia temps a Madrid. Què podien representar per a l'Imperi immens Rugat, Benilloba, Benirrama o Alfullell, què podien significar els Mahomat Munder, els Abadal·là Alasdrac, Adam Xubuc o Fàtima la viuda del moliner? Una pedreta en la sabata, o el cuc fastigós que se l'esclafa d'una trepitjada. □

NOTA: Els textos reproduïts procedeixen de Pasqual Boronat, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad de Granada, 1992; de Tulio Halperin Donghi, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1980, i la conversa de Mahomat Zapir i el guardià de l'horta de Tavernes, de Ferran Garcia-Oliver, *La vall de les sis mesquites. El treball i la vida a la Vall digna medieval*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2003.

La modernitat dels altres

La història moderna i la teoria literària

Àlex Matas

El viatge es pot dur a terme de moltes formes diferents i per motius molt diversos. Hi ha, però, una concepció que l'interpreta com un canvi temporal que cal associar necessàriament a la idea del retorn. Aquesta concepció és, segons explica Claus Offe al seu llibre *Autoretrat a distància*,¹ la que va determinar una tradició del pensament científicosocial que mirava d'entendre els problemes europeus gràcies al mirall que li oferien les *altres* realitats, la realitat dels territoris llunyans i desconeguts. L'observació de l'alteritat esdevenia, així, el motiu d'una interpretació reflexiva sobre la pròpia identitat europea, i és possible que aquest fet signifiqui el veritable naixement d'una cultura moderna, de la qual serien representants Bartolomé de las Casas i la seva coneguda actitud respecte als indígenes americans o Mateo Ricci i la seva també coneguda actitud respecte a la comunitat xinesa. Aquestes figures confirmarien la presència d'una actitud que es nega a entendre l'exotisme de l'alteritat com mancat d'humanitat, i quan es neguen a difondre la idea

que els pobladors de les terres llunyanes i els habitants de les seves nacions són necessàriament salvatges infrahumans, el que fan és desaconsellar el dogmatisme intel·lectual i difondre una tolerància escèptica característicament moderna. Habitualment, les lectures que es fan de la cultura moderna europea tendeixen a posar un major èmfasi en la revolució intel·lectual que va significar prendre partit a favor de la raó i destaquen figures com Galileu o Descartes, perquè exemplifiquen les fites conquerides des del punt de vista de l'exactitud matemàtica o el rigor lògic, però aquesta altra lliçó moderna de l'humanisme europeu, representada per Bartolomé de las Casas, Mateo Ricci i tants d'altres, acostuma a restar eclipsada. És la lliçó que ofereix la concepció del viatge associat necessàriament a la idea de retorn i és una lliçó, segons diu Edward Said parlant sobre l'exili, que depèn d'una precarietat en la mirada i d'una provisionalitat en les afirmacions que converteixen el llençatge en quelcom més interessant i provisional del que ho hauria estat de qualsevol altra manera.²

L'arribada de les naus de Cristòfol Colom al Nou Món és, sense cap mena de dubte, un dels episodis històrics més determinants de l'Europa moderna. L'administració d'aquelles noves terres imprevisiblement descobertes tindria un paper impor-

Àlex Matas Pons és professor de Literatura Comparada a la Universitat de Barcelona. Ha publicat diversos treballs, com ara «La modernitat fragmentada de Walter Benjamin» (*L'Espill* 23), «Escriptura i ciutat dels signes» (*Literatures* 4) o «Qué dice el testigo: escritura y responsabilidad histórica» (*Pasajes* 27).

tant en la satisfacció dels interessos polítics de l'imperi espanyol. El procés colonitzador es duria a terme amb la sabuda impietat i la sistemàtica explotació de les terres conquerides es legitimaria sota el paraigua de les certes religioses i l'intolerant principi de l'evangelització. Aquesta sistemàtica explotació, però, no és acompanyada d'una sistemàtica representació ni de les terres descobertes ni dels seus pobladors. La manca d'homogeneïtat i uniformitat de les molt diverses representacions que es van fer a les darreries del segle XV i durant el segle XVI no és gens estranya ja que en realitat Europa s'havia trobat amb allò que era radicalment diferent, amb allò que estava definitivament mancat de referent i, per tant, desproveït de qualsevol ressort imaginatiu. És en gran mesura la imaginació medieval la que hauria de rescatar moltes vegades l'imaginari de la conquesta de la seva orfandat i és per això que llegim sovint les descripcions i les caracteritzacions de l'aventura cavalleresca als relats dels conqueridors. La munió de textos que va acompanyar la descoberta –testimonis, cròniques, informes oficials, fantasies utòpiques, cartes, diaris, poemes èpics, etc.– no ofería una visió integrada dels nous territoris explorats i tampoc ofería un coneixement fidedigne del nou continent als lectors de l'època, però des de la perspectiva de la teoria literària l'excepcionalitat d'aquest fet històric és enormement suggerent precisament perquè va permetre que les operacions imaginatives tradicionalment reservades per a l'expressió literària es fessin evidents també a la resta de modalitats discursives, de tal manera que les tècniques pròpies de la ficció acabarien prenent una nova rellevància i significació i acabarien, tal vegada, informant sobre la imaginació política, històrica i filosòfica

d'Occident de l'etapa tot just encetada aleshores de la modernitat europea.

Acostuma a ser René Descartes qui fa la funció d'iniciar el relat de la modernitat, ja que la seva obra il·lustra perfectament com la raó esdevé un mètode gràcies al qual accedir a una veritat suposadament independent, però l'obra assagística de Montaigne i les seves reflexions sobre el Nou Món en podrien ser també un complementari bon punt de partida. Mentre que Descartes convertia l'autoreflexió del jo pensant –*cogito ergo sum*– en una sòlida certesa de caràcter universal i el coneixement que procurava el seu dubte metòdic acabava dependent, per tant, d'un «jo» abstracte, l'escèptic Montaigne, en canvi, no volia renunciar a l'especificitat del «jo» individual i concret, sotmès a la particularitat cultural i la contingència històrica. Així ho explica ell mateix en el seu conegut avís al lector:

Si haguera buscat el favor del món, m'hauria engalanat millor i m'hauria presentat amb una conducta estudiada. Vull que se m'hi veja en el meu costat simple, natural i ordinari, sense contenció i artifici: perquè sóc jo que em pinte. Els meus defectes s'hi llegiran de viu en viu, com també la meua forma natural de ser, tant com el respecte públic que me l'ha permesa.

Montaigne vol estar atent al subjecte de l'experiència, i ho vol fer sense que això signifiqui cap renúncia al principi d'universalitat tan present al conegut subjecte de la raó cartesiana i, sobretot, sense que signifiqui tampoc una renúncia al mètode. Com ja va explicar molt bé Erich Auerbach al seu conegut llibre *Mimesis*, el de Montaigne és un mètode estrictament experimental, el mètode que s'adiu amb la convicció de l'au-

tor que cada individu porta en ell mateix l'essència sencera de l'home. És per això que la vida pròpia esdevé l'objecte d'estudi a partir del qual analitzar «l'humaine condition» en general, i és per això també que resulti absurd que per a fer-ho s'hagi d'aïllar aquest objecte d'estudi de la seva situació contingent i desprendre'l d'allò accidental i particular tot preguntant-se per les causes generals. De tal manera que Montaigne no té altre remei que confessar la seva incapacitat per a «fixar» l'objecte del seu discurs, perquè en definitiva és ell mateix: un singular i específic subjecte de l'experiència que es mou de manera imprevisible, que admet el seu caràcter voluble i contradictori, la seva condició imperfecta i incompleta. Un subjecte de l'enunciació que admet que la pintura que es faci de la seva experiència vital no pot engalanar-se dels habituals retocs de l'autoengrandiment o l'autoreprovació. És el retrat, per tant, de qui no dissimula ni el més ridícul o malsà dels costums, com per exemple el de la golafreria, fins a l'extrem que acaba reconeixent amb impudícia que aquest seu vici el porta a mossegar-se la llengua i els dits.

El que fa, però, que Montaigne hagi estat triat com a punt de partida és que tot això no pot deslligar-se del fet que la seva escriptura trenca el motllo del tractat teòric i qualsevol altre ja format esquema del discurs. La més evident de les ruptures és la de la relació crítica que manté la seva escriptura assagística amb la resta de modalitats discursives, i en especial amb les de caràcter autobiogràfic. La seva obra té poc a veure amb els models biogràfics de l'antiguitat, per exemple, on habitualment eren les gestes militars de l'heroi les que justificaven la narració d'allò que havia estat la seva vida. Una vida «exemplar» que resumia per ella mateixa l'ideal de

personalitat compartit pels que integraven la comunitat. Fins i tot quan la Grècia clàssica instauri més endavant el principi democràtic de fidelitat a la *polis* i l'imaginari de la comunitat no depengui ja exclusivament dels lligams familiars de la sang característics al món èpic, fins i tot aleshores, eren encara la vocació o el servei al deure públic el que justificaven la narració d'una vida igualment «exemplar». És aquest el context que explica el conegut sotmetiment de Sòcrates a les exigències supremes de les lleis.

Succeeix una cosa semblant amb l'altra modalitat discursiva autobiogràfica amb què els *Assaigs* de Montaigne mantenen una evident relació crítica: les *Confessions* de sant Agustí. Malgrat que es podria pensar que ens trobem davant l'antecedent immediat dels *Assaigs*, les *Confessions* obeeixen a la voluntat del seu autor de constituir-se en el model típic de tota vida cristiana, i per a aconseguir-ho no dubta gens a reduir al màxim el valor de la seva especificitat històrica. Al cap i a la fi, la seva és una existència dissenyada per Déu i és aquesta intervenció la que organitza una «exemplar» història vital. La modernitat crítica de Montaigne s'entén, doncs, si considerem aquesta relació dialèctica de la seva escriptura amb la resta de modalitats discursives, d'una manera molt semblant a la que ens ha acostumat el *Quixot* de Cervantes. L'ús que fa l'autor castellà de la paròdia l'ha convertit a ulls de tothom en l'inventor d'una manera inèdita d'escriure ficció que manté una relació subversiva amb la resta de modalitats genèriques de l'època. Per aquest mateix motiu, també podria dir-se de Montaigne el que s'ha dit de Cervantes: que la seva concepció de l'escriptura no és la de l'estil artificial de la literatura, sinó l'estil de la prosa familiar de la vida.

Però aquesta escriptura només és un dels dos aspectes que constitueixen la doble perspectiva des de la qual s'analitza aquí la tradició moderna de la qual Montaigne és un dels fundadors. Cal considerar també, en segon lloc, com l'especificitat del subjecte de l'experiència i la seva particular manera d'enfocar el problema de la introspecció desperta la curiositat de l'humanista que era Montaigne per la descoberta del Nou Món, pels actes de les exòtiques poblacions de les quals la munió de textos de l'època informaven. Des del mateix moment que es considera que l'experiència personal només es fa intel·ligible segons el que és, com un cúmul d'experiències, s'afavoreix en conseqüència el tracte d'equitat amb altres éssers autònoms i se'ls admet com a interlocutors legítims. S'explica, així, la ja esmentada actitud de pensadors com Bartolomé de las Casas i Mateo Ricci, o l'atenció de Montaigne en els seus *Assaigs*, malgrat els seus pocs viatges, a temes com la nuesa o el canibalisme.

Aquesta doble perspectiva –tant pel que fa a una escriptura assagística que dialoga amb altres modalitats discursives com la que fa referència a la curiositat per la humanitat d'aquelles cultures diferents de la pròpia– defineix la modernitat cultural com una perseverança autoreflexiva inherent a la moderna actitud *teorètica* europea. És aquesta actitud la que llegim en Montaigne des del moment que el seu «avis» al lector conjuga els dos factors. La citació abans interrompuda acabava així:

Si haguera estat entre aquelles nacions que, segons diuen, encara viuen sota la dolça llibertat de les primeres lleis de la natura, t'assegure que de gust m'hi hauria pintat tot sencer, i tot nu. Així, lector, jo mateix sóc la

matèria del meu llibre: no és cap raó perquè esmerces el teu lleure en un assumpte tan frívol i tan va. Adéu, doncs; de Montaigne estant, aquest primer de març de 1580.

Si hi ha un assaig de Montaigne que exemplifiqui com es conjuguen aquests dos factors és el que porta per títol «Sobre els caníbals». L'autor manifesta la seva incredulitat davant les informacions que arriben sobre els indígenes i sobre la seva innocent i pacífica vida que perpetuaria els antics mites de l'Edat d'Or, fins a l'extrem que, des de l'estupefacció, comenta alguns del antics relats mítics ja coneguts com el de l'Atlàntida. El diàleg amb la narració mítica acaba amb una declaració explícita d'aquest principi modern de l'autoreflexivitat crítica:

Trobe que no hi ha res de bàrbar ni de salvatge en aquesta nació, pel que m'han contat, sinó que cadascú anomena barbàrie el que no forma part dels seus hàbits igual que, realment, no tenim cap altre punt de vista per a la veritat i la raó que l'exemple i la imatge de les opinions i els costums del país on som.

D'aquesta manera Montaigne fa tornar el lector a Europa i acaba explicant en forma de *faula* la història de tres indígenes del Brasil que havien estat duts a França. Quan se'ls pregunta què els ha semblat més admirable, en contra del que calia esperar, ells no esmenten ni l'artifici ni la pompa de la cort, ni el luxe ni l'ostentació de la bella ciutat de Rouen. En canvi, confessen estranyats que els ha cridat molt l'atenció el fet que homes armats, grans i forts, «se sotmeteren a l'obediència d'un infant (el rei de França)» en comptes de triar el seu propi líder. I en segon lloc, confessen també que

els resultava igualment estrany (tenen una expressió del seu llenguatge que consisteix a anomenar els homes meitat els uns dels altres) el fet que

hi havia entre nosaltres homes plens i afartats de tota mena de comoditats, i que les seues meitats demanaven almoïna a les seues portes, prims de gana i de pobresa; i que trobaven estrany que aquestes meitats necessitades pogueren patir una tal injustícia, que no agafaren els altres del pit i que no botaren foc a les seues cases.

Els indígenes tenen encara la possibilitat de percebre allò obvi, allò que encara no ha quedat amagat sota el vel dels costums o les convencions. Montaigne desmenteix la imatge del salvatge simple, aliè a la rapacitat egoïsta, i fuig de les idealitzacions retòriques sobre la seva suposada puresa moral habitual en els mites antics sobre l'Edat d'Or amb què Europa assimilava la nova experiència històrica de l'*altre* al mateix temps que censura la pèrdua de l'actitud teòrica patida per l'home europeu, sobre la pèrdua d'aquella incapacitat de l'home modern de donar per feta la realitat i sorprendre's davant la desigualtat social i la desigualtat econòmica sobre la qual s'edificava la societat europea.

Montaigne inaugura, així, una tradició literària que compta amb nombrosos hereus i que no deixarà, de diverses maneres, de mostrar aquesta modernitat crítica europea. El primer d'aquests hereus bé podria ser el mateix Cervantes, i en són un bon exemple aquells episodis de la segona part protagonitzats per Sancho Panza, quan es narra com pateix l'engany dels Ducs en creure's governador de l'Ínsula Baratària:

—Después que bajé del cielo, y después que desde la alta cumbre miré la tierra y la ví tan pequeña, se templó en parte en mí la gana que tenía tan grande de ser gobernador; porque, ¿qué grandeza es mandar en un grano de mostaza, o qué dignidad o imperio el gobernar a media docena de hombres tamaños como avellanas, que, a mi parecer, no había más en toda la tierra? Si vuestra señoría fuese servido de darme una tantica parte del cielo, aunque no fuese más de media legua, la tomaría de mejor gana que la mayor ínsula del mundo.

Les paraules de Sancho són una inversió paròdica de la figuració ideal de l'ordre diví proposada per la tan coneguda *Noche Serena* de Fray Luis de León («Cuando contemplo el cielo,/ de innumerables luces adornado,/ y miro hacia el suelo/ de noche rodeado...») no és més que un dels molts exemples possibles dels constants jocs textuals que hi ha a l'obra de Cervantes. Però la tria d'una *Ínsula* el que suggereix és que aquests episodis dialoguen, sobretot, amb aquella tradició utòpica inaugurada per Thomas More i el seu llibre *Utopia*, l'any 1516. Un llibre que, com tots els del seu gènere, participa també de l'interès que van despertar les notícies que arribaven del Nou Món. Obres posteriors com ara *La ciutat del sol* de Campanella (1602) o la *Nova Atlàntida* de Bacon (1620) participaran d'aquest mateix interès i per aquest motiu prioritzaran aquesta insularitat ja emfasitzada per Thomas More quan havia volgut subratllar de manera molt gràfica l'autosuficiència d'un Estat utòpic, la seva constitució en un ordre acabat.

El joc textual, però, que protagonitza Sancho en aquests capítols no s'acaba aquí.

El personatge de Cervantes lliga aquesta tradició amb aquella altra modalitat discursiva contemporània, malgrat ser aparentment antagòniques, dels tractats sobre el príncep perfecte dels quals és, sens dubte, el màxim exemple el llibre escrit per Maquiavel l'any 1513, *El príncep*. Aquest llibre i d'altres no tan coneguts, com per exemple el que va escriure Erasme de Rotterdam l'any 1516, *Institutio principis christiani*, s'inclouen en el gènere medieval humanístic dels *Specula principis* (manuals de formació del monarca) i el seu desencantat realisme, que atén als instruments i les coses del món i contradu el radical idealisme del tractat utòpic i la seva reconstrucció d'un món absolutament nou, i inviàble. Sancho, per la seva part, és capaç d'agermanar aquestes dues tendències, una de realista i una altra d'idealista, gràcies al fet que Cervantes es desentén des de la seva modernitat crítica del moralisme que fins aleshores havia determinat el joc paròdic. Segons explica Mikhaïl Bakhtin al seu conegut llibre *La cultura popular a l'Edat Mitjana i el Renaixement*, en un estadi previ al naixement de la modernitat la paròdia porta a terme una funció reintegradora que era inherent a la subversió carnavalesca. La conseqüència del món a l'inrevés del carnaval premodern no és una altra que la del restabliment d'una situació original que no ha estat subvertida més que d'una manera provisional. I la restauració d'aquesta situació original acaba reforçant una llei que ha estat suspesa o vulnerada només de forma transitòria: acaba notificant el seu valor normatiu al mateix temps que confirma la seva legitimitat.

La paròdia de Cervantes, tan emblemàticament moderna, proposa un exercici còmic molt diferent. El món a l'inrevés del carnaval premodern cal que s'adapti ara a

un temps històric que gaudeix d'un poderós sentiment de la contingència i que nega qualsevol pretensió restitutoria, ja que la seva funció és la d'exercir la crítica. I exercir la crítica no només, com fins ara, d'una manera provisional i transitòria, sinó exercir-la d'una manera definitiva i permanent. L'antiga alegria joiosa del carnaval premodern s'explicava segons el principi regenerador que actuava un cop s'havia posat fi a la transgressió provisional, però el carnaval de Cervantes admet l'ambigüitat d'una realitat multifacètica i heterogènia i l'alegria joiosa desapareix i deixa el lloc a la càlida ironia amb què s'afirma que Sancho és tan eficaç i savi com a governador, que tantes lleis va fer i tan bones, que fins al dia d'avui es conserven en aquell indret «Les constitucions del gran governador Sancho Panza». Hi ha quelcom de malenconiós en aquesta expressió que està d'acord amb la idea que és ridícula la il·lusió que la saviesa no contaminada d'un home comú i humil pugui de forma utòpica esdevenir una perfecció moral rectora del destí dels governs. Però aquesta ridícula il·lusió no és menyspreada del tot, perquè Sancho de vegades s'ha mostrat com un líder expert i segur de si mateix sense que el lector acabi mai d'esbrinar del tot si s'ha tractat d'un fet succeït de debò o ha estat una altra burla preparada pels Ducs. Sancho es capté de forma intermitent com un eficient governador i un pobre rústic, i doncs s'adapta a la llei ambigua d'aquesta regió de la imaginació literària que està a mig camí del realista tractat de formació principesc i l'idealista tractat utòpic.

Aquesta tradició moderna inaugurada per Montaigne i també Cervantes acollirà, com s'ha dit, múltiples i significatius hereus. Entre tots ells podria destacar-se

la figura de Jonathan Swift, al segle XVIII. El conegut autor anglès porta a terme un exercici similar als que hem vist que realitzaven els seus antecessors i la seva estima per la paròdia i la inversió carnavalesca va motivar, fins i tot, que Coleridge, tot pensant en la seva misantropia, es referís a ell com «l'esperit de Rabelais en un lloc àrid». La seva obra més coneguda, *Els viatges de Gulliver*, és una clara mostra de l'actitud il·lustrada respecte a la cultura i la societat europea. Una actitud crítica que pren novament les cultures alienes, suposadament salvatges i primitives, com a pretext gràcies al qual revelar la pròpia decadència d'Occident, i també revelar quines han estat les raons morals, socials i polítiques que n'han provocat la corrupció. Aquesta és una estratègia comparativa comuna a molts textos d'una constel·lació literària que engloba un bon nombre de llibres del segle XVIII: *Les cartes perses* de Montesquieu, *Las cartas marruecas* de Cadalso, *El suplement al viatge de Bougainville* de Diderot, etc.

Cal destacar que tant Swift com la resta d'autors esmentats mantenen un idèntic joc textual, el mateix diàleg crític amb altres modalitats discursives que ja hem vist. Per una banda, un diàleg crític amb el gènere discursiu que van emprar els protagonistes de les diferents expedicions científiques portades a terme durant el segle XVIII. És coneguda la confiança d'aquests últims en la raó científica, i el rigor i la minuciositat amb què elaboraven les seves taxonomies o classificacions els botànics i naturalistes que acabarien tripulant amb freqüència aquelles expedicions. Aquests viatges científics es multiplicarien a mesura que es fessin cada cop més sofisticats els mètodes científics de la navegació i es generalitzés a la segona meitat del segle l'ús del sextant, el compàs mag-

nètic així com la consulta dels nous mapes astronòmics. Per una altra banda, el diàleg crític s'estableix, en paral·lel, amb una altra modalitat discursiva de caràcter utòpic que no sense nostalgia aspira a retrobar aquell espai i aquell temps d'una natural i antiga Edat d'Or. Tractats, per exemple, com *Emili* de Rousseau, on l'autor suggereix que un possible remei als mals de la civilització occidental es trobaria en el retorn a les fonts primitives i naturals de l'home, molt allunyades d'unes ciutats decadents la ruïna moral de les quals semblava fer necessària la restitució d'un espai de llibertat. La carta enviada pel capità Gulliver al seu editor Richard Sympson, que és el text que introduïa l'edició de 1735 dels seus *Viatges*, s'ha d'interpretar en aquest sentit:

Si us plau, recorda amb quina freqüència et vaig demanar que pensessis, quan apel·laves al *bé comú*, que els yahoos eren una raça d'animals absolutament incapaços de millora mitjançant ordres o exemples. I així ha estat al capdavant perquè en lloc de contemplar la completa paràlisi de tots els excessos i les corrupcions, almenys en aquesta petita illa, tal com es podia esperar, vet aquí que després de sis mesos no he pogut encara comprovar que el meu llibre hagi provocat un sol dels efectes que havia previst.

La desconfiança de Gulliver respecte al profit o utilitat que en pogués treure un reformador dels seus viatges és coherent amb la desconfiança del mateix Swift. A la seva obra, la llarga lletania d'imatges violentes de guerra i malaltia, de bogeria i depravació i l'atracció per la deformitat persegueix una finalitat manifestament més estreta i limitada que la que perseguia tant el realisme d'una raó científica confiada en

la possibilitat versemblant de corregir o, com a mínim, alleugerir, els mals que es descriuen com la que també perseguia l'idealisme utòpic i els seus viatges, confiant d'una vegada per totes de poder posar fi a tots aquests mals que patia la societat. L'espectacle dels horrors exhibit al llarg de les pàgines del llibre de Swift té molt poc a veure amb la posició reformista que inspirava totes dues modalitats discursives esmentades: des d'aquesta perspectiva cal interpretar el diàleg que manté Gulliver al quart dels seus viatges amb un incrèdul cavall, un houyhnhnm, quan el vol persuadir del reeixit progrés civilitzatori aconseguit pels anglesos:

No vaig poder estar-me de moure el cap i de somriure de la seva ignorància. I com que jo no era pas ignorant de l'art de la guerra, li vaig fer una descripció dels canons, colobrinnes, mosquets, carrabines, pistoles, bales, pólvora, espases, baionetes, setges, retirades, atacs, mines, contramines, mosquets, bombardeigs, combats navals, vaixells enfonsats amb milers d'homes, a vint mil morts per banda, etc., els crits dels moribunds, els membres volant pels aires, el fum, el terrabastall, la confusió, l'aixafament mortal sota els peus dels cavalls, la fugida, la persecució, la victòria; els camps sembrats amb les carcasses abandonades, en pastura per als gossos, els llops i les aus de pressa, el pillatge, la lluita, la violació, l'incendi i la destrucció. I per tal de remarcar el coratge dels meus estimats compatriotes, vaig assegurar-li que havia vist volar com si no fos res, un miler d'enemics en un setge; i d'altres tants en un vaixell; i contemplat com els cossos morts queien trossejats dels núvols, amb gran divertiment dels espectadors.

No és estrany que aquells cavalls ideals que governaven Hoyhnhnmlàndia, davant d'aquests arguments, acabessin reconeixent la identitat entre els yahoos, «abominables animals de figura humana perfecta» i Gulliver. Identitat que el mateix Gulliver acabaria admetent en aquella carta ja esmentada adreçada al seu editor: «I són inversemblants els houyhnhnms o els yahoos del meu relat quan, pel que respecta als segons, n'hi ha molts milers en aquesta ciutat que només es diferencien dels seus brutals germans de país dels houyhnhnms per xampurrejar unes paraules i no anar despullats?». No és cap excés hermenèutic interpretar que hi ha moltes similituds entre la desil·lusió que pateix al capdavant dels seus viatges Gulliver i el desencant intel·lectual del mateix autor, Swift, que sembla censurar-ho absolutament tot des de l'escepticisme. Swift, com el mateix Gulliver, està a mig camí de l'idealisme dels houyhnhnms i la monstruositat dels yahoos, entre la ideal animalitat dels cavalls i la monstruositat animal dels humans yahoo. Aquesta desencantada posició intermèdia des d'on s'ataca i censura absolutament tot, on amb prou feines queda cap esclatxa per a l'esperança i la més mínima satisfacció, és per contra la posició de la vigilància i la perseverança crítica. Una vigilància que adopta la forma de la paròdia i el sarcasme i que deixa entreveure que en realitat sí que hi ha un fons d'esperança quan aquest algú no deixa d'estar atent a tota mena de manifestacions particulars en la mesura que relativitzen i distorsionen aquells absoluts amb què es pretén conferir una estructura lògica, evidentment insostenible, a l'existència humana. Aquesta és una actitud coherent amb la civilització moderna, que ha estat en crisi des del mateix moment en

què va néixer, que va disgregar allò sagrat instituït i va fer evident la insuficiència del discurs teològic, però que al mateix temps renuncia a la urgent recerca d'absoluts substitutius que duen a terme la majoria de modalitats discursives i tipologies genèriques. Com diu Edward W. Said respecte a aquest quart viatge:

El que sempre m'ha cridat l'atenció del quart viatge és que, a més de la seva genuïna desil·lusió, el mateix Gulliver encara segueix registrant els seus reconeixements i descobriments, encara continua tenint sentit, encara busca on pot haver-hi una oportunitat per a fer alguna cosa. El fet que tots i cadascun dels seus viatges acabin amb el desterrament o la fugida de Gulliver reflecteix, penso jo, el descontentament en darrera instància tràgic de l'energia intel·lectual de Swift, exactament igual que els viatges de Gulliver a llocs absolutament imaginaris on ha de donar resposta a les més mínimes pressions de cada situació testimonien l'intens desig de Swift de buscar coses concretes amb la finalitat de donar-hi resposta.⁵

Segons l'estricta ordre cronològic seguit fins ara, és prou evident quins serien els nous exemples que ara caldria esmentar; quines serien les obres vuitcentistes que millor escaurien al fil conductor fins ara traçat. Si, segons suggeria l'antropòleg Roger Bartra i aquí s'ha vist confirmat, darrere de cada fita històrica del progrés s'amaga un salvatge que vigila les fronteres de la civilitat —els brasilers de Montaigne, el rústic Sancho de Cervantes o els yahoos de Swift—, ara aquest salvatge és literalment un «salvatge artificial».⁶ El «salvatge artificial» gràcies al qual Europa novament pot procurar-se una autocomprensió crítica és aquell que surt di-

rectament del laboratori científic. Serien moltes les manifestacions literàries del segle XIX que respondrien a aquest model de la funció autoreflexiva, però, juntament amb el llibre de Mary Shelley, *Frankenstein o el modern Prometeu*, potser és el «salvatge artificial» inventat per Stevenson el que més ressò té en la imaginació moderna: aquell Hyde que trobava amagatall en el saber científic del doctor Jekyll. I és evident que la novel·la de Stevenson depèn del joc textual amb les modalitats genèriques pròpies d'una època en què el científisme positivista gaudeix d'una aclaparadora hegemonia discursiva. El salvatge artificial Hyde posa en qüestió el model d'humanitat del qual són exemples el doctor Jekyll i els seus amics Utterson, Enfield o el mateix doctor Lanyon: contradiu els seus infatigables bons costums, el seu sorprenent ascetisme, la seva inversemblant castedat i fredor emocional i la seva eficiència professional. En resum, contradiu el monolític ideal d'humanitat burgès, que no és altra cosa que un model de ciutadania inspirat pel principi de la superioritat espiritual sobre la natura i gràcies al qual es volia exercir la dominació de classe tot descartant del contracte social aquells *altres* que eren convertits així en salvatges, en éssers primitius. L'existència d'en Hyde no vol deixar passar per alt aquest exercici racionalista de dominació i corregeix la seva impunitat, però és evident que no ho fa des de l'ambició idealista que afirmaria la bondat original del primitiu.

L'exemplaritat amb què aquest salvatge artificial il·lustra l'autoreflexivitat crítica del procés civilitzador europeu depèn novament de la sublevació discursiva i d'un joc textual que convoca també diferents modalitats genèriques: si l'ortodòxia científica del doctor Lanyon conviu amb l'he-

terodòxia científica del doctor Jekyll, aleshores l'estructura de la popular novel·la de detectius, segons la qual la iniciativa d'Utterson és la de l'heroi que tracta de resoldre el misteri que compromet el seu amic Jekyll —«si ell és *el senyor que s'amaga*, havia pensat, jo seré *el senyor que cerca*»— conviu amb la no menys popular estructura de la novel·la fantàstica, segons la qual la solució al misteri no és intel·ligible des de la raó o les lleis de la natura —«l'home no és veritablement un, sinó veritablement dos», confessa el doctor Jekyll al seu testament. La resta de les moltes i conegudes versions del motiu literari del doble remetent també, d'una manera o altra, a aquesta fragilitat del principi d'identitat reconeguda pel mateix Jekyll, sobretot a la fragilitat de la «sinistra» identitat estable que es vol erigir sobre el principi de la raó, un cop ha reprimat les emocions de la vida afectiva. Així es llegeix en la versió publicada per Virginia Woolf l'any 1928, ja encetat el segle XX i quan ens trobem en aquell període artístic que la crítica anglosaxona designa com el *modernism: Orlando. Una biografia*. La novel·la explica la biografia inventada o fantàstica del personatge homònim, que abasta des del segle XVI fins al segle XX, i és aquesta coincidència entre el periple biogràfic del protagonista i el periple històric aquí vist el que justifica que sigui la versió de Virginia Woolf la justa cloenda a aquest recorregut a través de la cultura moderna. Orlando preserva la seva identitat malgrat que les transformacions el fan aparèixer de forma discontinua a vegades com a home i a vegades com a dona durant el seu llarg trajecte a través dels segles. Però el fet de preservar la seva identitat no pot interpretar-se com un simple símptoma d'una estabilitat que és impossible, i més tractant-se d'una

novel·la escrita per un dels membres més destacats del grup de Bloomsbury, que no sols va protagonitzar el trencament evident i definitiu amb la moral victoriana, sinó que va veure com els seus satèl·lits —el germà de Virginia Woolf, per exemple, o el germà d'un altre destacat membre del grup, Lytton Strachey— van introduir la psicoanàlisi en la cultura anglosaxona:

Per això Orlando, quan va haver passat el paller, va cridar «Orlando?» amb una nota d'interrogació a la veu, i va esperar. Orlando no va venir.

—Molt bé, doncs—digué Orlando amb el bon humor que sol tenir la gent en aquestes ocasions.

I en va provar un altre. Perquè tenia una gran diversitat de jos per cridar, molts més dels que nosaltres hem agombolat en aquest espai, atès que una biografia es considera completa només que contempli sis o set jos, mentre que una persona en pot tenir uns quants milers.

Al segle XX hi ha un document excepcional que sembla haver reconegut la importància de la tradició crítica aquí resseguida. Es tracta de la conferència pronunciada per Husserl a Viena l'any 1935: «La filosofia en la crisi de la humanitat europea». El desenvolupament posterior dels esdeveniments confirma que aquest text era una intel·ligent premonició del desenllaç bèl·lic al qual conduïa la recaiguda en el mite patida per Europa durant les primeres dècades del segle XX. Avui pot interpretar-se aquella conferència com l'esforç de Husserl per trobar en la pròpia tradició filosòfica l'antídote que protegís Europa d'ella mateixa, que la protegís dels perills i les amenaces que ella mateixa s'infligia:

En aquesta conferència voldria tractar de suscitar un nou interès per un tema tan estudiat com el de la crisi europea, bo i desenvolupant la idea historicofilosòfica (o el sentit teològic) de la humanitat europea. Amb això, en evidenciar la funció essencial que, en aquest sentit, han d'exercir la filosofia i les seves ramificacions com a ciències nostres, la crisi europea també rebrà una nova visió.

Tota la seva argumentació depèn de la caracterització que fa des d'un bon principi d'allò que ell anomena la «imatge espiritual d'Europa»:

La imatge espiritual d'Europa —què és això? Palesar la idea filosòfica immanent en la història d'Europa (de l'Europa espiritual) o, el que és el mateix, la seva teologia immanent que, en general, es presenta des del punt de vista de la humanitat universal com l'escomesa i l'inici del desenvolupament d'una nova època de la humanitat, de l'època de la humanitat que a partir d'aquest moment solament vol viure, i pot viure, en l'afaiçonament lliure de la seva existència, de la seva vida històrica a partir de les idees de la raó, a partir de tasques infinites.

Aquesta «idea filosòfica immanent» a la Europa posthel·lènica depèn, segons Husserl, de l'aprofitament d'un llegat clàssic que fa possible l'abandonament d'una actitud practicomítica i acollir-se a una actitud *teorètica* que es fonamentaria precisament en la perserverança autoreflexiva, la vigilància autocrítica, fàcilment identificable en la tradició literària aquí adduïda. Aquesta estima europea cap a la «teoria» des de l'antiguitat grega cal interpretar-la, segons Gadamer, com l'estima pel simple

fet d'indagar, de la perplexa contemplació allunyada de tota necessitat i utilitat, de tot negoci seriós.⁷ Ara bé, segons Husserl, la «crisi» europea es produeix perquè s'ha traït aquest esperit filosòfic i «l'actitud teorètica» que l'acompanya. La «crisi» es fa intel·ligible quan es reconeix quina és la traïció perpetrada contra les idees de la raó que van veure néixer el món europeu i quan es detecta la seva «alienació, el seu revestiment amb el *naturalisme* i l'*objetivisme*».

La prova més evident que la traïció hauria estat perpetrada, sempre segons Husserl, la dona ja la separació cartesiana entre el subjecte i l'objecte. I amb aquesta escissió, la determinant modernització científica del segle XVII i els seus esforços camins mèdics: «Amb el segle XVII —des de Galileu— s'erigeix la construcció matemàtica de les idealitzades condicions de moviment com a mètode de coneixement de la realitat»,⁸ explica també Gadamer. La determinació objectiva del mètode científiconatural acabaria convencent una Europa moderna que cada cop tendia més cap a l'especialització que els procediments racionals serveixen per a abordar els problemes intel·lectuals i pràctics de qualsevol àrea d'estudi. Fet i fet, hom celebrava la disponibilitat d'aquests «procediments per qualsevol que deixés de banda la superstició i la mitologia i ataqués aquests problemes d'una manera lliure de prejudicis».⁹ Però és que aquesta objectivitat procurada per l'universalisme científic és la que en definitiva ha acabat contradient l'universalisme inherent a «l'actitud teorètica de l'home filosòfic» europeu, la peculiar universalitat del qual consisteix en una actitud crítica capaç de convertir en problema la qüestió de la idealitat, perquè precisament mai oblida la seva pertinença al món que l'envolta, a una determinada comunitat

i a una determinada època històrica. És a dir, que no oblida mai que el que en realitat caracteritza «l'actitud teorètica» del l'home grec és l'eixamplament de l'experiència real, les possibilitats racionals de la pràctica vital. Husserl, per tant, és aparentement fidel a la universalitat presentada per l'assagisme de Montaigne i defuig la metòdica universalitat cartesiana.

De totes maneres, va ser Paul de Man qui al seu llibre *Visió i ceguesa* ja va explicar com Husserl en aquesta conferència de l'any 1935, al mateix temps que afirmava una veritat cabdal com que el coneixement filosòfic només es dona quan es torna reflexiu, és capaç també de fer el contrari, quan oblida qüestionar el punt de vista privilegiat que assumeix la consciència europea posthel·lènica respecte a les suposades cultures precientífiques, prefilosòfiques, primitives. Diu Husserl:

Per tal d'assolir una comprensió més pregona de la diferència cabdal entre la ciència grecoeuropea (parlant universalment: de la filosofia) i les «filosofies» orientals equivalents, cal esbrinar amb més cura l'actitud practicouniversal, en la mesura que va crear aquelles filosofies abans que la ciència europea, i dilucidar els seus trets miticoreligiosos. És un fet força palmari, a més que una clara necessitat, que tant les motivacions miticoreligioses com una praxi miticoreligiosa són concomitants en qual-sevol humanitat que viu naturalment, és a dir, abans de l'escomesa i la repercussió de la filosofia grega i, amb això, de la comprensió científica del món.¹⁰

El fet és que oblida la vigilància autoreflexiva quan oblida qüestionar el punt de vista privilegiat europeu en el mateix mo-

ment, en el precís instant, en què Europa està a punt de destruir-se a ella mateixa en nom de la seva pretensió de ser centre. Segons Paul de Man, encara que Husserl defensava la tasca filosòfica com aquella capaç de rescatar-nos de la tendència a amagar-nos de la llum que aboquem sobre nosaltres mateixos, la seva tasca roman radicalment cega a la llum que ella mateixa emet quan no veu la necessitat de preguntar-se sobre la legitimitat d'aquest privilegiat punt de vista europeu. Husserl, aleshores, sembla no participar de la tradició literària de la modernitat crítica aquí presentada i de la que podria ser que se'n considerés representant i, en canvi, sembla participar de la formulació mítica que hi ha darrere de tota ideologia, fins i tot si aquesta ideologia és la de la crítica i es fa des dels temps moderns.

Husserl traeix també la moderna tradició europea inaugurada per Montaigne. Ha estat el llenguatge literari el que ha ofert múltiples exemples al llarg de la modernitat –des de la nuesa llegida als assaigs de Montaigne, les falses illes de l'obra de Cervantes, passant per les distorsions dels viatges de Swift fins a la monstrositat creada als laboratoris inventats per Stevenson– que era l'estètica la que expressava millor la necessitat de deixar endarrerir l'exclusiu entusiasme de la modernització per l'àmbit del rigor lògic i metòdic i la conveniència d'aprofundir també en el confús i contradictori àmbit de l'experiència particular. I ho ha fet gràcies a una modalitat discursiva, la literària, que dialoga críticament amb la resta de modalitats discursives. Com suggeria Paul de Man, el llenguatge literari és l'únic «capaç de resistir-se a la temptació de la transparència, l'harmonia i la perfecció», ja que, al cap i a la fi, «és l'única forma de llenguatge lliure davant el principi fal·laç de

l'expressió no mediada». Husserl, senzillament, no aconsegueix inscriure's en aquesta tradició crítica de la modernitat, vigilant i autoreflexiva, perquè no escriu literatura. És a dir, perquè no participa de la manera com la literatura inventa personatges i imagina il·lusions de realitat sense que això signifiqui que ens trobem davant una narració de caràcter mític, per tal com la *ficció sap*, i així ho confessa, que només és ficció: «l'efecte especular de l'autoreflexió mitjançant la qual una obra de ficció afirma, en la seva pròpia manera d'existir, la seva ruptura amb la realitat empírica, la seva divergència en tant que signe d'un significat l'existència del qual depèn de l'activitat constitutiva d'aquest signe, caracteritza l'obra literària en la seva essència».

Això no pot significar, de cap manera, que es faci innecessària o que sigui impossible un avís de caràcter polític com el que va pronunciar Husserl l'any 1935, quan Europa experimentava el ressorgiment del mite. Ben al contrari. Hom podria argumentar que la literatura de la modernitat crítica suggereix una de les múltiples «actituds teorètiques»: la d'intensificar la sensibilitat de tot allò que en el llenguatge es resisteixi a la violència, al domini, al control o a l'ocultament. És el que vol fer entendre Paul de Man quan escriu a *Resistència a la teoria* que la «literarietat és una arma indispensable i poderosa per a desemmascarar aberracions ideològiques... Aquells que retreen a la teoria literària allunyar la mirada de la realitat social i històrica (és a dir, ideològica), no fan res més que enunciar la por que les seves pròpies mistificacions ideològiques siguin revelades per l'instrument que estan intentant desacreditar».

Potser només és un simple motiu recurrent al llarg de la moderna tradició de les lletres europees, però s'ha comprovat l'existència en totes aquestes obres esmentades d'un intermediari que corregeix qualsevol polaritat, i també aquella que segons Husserl encetava la traïció perpetrada contra «l'actitud teorètica»: la separació cartesiana entre el subjecte i l'objecte. L'intermediari parla *fnigidament* des del sotmetiment i desmenteix la simplicitat de l'oposició de dos únics termes: el salvatge del Brasil; Sancho, el criat; Gulliver, l'esclau; i Hyde, presoner en definitiva del destí mortal d'en Jekyll. Tots ells parlen de la desposseïció, de la possibilitat de la pèrdua, de la manca de certeses i l'amenaça de la desaparició en el món modern, sempre en transformació i sempre en moviment. □

1. Claus Offe, *Autorretrato a distancia. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*, Buenos Aires, Katz, 2006.
2. Edward W. Said, *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Barcelona, Debate, 2005, p. 18.
3. Edward W. Said, «Swift como intelectual», a *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona, Debate, 2004, pp. 124-125.
4. Vegeu el llibre de Roger Bartra, *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino, 1997.
5. H. G. Gadamer, *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993, p. 24.
6. *Op. cit.*, p. 30.
7. Stephen Toulmin, *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, p. 35.
8. E. Husserl, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, València, Universitat de València, 1996, p. 55.
9. Paul de Man, *Resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, p. 23.
10. E. Husserl, *op. cit.*, p. 23.

Erasme, un humanista entre brases

Antoni Seva

En la consciència d'Erasme s'havien imprès fonament per sempre els principis que havia rebut durant la infància a les escoles dels germans de la vida comuna, promotors de la *deuotio moderna*. Aquest orde laic, que, des de la segona meitat del segle XIV, s'havia estès pels Països Baixos i per l'Alemanya nord-oriental, proposava un retorn a la puresa evangèlica: lectura assídua de les Escripures, sobretot del Nou Testament; preferència de la vida religiosa pràctica sobre l'atenció als dogmes, dins de l'ortodòxia; un cert misticisme no exaltat, centrat en la figura de Crist; una pietat ingènua, intimista, no afecta als signes externs i a les cerimònies; un règim de vida auster.

A l'obscur convent dels canonges regulars de sant Agustí de Stein, on Erasme havia ingressat cap al 1488, havien arribat ecos de l'ampli moviment cultural renaixentista que s'havia iniciat a Itàlia més d'un segle abans. En aquell reducte tancat el jove frare havia après a estimar els grans poetes de l'antiguitat llatina i fins i tot els

autors italians més recents, com ara Poggio, Filelfo, E. S. Piccolomini i L. Valla. Malgrat el petit cercle d'amics, a qui contagiava el seu entusiasme, es sentia envoltat d'un ambient bàrbar.

Per a un home de lletres i eclesiàstic, conèixer la pàtria de l'humanisme i la capital de la cristiandat era un anhel fervent. Erasme va estar a punt de complir-lo quan, el 1493, poc després de ser ordenat sacerdot, va deixar el convent, reclamat com a secretari per H. Glimes, bisbe de Cambrai; el viatge es va frustrar. Després, alliberat de fet de la disciplina conventual, que sempre li va produir aversió, van venir els anys d'estudi a París (1495-1499), la primera estada a Anglaterra, invitat pel seu deixeble i protector W. Blount, lord Mountjoy, amb tornades al país natal i a París. A la tardor de 1505 va de nou a Anglaterra. Allí va rebre un breu de Juli II que el dispensava dels estatuts del convent de Stein i l'alliberava de l'obstacle que li impedia rebre beneficis eclesiàstics, el seu naixement il·legítim. I un regal inesperat: el metge d'Enric VII, el genovès G. B. Boeri, li va proposar que acompanyàs com a tutor els seus dos fills en viatge d'estudis a Itàlia.

Erasme ja no era un jovenet brillant: s'acostava a la quarantena i ell mateix es considerava gairebé un vell. Els estudis i la vida itinerant, sempre pendent de precaris

Antoni Seva, escriptor i filòleg, és catedràtic de Filologia Clàssica a la Universitat Pompeu Fabra. Entre altres edicions i traduccions d'obres clàssiques, ha estat curador de Pico della Mirandola, *Discurs sobre la dignitat de l'home* (PUV, 2004) i T. Campanella, *La Ciutat del Sol* (PUV, 2006). És autor de *Quadern d'ocis* (Tres i Quatre, 1982).

patronatges, li havien obert la ment i havien eixamplat les seues relacions. A París havia viscut l'agitat ambient de la Sorbona, on Lefèvre d'Étaples havia importat el neoplatonisme florentí, i hi havia conegut humanistes com ara R. Gaguin i F. Andrelini; a Anglaterra s'havia guanyat l'amistat de T. More, de J. Colet i d'A. Ammonio i la protecció dels bisbes J. Fisher i W. Warham; a Lovaina havia rebut d'Adrià d'Utrecht l'oferta d'una càtedra universitària, que va refusar. Per fi havia après el grec, més per propi esforç que per les lliçons rebudes a París, i hi havia fet tants progressos que havia traduït al llatí obres de Lluçia (en col·laboració amb More) i d'Eurípides. Els seus interessos no es limitaven als clàssics, sinó que s'estenien a les Escriptures, a la patristica i a la teologia: en avant, les *bonae litterae* anirien unides a les *divinae litterae*, la *humanitas* amb la *philosophia Christi*. La primera edició dels *Adagis* (818 adagis) va aparèixer a París el 1500, i la segona, lleugerament augmentada, el 1505; l'*Enchiridion militis Christiani* es va publicar a Anvers el 1504. Aquestes dues obres van ser el fonament de la fama d'Erasme, que s'anava escampant arreu d'Europa en els cercles humanístics.

Per temperament o per formació, Erasme no anava a Itàlia amb l'esperit predisposat a la contemplació estètica; sempre es va mostrar indiferent a les arts plàstiques. D'altra banda, encara havien de passar un parell de segles llargs, fins a l'època de Winckelmann, perquè sovintejassen aquestes peregrinacions artístiques; Montaigne mateix, quan visita Itàlia a finals de segle, a penes pot o sap veure una mínima part dels tresors italians. Erasme era un gran humanista, però amb un peu encara en el món gòtic; l'esperit renaixentista, profa i paganitzant, li era

estrany o, més encara, aversiu. Al llarg de la seua vida, els seus sentiments per Itàlia i pels italians van ser ambigus: no manquen en els seus escrits manifestacions vives d'admiració pel país, pels costums civils, pels ambients erudits, però sovint els elogis són retòrics, freds; altres vegades mostra desconfiança i recel o deixa anar expressions iròniques o despectives. Ell podia titlar de bàrbars els seus conterrànics, però, susceptible com era, el feria rebre, com a germànic, el mateix qualificatiu; es proclamava ciutadà del món, però també batau.

Tanmateix, Erasme tenia raons poderoses per a anar a Itàlia. En primer lloc, aquells humanistes italians, fossen com fossen, havien emprès una tasca de llarg abast i de gran transcendència històrica: la recuperació del saber antic, oblidat en l'època obscura. A les biblioteques monàstiques o catedralícies, als arxius, percaçaven manuscrits d'obres clàssiques que s'havien donat per perdudes o exemplars que presentaven un text no corromput en les còpies més recents. I no cercaven solament obres llatines: els llatins havien obert la porta als seus mestres grecs. La llengua grega, que ja Petrarca i Boccaccio s'havien esforçat a aprendre, amb poc èxit, començava a fer-se més accessible a les generacions posteriors gràcies als contactes amb els savis bizantins, i encara ho va ser més quan la caiguda de Constantinoble va provocar l'emigració a Itàlia de molts d'aquests savis. Les relacions diplomàtiques i comercials havien facilitat la importació de manuscrits d'obres gregues, clàssiques o cristianes.

En segon lloc, el nou invent de la impremta havia assolit a Itàlia un ampli desenvolupament, sobretot a Venècia, capital editorial i centre del mercat llibrer, on hi havia unes cent cinquanta impremtes. Hi

destacava entre totes la d'Aldo Manuzio, deixeble de l'hel·lenista G. B. Guarino i amic del filòsof G. Pico della Mirandola. Des de la seua fundació, el 1490, l'editorial de Manuzio publicava assíduament autors grecs i llatins; eren edicions magnífiques, ben curades, amb innovacions tipogràfiques, manejables i a preus assequibles. Venècia gaudia, a més, d'un tresor inestimable: el grec Basili Bessarió, arquebisbe de Nicea, que, com a partidari de la unió de les esglésies oriental i occidental, havia participat al concili de Ferrara-Florència (1438-1445), va romandre després a Itàlia; nomenat cardenal (1439), va complir diverses missions polítiques i diplomàtiques; la seua casa de Roma va ser un fogar d'humanistes; el 1468, quatre anys abans de la seua mort, va llegar a la ciutat de Venècia la seua rica biblioteca (més de mil manuscrits, el doble que la biblioteca papal) d'obres clàssiques i patrístiques, sobretot gregues.

En tercer lloc, Roma i la Santa Seu. Erasme no hi anava a buscar càrrecs de relleu, als quals ni aspirava ni podia tenir accés pels seus orígens. Però sí que hi podia trobar, a més de relacions amb erudits, la manera de donar-se a conèixer i de prosseguir la seua obra i potser algun protector que donàs empara a les seues idees i li concedís alguna prebenda amb què assegurar els seus precaris mitjans de subsistència.

Erasme va partir de Londres amb els seus alumnes a principis de juny de 1506. Es va detenir un parell de mesos a París, arrançant la publicació de les seues obres amb l'editor Josse Bade. A finals d'agost arribava a Torí, on el 4 de setembre va rebre el doctorat en teologia. Ell no tenia gaire interès a obtenir aquest títol, i menys en una universitat petita i gens il·lustre,

però hi va accedir per consell dels amics: el doctorat li servia de carta de presentació. La destinació del viatge era Bolonya i la seua universitat, la més important d'Europa amb la Sorbona, on acudien estudiants de tot arreu sobretot per cursar estudis de dret. Els viatgers a penes hi van posar els peus: Juli II, al capdavant del seu exèrcit, s'acostava a la ciutat per prendre-la a G. Bentivoglio. Prudentment, Erasme es va retirar unes setmanes a Florència. No consta que entràs en contacte amb els cercles cultes d'aquest important centre de l'humanisme, amb la cèlebre Acadèmia Platònica; Erasme no compartia amb els seus amics anglesos More i Colet la inclinació pel neoplatonisme florentí. Va tornar a Bolonya en saber-se la caiguda de la ciutat; encara va arribar a temps de contemplar, l'11 de novembre, la solemne entrada del papa a la ciutat conquistada. Aquesta desfilada va impressionar fortament Erasme. Amb indignació continguda retrau diverses vegades en els seus escrits l'escàndol d'un papa bel·licós, que emprèn guerres sanguinàries i celebra triomfs (aquest de Bolonya i altres) en tot comparables als dels generals romans; el paral·lelisme de Juli II amb Juli Cèsar –un recurs retòric prou trivial– esdevé un símbol eloqüent: el papa, convertit d'apòstol pacífic en tirà impiu.

Va passar la resta d'aquell any i gairebé tot el següent a Bolonya. Allí va veure com s'erigien dues estàtues a Juli II, una de pedra i una altra, obra de Miquel Àngel, de bronze, i com els pagesos més miserables havien de pagar onerosos tributs per sostenir les empreses bèl·liques i el tren de vida luxós del papa. L'hàbit del seu orde, una túnica negra i un escapulari de lli, li va causar un parell d'ensurts seriosos: havent-se declarat una pesta, es va salvar per poc de dos assalts

d'uns bergants que el van confondre pel vestit amb un dels sanitaris que atenien els empestats i estaven obligats a defugir el contacte amb la gent; va obtenir del papa el permís de dur un simple vestit talar (A 296*). Mentrestant, a més de supervisar els estudis dels Boeri, es dedicava a ampliar i augmentar els *Adagis*. Exposa per carta a Aldo Manuzio els seus projectes editorials i, a final d'any, es trasllada a Venècia.

Hi va passar gairebé tot l'any 1508. Va ser molt ben acollit per Manuzio, que el va hostatjar a casa del seu sogre i soci A. Torresano (Asolani); anys més tard —en una mostra no precisament de gratitud— recordaria àcidament en un dels *Col·loquis* l'«opulència mesquina» del seu amfitrió. Compartia habitació amb un humanista més jove que ell, G. Aleandro, que amb el temps arribaria a cardenal i tindria un paper destacat en el conflicte luterà; Erasme en desconfiava, el creia un intrigant que actuava en descrèdit seu. A Venècia, els hel·lenistes s'aplegaven a la Sodalitas Philhellenon i a l'editorial i a la societat de Manuzio, l'Acadèmia Aldina. Erasme vivia en el seu ambient, envoltat de notables personatges del seu ram: els dos socis, també hel·lenistes i llatinistes, el llatinista i historiador venecià G. B. Egnazio i diversos erudits grecs —el grec era llengua col·loquial a la casa i a l'editorial—, entre els quals, M. Musuros, editor de Plató, i Ianus Lascaris, famós a Itàlia i a París, a qui deu anys després recomanaria al Collegium Trilingue de Lovaina. Entre el tràfec de la impremta, amb el soroll de les màquines i l'anar i venir d'erudits i d'obers, Erasme es concentrava en la correcció i anotació dels llibres; els originals revisats, encara amb la tinta fresca, passaven directament a les premses. Així van veure la llum les comèdies de Plaute i de Terenci i una reedició de la

traducció al llatí de dues tragèdies d'Eurípides, i sobretot, al setembre, la nova edició dels *Adagis*, ara enormement augmentada: 3.260 sentències dels antics amb comentaris de variada extensió.

A finals d'any, Erasme deixa Venècia. Li havia eixit un nou alumne, el jove Alexander Stuart, fill natural de Jaume IV d'Escòcia, que, ja a divuit anys arquebisbe de St. Andrews, estudiava a la il·lustre universitat de Pàdua. L'estada en aquesta ciutat va ser ben curta: per aquelles dates es formava la Lliga de Cambrai i la guerra amenaçava la República de Venècia. Mestre i deixeble es van retirar de moment a Siena. Erasme va arribar, primer tot sol, a Roma en els primers mesos de 1509; després va tornar a Siena per endur-se'n Alexander, amb el qual faria un viatge a Nàpols i a Cumes, on van visitar l'antre de la Sibila.

La fama, i més després dels *Adagis* al·dins, precedia Erasme a Roma, on feia sis anys que regnava Giuliano della Rovere. Més tard, l'humanista recordaria, amb una mica d'immodèstia, al seu antic company d'estudis Seruatius Rotger: «A Roma no hi havia cap cardenal que no em rebés com un germà, tot i que jo no ho pretenia en absolut, sobretot el cardenal Grimani i el que ara és pontífex màxim [Lleó X], per no parlar de bisbes, ardiaques i erudits»; i això, no per cap altre motiu que les lletres, «de les quals es burlen els nostres i que els italians adoren» (A 296). Entre altres, hi va conèixer els il·lustres humanistes i futurs cardenals Tommaso Inghirami, prefecte de la Biblioteca Vaticana, i Egidio Canisio da Viterbo, conseller del papa. Fruit en part de la coneixença personal, el cardenal Giovanni de' Medici, més tard, en arribar a papa (Lleó X), abonaria els seus projectes. Un altre cardenal, el poderós Raffaele

Sansoni Riario, fill d'una cosina de Juli II, camarlenc i vicedegà del Col·legi Cardenalici, el va involucrar en la política vaticana. En nom del papa, el va invitar a escriure dos discursos, l'un en contra i l'altre a favor de la guerra contra Venècia. Erasme va complir l'encàrrec –diu ell– amb més afany i sinceritat en el primer (un discurs perdut, titulat *Antipolemos*), tot i que va prevaler el segon (A I 37, «Catalogus»). Exagera, sens dubte: decisions polítiques com aquesta, un papa, i més un gat vell com Juli II, no les consultava a un pobre humanista bàrbar. Després de la victòria d'Agnadello (14 de maig de 1509), Erasme assisteix, «amb muts gemecs», a un segon triomf de Juli.

Un papa guerrer, un apòstol convertit en general, és potser el principal però no l'únic motiu d'escàndol que la visió de la capital de la cristiandat suscita en Erasme: al costat d'això, en l'*Elogi de la follia*, en alguns dels *Adagis*, en passatges de les altres obres i de la correspondència, hi apareixen altres acusacions no menys greus. Així, denuncia l'opinió que l'Església ateny la seua glòria quan creix no en pietat, en bons costums i en doctrina, sinó en ostentació de riquesa, en luxe dels seus ministres i en edificis sumptuosos. I aquesta glòria s'assolia amb mitjans il·lícits i, pitjor, sacrílegs: amb la imposició de tributs abusius, amb la venda d'indulgències, amb el tràfic simoníac de càrrecs eclesiàstics, amb el tracte donat als reis i als pobles, signant amb ells pactes de conveniència, concedint-los honors i distincions o, al contrari, fulminant-los amb interdictes i excomunionis. Els humanistes italians posaven en joc tot l'aparell retòric ciceronià al servei de la propaganda papal, com Erasme mateix va tenir ocasió de comprovar. En efecte, relata en el *Ciceronianus* com, per recomanació fervent d'un

erudits romans, el Divendres Sant va assistir a un sermó solemne pronunciat per una llumenera de l'oratória davant del papa i d'un selecte auditori de cardenals, bisbes i d'homes cultes; ell, per no perdre paraula, es va situar ben prop de la trona. El tema del sermó era la mort de Crist. Però vet ací que l'orador, amb l'eloqüència dels clàssics, va dedicar gairebé tot el discurs «a proclamar les lloances de Juli II, a qui anomenava Júpiter Òptim Màxim, que, empunyant en la mà omnipotent l'inesquivable llamp de tres puntes, amb un sol moviment de cap feia el que volia» i a referir les gestes que havia dut a cap arreu. I això què tenia a veure amb el cap de la cristiandat, vicari de Crist i successor de Pere i Pau?

En Erasme, l'antic deixeble dels germans de la vida comuna i impulsor de la *philosophia Christi*, ni el contacte amb erudits, ni les biblioteques, ni encara menys les obres d'art que ornaven Roma –a les quals no es mostra mai aficionat– no podien contrapesar el neguit de viure en un ambient paganitzant, amb una cúria frívola i dissoluta que no es distingia en res d'una cort mundana. Tot això, ell ho devia percebre amb un cert escàndol, temperat per la seua fina ironia. Poc més d'un any després de la seua partida, un altre antic deixeble dels germans de la vida comuna i també monjo agustiniana, Luter, visitaria la ciutat i en trauria una impressió semblant, amb més indignació i no gens d'ironia.

Quan encara era a Bolonya, Erasme havia rebut una carta afectuosa (A 206) d'Enric, príncep de Gal·les, a qui havia conegut d'infant en el primer viatge a Anglaterra, presentat per T. More. Aquell infant acceix al tron l'abril de 1509, i un mes més tard lord Mountjoy, l'antic alumne i protector, escriu a Erasme una carta esperançadora

(A 215) que era una invitació a tornar a Anglaterra: amb Enric VIII, un jove príncep culte, assenyat i amant de les lletres, se li obrien excel·lents perspectives; a més, l'arquebisbe de Canterbury, W. Warham, lector dels *Adagis*, li prometia un benefici; s'hi adjuntaven diners per al viatge. Raons de pes que van convèncer Erasme.

Fou aleshores, amb la decisió ja presa, quan va anar a visitar el cardenal Domenico Grimani. Les circumstàncies de la visita són ben significatives i no són precisament un motiu d'honor per a Erasme, és a dir, per a un humanista que s'havia proposat una missió però que havia de fer equilibris no del tot honestos a l'hora d'assegurar-se els mitjans de subsistència i l'*otium* necessari per a la feina intel·lectual: havia rebut dues dispenses especials del detestat Juli II i havia accedit a escriure un discurs a favor de la guerra contra Venècia. I també havia defugit la relació amb el cardenal Grimani. Ho explicaria anys més tard, el 1531, ja mort el cardenal, a la seua manera (A 2465): «com ell m'havia invitat una vegada i una altra a fer-li una visita, tot i que aleshores jo sentia aversió a fer la cort als poderosos, per fi vaig anar al seu palau, més per cortesia que de bona gana». Grimani pertanyia a l'aristocràcia vèneta (era fill d'un *doge*) i, com a representant diplomàtic de la República, residia al Palau de Venècia; mentre la Santa Seu i els altres membres de la Lliga de Cambrai estigueren en guerra contra la República, la posició de Grimani devia ser molt delicada, fins que, després de la victòria de la Lliga, es van arranjar les relacions, en part gràcies al cardenal. Fins aleshores una visita a Grimani devia ser comprometedora, malgrat els al·licients que encloïa: conèixer un personatge influent que posseïa una excel·lent biblioteca. El

cardenal va rebre Erasme «amb una amabilitat digna d'admiració», «com un col·lega». En una llarga conversa de més de dues hores, li va recomanar vivament que no deixàs Roma, «nodrissa dels homes de talent»; li va oferir l'hospitalitat del seu palau i el més generós mecenatge; li va presentar el seu jove nebot, ja arquebisbe, que no va permetre que el «mestre» s'alçàs per saludar-lo. Per fi, li va ensenyar la seua magnífica biblioteca, adquirida amb grans despeses, que comprenia els mil set-cents llibres procedents de la biblioteca de Pico della Mirandola, a qui havia conegut de jove. Però Erasme ja havia acceptat l'oferta d'Enric VIII. El curs posterior de la seua vida va fer que es penedís de la seua decisió: «Mai el meu esperit no va ser més cec». Si hagués conegut aquell home en el moment oportú, mai no hauria abandonat la capital. Fins i tot va incomplir la promesa que va fer al cardenal d'anar a acomiadar-se d'ell abans de partir: temia que els seus dots de persuasió el fessen canviar de parer. Un Erasme arrelat a Roma, i no vagant per Londres, Cambridge, París, Lovaina i Basilea, hauria estat un Erasme diferent, potser menys indecís en el conflicte amb els protestants, potser més receptiu al vent profà del Renaixement.

És difícil de fer-se una idea precisa de les impressions i reaccions vives i immediates que Itàlia i Roma van desvetlar en Erasme. En efecte, no es conserva cap carta de la seua estada a la ciutat ni dels mesos posteriors, quan el record era recent, fins a l'abril de 1511: un silenci estranyíssim en un home que dedicava bona part del seu temps a la correspondència. Les cartes d'Erasme —i, en general, les dels humanistes contemporanis— són molt més que un magatzem

de notícies biogràfiques i d'anècdotes: contenien informacions sobre personatges rellevants, plans personals, opinions sobre qüestions palpitants d'algú que es trobava en la cruïlla dels fets en una època crítica; complien una funció semblant a la de la premsa i de l'assaig en l'actualitat. Excedien l'àmbit privat, no s'adreçaven només al destinatari; es difonien àmpliament pels cercles interessats. Per això es publicaven a impremta o fins i tot s'escriuïen per ser publicades. Erasme, des d'abans del viatge a Itàlia, conservava còpia de les seues cartes i, si no en tenia, en demanava als corresponents, amb la intenció d'editar-les; i així, des del 1515, va anar publicant-ne seleccions regularment, gairebé un volum cada any; el recull modern d'Allen comprèn més de tres mil cartes, les d'Erasme i respostes. El conjunt de la correspondència era molt més extens: moltes cartes es van perdre en els continus trasllats, d'altres van ser suprimides pel seu escàs interès. En les que va editar, Erasme no hi va seguir un criteri de fidelitat estricta als originals; al contrari –com sabem per comparació amb alguns manuscrits conservats i per declaracions expresses seues–, sotmetia a revisió o, més aviat, manipulació, els originals, ometent passatges i afegint-ne d'altres, a vegades prou extensos. Descartant que es perdés un volum tan considerable de correspondència, el llarg silenci a què ens referim s'ha d'interpretar com una autocensura: Erasme hauria suprimit totes les cartes d'aquest període perquè contindrien notícies i opinions comprometedores sobre alts dignataris, començant pel papa, i sobre ell mateix. És una explicació plausible, però no suficient, perquè ni totes les cartes podrien tractar sobre assumptes delicats o sobre personatges importants ni, si era

així, deixarien de poder-se retocar amb supressions i addicions o amb omisió de noms propis; de fet, aquestes referències apareixen, discretament, en la represa de la correspondència. Siga com siga, hem de lamentar la pèrdua de la crònica d'un testimoni tan valuós, situat al rovell de l'ou en un moment crucial.

Mentre travessava, l'estiu de 1509, els Alps en direcció a Anglaterra, el militant de la *philosophia Christi*, esperançat amb la promesa d'una posició estable, devia tenir més presents els escàndols de la corrupció, del bel·licisme i del paganisme que acabava de veure a Roma que no les mostres d'erudició, de gentilesa i de *docta pietas* que també hi havia trobat. Un món desgavellat, foll. En l'*Elogi de la follia*, concebut durant el viatge, tot i el seu caràcter general en el temps i en l'espai, s'hi percep el record fresc de l'experiència romana: els erudits, savis i artistes de tota mena, la colla dels eclesiàstics (monjos, bisbes, cardenals) encapçalats pel papa, les supersticions, les indulgències, la guerra, l'orgull italià.

Malgrat l'absència de notícies, sembla que els primers temps de la tercera estada anglesa van ser feliços per a Erasme: gaudia de l'hospitalitat de More, a casa del qual va compondre l'*Elogi de la follia*. A la primavera de 1511 fa un breu viatge a París per publicar l'obra –amb gran èxit, ja que s'arribarà a imprimir cinc vegades en un any– i una nova edició dels *Adagis*. A l'agost es trasllada de Londres a Cambridge, on seguirà un període d'inseguretat i de privacions. En aquests anys, el confident d'Erasme, el receptor de les seues queixes, és un amic italià, Andrea Ammonio; si Erasme va tenir amics íntims de debò, ell en va ser un dels pocs. Aquest literat de Lucca va fer una bona carrera a Anglaterra, on va arribar

el 1506, com a secretari de lord Mountjoy (1509) i secretari llatí d'Enric VIII (1511); va rebre una prebenda a St. Stephen i una canongia a Worcester (1512); complia missions diplomàtiques amb la Santa Seu. Ja havia intervingut en la dispensa concedida per Juli II a Erasme. Quan aquest va tornar a Londres, va compartir amb ell l'hospitalitat de More. És sobretot en l'intercanvi epistolar amb Ammonio on es manifesta la decepció d'Erasme, la seua situació precària. Treballa molt, però amb poc profit; les classes de teologia i de grec al Queen's College no tenen èxit; ha de dedicar temps a obres menors per eixir del pas (A 241, 246, 282). Ara lamenta haver deixat Itàlia, enyora Roma; se li havia presentat l'ocasió de tornar-hi, acompanyant el bisbe de Rochester J. Fisher, representant del rei al concili Laterà, però, amb gran decepció per a ell, el concili s'ha ajornat (A 230, 243, 253, 254). Demana a l'amic ben informat notícies sobre la política agressiva de l'«invencible Juli» (A 233, 245, 262). També va intervenir Ammonio, com a mitjancer, en la concessió d'una anhelada prebenda: l'arquebisbe de Canterbury W. Warham va assignar a Erasme la parròquia d'Aldington, que no va ocupar mai; la va bescanviar per una modesta pensió (A 247-250, 255, 273).

A les dificultats econòmiques –i sense oblidar els seus problemes de salut: la litiasi renal que el turmentava i el temor als refredats, a la pesta, a la sífilis–, s'hi afegia la inquietud per la situació política d'Europa, marcada per la proliferació d'enfrontaments bèl·lics. El 1511 els francesos s'havien apoderat de Bolonya i hi havien reposat G. Bentivoglio; el papa havia pres la determinació d'expulsar-los no solament de la ciutat, sinó de tot Itàlia, acordant-se

amb l'aliança antifrancesa, la Lliga Santa, que aleshores es formava i a la qual es va adherir Enric VIII; l'objectiu es compleix l'any següent, amb l'alt cost de la sangonant batalla de Ravenna. Un nou front de l'ofensiva antifrancesa, atada amb benediccions i indulgències papals, s'obri, la primavera del 1513, amb l'expedició anglesa al nord de França; d'altra banda, Jaume IV d'Escòcia, aliat de França, envaïa Anglaterra i, derrotat, moria amb el seu fill, el jove arquebisbe deixeble d'Erasme (batalla de Flodden, 9 de setembre). Les gestes franceses d'Enric produeixen un primer sentiment d'alegria en Erasme (A 273), que fins i tot compon un epigrama per celebrar-les; però aviat veu la cara sinistra de la guerra, en particular la part que l'afecta: la carestia, la pesta, la pirateria (A 283, 288). I mentrestant, el febrer de 1513, s'havia produït un esdeveniment de gran conseqüència: la mort de Juli II.

Els anys de Londres i Cambridge havien estat, a la fi, decebedors per a Erasme, que no havia aconseguit el benestar desitjat. Però també van ser uns anys fecunds: l'humanista, malgrat les adversitats, va poder dur avant dos projectes que tenia en ment des de feia molt de temps: l'edició de l'obra de sant Jeroni i una versió del Nou Testament. La serietat d'aquests estudis, en els quals ell posava tanta esperança per a la urgent renovació del cristianisme, no estronca la vena satírica de l'*Elogi de la follia*: els estudis bíblics i la crítica corrosiva, lluny de ser incompatibles, es complementen; són dues eines diferents, la il·luminació i la indignació, amb la mateixa finalitat. El *Juli despatxat de les portes del cel* (*Iulius exclusus e coelis*) apareix abruptament, com el fruit d'una repulsió covada durant molt de temps; és un atac en tota regla, llançat des de l'animositat, contra el papa guerrer. Són els

prínceps guerrers, amb Juli II al capdavant, els qui acaben de fer d'Erasme un militant radical de la pau, fins al punt d'afirmar que «sospesant d'una banda i l'altra, com en unes balances, els avantatges i els desavantatges, trobaràs que és molt millor una pau injusta que una guerra justa» («Dulce bellum inexpertis»). No deixarà de predicar la pau ja des d'aquesta època, com ho fa en l'ampliació d'alguns adagis, especialment en «Sileni Alcibiadis» («Els silens d'Alcibíades») i en «Dulce bellum inexpertis» («La guerra atrau a qui no l'ha patida»).

Els trastorns de les guerres i la manca de les subvencions promeses decideixen Erasme a deixar Anglaterra, per la qual conservarà sempre, malgrat tot, un afecte especial; hi tornarà encara tres vegades, en breus viatges. D'altra banda, la mort de Juli II ha permès l'accés al pontificat d'un dels cardenals que Erasme havia conegut a Roma, Giovanni de' Medici, un humanista educat «en el si de les Muses», un partidari de la concòrdia; bon profit li facen, a Juli II, les victòries i els triomfs magnífics, que han comportat la mort i el dolor de molts; «molta més glòria veritable donarà al nostre papa Lleó la pau restituïda al món que no van donar a Juli tantes guerres o provocades tenaçment o menades amb èxit arreu del món» («Dulce bellum inexpertis»).

El juny de 1514, Erasme travessa el Canal. S'atura uns dies al castell de lord Mountjoy a Hammes, prop de Calais. Allí l'esperava una carta de l'amic de joventut Seruatius Rotger, ara prior de Stein, que li reclamava la reincorporació al convent. Ell s'excusa fent un repàs de la seua vida (A 296): l'ingrés forçat a l'orde, l'aversion invencible a la vida conventual, per a la qual no està fet, la conducta irreprotxable

que ha dut enmig del món, els seus importants estudis, les sol·licitacions de prínceps i eclesiàstics. No té res a fer a Stein, ni tan sols a Holanda. Ara es dirigeix a Basilea, a editar les seues obres, i després, potser a Roma. A Basilea, a l'editorial de Johannes Froben, treballarà intensament prop de dos anys. Mentre enllesteix una nova edició ampliada dels *Adagis* i algunes obres més, no deixa de pensar en Roma, que ara veu amb ulls nous. Escriu sengles cartes –datades el mateix dia, el 15 de maig de 1515– a dos cardenals que l'havien afavorit, Riario (A 333) i Grimani (A 334), en els mateixos termes: l'obsedeix l'enyorança de Roma, la lluminositat i l'ambient de la ciutat, la llibertat, les biblioteques, el tracte amb els homes més cultes, les tertúlies, les passejades, els monuments antics, tants esclats que il·luminaven el món sencer. Explica a Riario per què se'n va anar: li prometien muntanyes d'or; i a Grimani, per què no se'n va acomiadar: temia haver de desdir-se del seu compromís. S'ha guanyat les desgràcies que li han sobrevingut pel seu error.

Per què fa aquest tomb, Erasme, inclinant-se ara cap a Roma? Certament no gira l'esquena als seus amics i protectors anglesos, amb els quals conserva una relació cordial. Ara, a Roma les coses han canviat, no radicalment, però sí una mica. És cert que Lleó X també es va veure implicat en enfrontaments bèl·lics, contra els francesos i contra el duc d'Urbino, el nebot de Juli II; durant el seu regnat, la Santa Seu va continuar mantenint un tren de vida luxós, amb els recursos procedents de delmes, impostos i indulgències, en un ambient frívol i pagà; ni la simonia ni el nepotisme no es van abolir; també a aquest papa s'atribuïa el «vici nefand». Tanmateix Giovanni de' Medici era un home més afable i més generós que

l'esquerp i colèric Giuliano della Rovere; un príncep molt més pacífic i partidari de la concòrdia que el seu bel·licós antecessor; un home més culte i obert a les reformes, que protegia les lletres i comptava, com a secretaris, amb dos il·lustres humanistes, Pietro Bembo i Jacopo Sadoletto.

El moment era, doncs, relativament propici per a la gran empresa que s'havia proposat Erasme: una renovació evangèlica il·lustrada amb les *bonae litterae*. Això es concretava en la tasca filològica que l'havia ocupat els últims anys, l'edició de les obres de sant Jeroni i del Nou Testament. La primera era un homenatge al seu model, l'autor de la traducció llatina oficial de la Bíblia, la Vulgata. La segona era una empresa arriscada, perillosa, perquè justament corregia la versió oficial, de manera que sotmetia la paraula de Déu a la crítica profana de la naixent filologia moderna. La prudència aconsellava no suscitar l'animadversió de la cúria romana; al contrari, fer tots els possibles per guanyar-se'n el favor. És clar que, a vegades, la sinceritat n'eixia malparada: Erasme, quan demana permís a Lleó X per a dedicar-li l'edició del Nou Testament, excusa fins a cert punt la «severitat» del seu predecessor per les circumstàncies històriques (A 335); i més tard no estalviarà, en la correspondència, algunes dures crítiques –unes crítiques expressades, però, de manera més cauta i genèrica– adreçades, més que a Lleó X, al papat, una «tirania» en connivència amb els reis (A 775, 796, 872). Pels seus mèrits reconeguts i gràcies a l'antiga coneixença i als bons oficis de Sadoletto, Lleó X es va mostrar favorable a l'obra de l'humanista i va acceptar la dedicatòria de l'edició del Nou Testament (A 338). El 1516 apareixen a Basilea, publicats per J. Froben, les obres de sant Jeroni, dedicades a Warham, i, de-

dicat al papa, el *Nouum instrumentum*, que comprenia la traducció del Nou Testament, acompanyada de la versió grega revisada, d'una llarga introducció i d'anotacions.

El vague projecte de tornar a Itàlia no es va realitzar mai. L'edició de les noves obres i d'una part de la correspondència i la reedició d'obres antigues augmenten cada vegada més la fama d'Erasme, considerat ja no solament un literat brillant, sinó una autoritat moral. Li va eixir un nou protector, Jean le Sauvage, canceller de Brabant i personatge de gran pes en la cort de Carles, el jove duc de Borgonya i aviat rei hispànic i emperador. El va nomenar conseller del príncep, amb pensió, i li va donar una prebenda a Kortrijk. Erasme hi va correspondre amb la *Formació del príncep cristià* (1516), una obreta en què traçava el model ideal, més moral que polític, del sobirà, imbuït de la *philosophia Christi*, que practica la justícia amb els súbdits i la pau amb els altres sobirans. Hi segueix una altra obra pacifista, escrita per suggeriment de Le Sauvage, la *Queixa de la Pau* (1517): l'home és l'única criatura dominada pel dimoni de la guerra; lluiten entre ells els prínceps i els savis i, dins de l'Església, els teòlegs, els sacerdots, els bisbes, els ordes; s'ha oblidat el Crist príncep de la pau i el sermó de la muntanya; l'ambició, la tirania i la rivalitat entre estats comporten la tragèdia de la guerra, que només reporta desgràcies; cal que tots, i especialment els cristians, s'inclinin per la concòrdia. Això es deia en un moment en què, superats amb acords de pau, gràcies a Lleó X, els enfrontaments amb França (amb Lluís XII el 1513 i amb Francesc I el 1516), semblava que s'inaugurava una nova era per a la cristiandat.

El prestigi, tanmateix, no garantia encara del tot a Erasme una situació estable. Aque-

lles dispenses, concedides per Juli II, que arranraven els impediments de la bastardia i la situació canònica irregular havien perdut el seu vigor. Calia negociar-ne de noves. Les gestions dels amics, d'Ammonio a Londres i de Sadoletto a Roma, prop del papa, van arribar a bon port: finalment, a principis de 1517, tot es resolía favorablement, amb el beneplàcit de Lleó X (A 304, 447). Li plovién les ofertes, no gaire concretes; fins i tot es parlava de concedir-li un bisbat. Tothom se'l disputava: els antics protectors anglesos, el rei de França, el duc de Saxònia, el seu sobirà Carles (el regent cardenal Cisneros li va oferir una càtedra a Alcalá, on s'elaborava la Bíblia poliglota). Erasme, escarmentat o desconfiat, hi responia amb evasives o declinava les ofertes (*non placet Hispania*); ja no pensa de tornar a Roma, malgrat les bones relacions que hi manté. Passarà cinc anys al país natal. Va residir sobretot a Lovaina, malgrat els recels que sentia per la seua universitat, un dels nuclis de la teologia conservadora. S'hi fundava aleshores el Collegium Trilingue; Erasme va intervenir decisivament en la seua creació, conscient de la importància que podia adquirir aquesta institució en els estudis bíblics. Al mateix temps, descontent de la primera edició del Nou Testament, plena d'errors, en preparava una revisió a fons, que va veure la llum a Basilea el 1518, precedida d'una carta elogiosa del papa (A 694, 832, 860, 864).

D'una manera o d'una altra, Erasme sempre havia viscut envoltat de polèmiques, en la defensa de les *bonae litterae*, en l'orientació evangèlica de la fe, en la predicació de la pau. Però ni ell ni potser ningú no s'adonava de la mar de fons que s'anava formant i que esclataria per la tenacitat d'un monjo agustinian, Luter. El jove Albrecht von Hohenzollern, nomenat

arquebisbe de Magúncia, volia mantenir dues seus episcopals més; el papa, embrollat com estava en la construcció de la basílica de Sant Pere, hi consent, però a canvi d'una forta contribució econòmica, facilitada amb una venda d'indulgències que gestionarien els Fugger. Un dels predicadors de la campanya, Johannes Tetzel, s'havia excedit en el seu afany publicitari en afirmar, entre altres coses, que, cada vegada que una moneda dringava al cistell de la recaptació, una ànima se'n volava del purgatori al cel i que el poder de les indulgències era tal que fins i tot absoldrien algú que hagués violat la Mare de Déu. Luter hi va reaccionar, escandalitzat: va publicar a Wittenberg (31 d'octubre de 1517) les famoses 95 tesis contra les indulgències, que van tenir una ràpida difusió; eren encara del tot respectuoses amb l'autoritat papal, però contenien incisives argumentacions teològiques. Erasme havia d'estar d'acord en el fons de la qüestió, que ell mateix ja havia denunciat i continuaria denunciant, com feia també amb altres pràctiques abusives (A 785, 786, 983).

Ara bé, allò que semblava una protesta contra un abús particular, i habitual d'altra banda, va adquirir un carís molt greu fins a acabar en cisma. Luter no va voler retractar-se de les proposicions considerades herètiques; i encara va anar més enllà quan, en la dura disputa de Leipzig contra Johannes Eck (1519), va negar l'origen evangèlic de la supremacia del papa. Al mateix temps, tractava de guanyar-se Erasme per a la causa; a la seua carta d'invitació, l'humanista hi respon amb ambigua cortesia (A 933, 980). Envoltat com està per la pressió conservadora de la universitat de Lovaina, on corre el rumor que és ell l'autor dels escrits de Luter, no vol implicar-s'hi

clarament. La crisi s'aguditza l'any següent: Luter és excomunicat per la butla *Exsurge Domine* (15 de juny). El nunci que ha de fer complir-la és l'antic company d'Erasmе a Venècia, G. Aleandro, i no sense dificultats, perquè és objecte d'atacs en una campanya de libels en la qual es negava l'autenticitat de la butla; Erasmе hi va participar. Mentre que la universitat de Lovaina acata la butla i l'emperador n'ordena l'execució, Luter, en rebel·lió oberta, publica una sèrie de pamflets contra «la butla de l'Anticrist» i contra el papat, sobre la fe i les escriptures sagrades, sobre els sagraments; el 20 de desembre crema públicament la butla. La cara política del conflicte religiós es fa més manifesta quan, en la dieta de Worms, Luter es nega de nou a retractar-se (abril de 1521) i l'emperador publica el sever edicte de proscripció, el qual no s'arriba a aplicar perquè el frare ha trobat suport en els medis eclesiàstics, en el poble i entre els prínceps, sobretot en Frederic de Saxònia.

A Lovaina, Erasmе assisteix angoixat a la confrontació desfermada. L'oci indispensable per a la missió que s'havia proposat, el veu pertorbat per exigències exteriors que l'obliguen a prendre partit en unes condicions que ell no ha posat. Es mostra dubitatiu, ambigu, indecís, a vegades covard, i no sense motius; necessitat de patronatge civil i eclesiàstic, tem el xoc frontal; sospitós als dos bàndols, es defensa com pot en cartes a bisbes, a diplomàtics, al company Aleandro, ara guardià sever de l'ortodòxia, i al papa mateix, sense arribar a convèncer del tot. L'ambient de la universitat li és hostil, hi ha freres que prediquen contra ell. No és que perillàs la seua integritat —era una peça massa valuosa per als uns i per als altres—: de fet, en els mesos que va passar a Anderlecht, cap a l'estiu de 1521, visitava lliurement la

cort a Brussel·les i a Bruges, on mantenia agradables converses amb alts personatges i trobava vells amics com ara Mountjoy i More i també Joan Lluís Vives. Però a finals d'octubre decideix traslladar-se a Basilea. Havia trobat una excusa oportuna: Froben el reclamava per revisar la tercera edició del Nou Testament. Era una fugida? Ell ho nega aleshores, però ho revela anys més tard: alguns havien tramat que l'emperador posàs en les seues mans el conflicte luterà, o siga fer d'ell un inquisidor, un repressor; es va adonar de la trampa: com se'l tenia per sospitós, això equivalia a empènyer-lo a ser o botxí o víctima (A 1342, 2792). A Basilea, ben acollit, immers en la feina trepidant de la impremta de Froben, hi trobaria la independència i la tranquil·litat —o això creia ell.

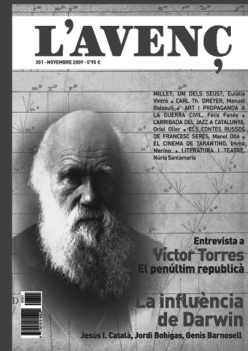
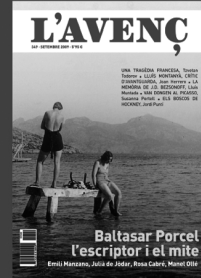
No va ser així. De nou se l'incita, sobretot des de Roma, perquè escriga contra Luter. Erasmе havia mantingut les distàncies amb el reformador, una neutralitat que convenia a tots dos (A 1443). Ara, però, tractarà uns punts crucials en la doctrina luterana: el de la llibertat i el de la justificació per la fe. Obrirà una aspra polèmica que alçarà un gran rebombori i significarà el trencament definitiu: el 1524 apareix *De libero arbitrio*; l'any següent, la rèplica de Luter, *De seruo arbitrio*; l'altre, la contrarèplica, *Hyperaspistes*. A part d'això, Erasmе compartia amb Luter la crítica respecte a altres qüestions doctrinals, com ara els sagraments, pràctiques litúrgiques, dejunis, culte als sants, les atribucions del papa, etc. Hi tenia també, però, una incompatibilitat de caràcter, d'actitud, d'estil: ho prova el fet que va mantenir relacions amistoses amb alguns luterans, com ara l'il·lustrat i dialogant Melanchthon. Però Luter era un visionari radical, un dogmàtic intransigent, un home decidit en l'acció directa, despre-

ocupat de les formes. Erasme, al contrari –salvat el punt essencial, la puresa evangèlica–, promovia la discussió lliure, diluïa la indignació en la ironia i en la sàtira, curava el matís, estimava la forma elegant sense barroeries ni galindaines. Per prudència o per feblesa, propugnava una reforma des de dins, en un esperit de concòrdia i d'unitat i salvant la pau per damunt de tot. Havia adoptat el consell horacià de la via mitjana: «No navega infeliçment qui segueix la ruta d'enmig entre dos mals diferents» (*Hyperspistes*); «sóc partidari d'evitar l'Escila luterana, tenint cura alhora de no caure en la Caribdis de la facció adversa» (A 1195). A falta d'alternativa, a falta d'una Església millor, proclamarà una vegada i una altra la seua fidelitat a l'Església catòlica, sense oblidar els mals que l'affligien.

Així seguirà fins a la fi dels seus dies, dedicat a l'erudició, als estudis teològics i morals, embolicat, polemista a contracor, en contínues controvèrsies. Alguna vegada (en els *Col·loquis*, en *El ciceronià*) deixarà anar la vena satírica, incisiva sense ser cridanera; ja no es permetrà, és clar, sarcasmes descarnats com el *Juli despatxat de les portes del cel*: els temps no estaven per a aquestes bromes. I encara li quedaven per veure el pul·lular de sectes, les revoltes dels camperols alemanys, noves guerres a Itàlia entre el rei francès i l'emperador, el sac de Roma (amb la destrucció de la biblioteca de l'amic Sadoletto), el cisma de l'antic antiluterà Enric VIII amb la brutal decapitació dels vells protectors J. Fisher i T. More. Es feia més difícil que mai predicar la moderació i la concòrdia. □

* Les referències a la correspondència d'Erasme [*Opus epistolarum*, P. S. Allen, H. M. Allen, H. W. Garrod, eds. Oxford, 1906-1958, 12 vols.], s'indiquen amb la sigla A seguida del número de la carta.

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

LAÏCITAT I RELIGIÓ A EUROPA

PRESENTACIÓ

El paper de la religió és una constant en els debats sobre la identitat europea. Les referències històriques i actuals són abundants. Per un costat hi ha hagut el dualisme de poders, la pugna secular entre el poder civil i l'eclesiàstic per la definició del marc de referències de l'organització social, per la delimitació d'espais. L'aspiració teocràtica i la confusió d'esferes ha estat una temptació tothora present en l'església. I la societat civil només ha pogut respirar, desenvolupar-se i florir quan ha disposat d'un entorn lliure de tuteles confessionals, protegit per un poder polític fort i autònom. D'altra banda, les guerres de religió han deixat una empremta pregona en la consciència europea. Les persecucions religioses i els enfrontaments sagnants només s'han pogut superar en el marc d'una definició laica del poder, que és un gran invent europeu. Però la història remet a un conjunt molt més ampli d'experiències, que cal tenir presents, i que expliquen també conflictes encara actuals.

La secularització de la societat i el laïcisme del poder polític són fets a bastament reconeguts com a irreversibles. Tanmateix, la temptació d'envair espais sempre està a l'aguait, i es manifesta en els intents d'imposar codis de conducta, valoracions, presències i influències en l'esfera de la res pública que sovint són del tot injustificats, i que enllacen amb la dificultat de la tradició catòlica a l'hora d'assumir la modernitat liberal i democràtica. Ara bé, en la definició de la identitat europea no es pot negligir la presència i el llegat ètic i vivencial del cristianisme, que a més ha modulats històricament, en el contrast amb l'Altre musulmà, una determinada substància europea que cal compaginar de manera adequada amb la modernitat inaugurada per la Il·lustració i la Revolució Francesa i amb els nous reptes de la convivència entre persones de distintes confessions i sense adscripció religiosa en un context de pluralisme acrescut.

Totes aquestes qüestions són d'una enorme actualitat, en un període marcat per dilemes ètics punyents, pels debats recurrents en el camp de l'ensenyament, per la consciència antipatriarcal, per la necessària reafirmació de l'esfera pública laica en vista de les noves presències o fins i tot per interrogants de gran abast sobre el futur d'Europa, sense oblidar un entorn més vast (l'islamisme, els diversos fonamentalismes) que complica força a escala mundial aquest àmbit de reflexió. Publiquem un conjunt de treballs altament suggeridors, a càrrec d'intel·lectuals, clergues i pensadors que aporten, amb la serenitat i la llibertat que ofereix l'espai civil i especialment l'espai acadèmic, raons per al debat. Aquestes intervencions corresponen al cicle «Pensar el segle XXI», dedicat el 2009 a «Laïcitat i religió a Europa» i organitzat per la Universitat d'Alacant amb el suport de l'Institut d'Estudis Catalans.

La democràcia republicana i els seus enemics

Josep Ramoneda

No descobriré res si dic que el títol d'aquesta intervenció, «La democràcia republicana i els seus enemics», es un homenatge al títol de Karl Popper, *La societat oberta i els seus enemics*, encara que no és de la societat oberta del que parlaré sinó de la democràcia republicana. Si bé queda entès que la societat oberta és gairebé una condició de possibilitat d'una vertadera democràcia republicana.

Per saber quins són els enemics de la democràcia republicana és important descriure les dues o tres característiques principals, tant de la democràcia com de l'apel·latiu «republicana». Tots sabem que poden existir repúbliques democràtiques i repúbliques autoritàries. Per tant, la condició republicana no és una garantia de democràcia. I tots sabem també que poden haver-hi democràcies no republicanes, com la demo-

cràcia monàrquica que tenim nosaltres. En tot cas parlaré de les democràcies republicanes, perquè crec que la combinació dels trets fonamentals de la democràcia amb el trets fonamentals de la república dóna un equilibri òptim. Es vulgui o no, la democràcia monàrquica sempre té un punt fosc: la precària legitimitat democràtica del cap d'Estat, ja que incorpora al joc la legitimitat carismàtica o aristocràtica.

DEMOCRÀCIA

Quins són els trets que fan òptima la relació democràcia-república? La idea de democràcia conté, al meu parer, tres components bàsics: igualtat de drets, control del poder –especialment de l'abús de poder– i deliberació col·lectiva. L'alternança a què Popper concedeix tanta importància no és més que una manifestació del funcionament del control de poder. La primera característica fa referència a què tots els ciutadans són iguals davant la llei i tenen els mateixos drets polítics, cosa que se simbolitza en el vot igual per a tots. En la pràctica, i amb l'argument de l'equilibri territorial de les nacions, el valor del vot de cadascú en molts sistemes democràtics no és igual; hi ha una primacia del vot rural que té a veure amb qüestions atàviques –el poder de la terra

Josep Ramoneda Molins (Cervera, 1949). Filòsof i periodista. Ha estat professor de Filosofia Contemporània a la Universitat Autònoma de Barcelona, director de l'Institut d'Humanitats, director-fundador de la col·lecció «Textos filosòfics» d'Edicions 62 i fundador de la revista cultural *Saber*. Actualment dirigeix el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona i és col·laborador del diari *El País* i de la Cadena SER. Ha publicat nombrosos llibres, entre els quals *Del tiempo condensado* (2003), *Después de la pasión política* (1999), *Apología del present* (1989), *Conexament, memòria i invenció* (1982) i *Mitològiques* (1984).

de la qual tot neix i la força simbòlica del gra que s'hi cultiva i ens salva de la fam—, però en els temps actuals és la pressió conservadora la que manté aquestes diferències de vot, difícilment justificables quan s'ha contret tant la relació espai-temps.

La igualtat de drets ha estat lligada a la condició de ciutadà d'una nació. La nació ha estat el marc social i cultural que ha donat context a la democràcia. Però la ciutadania que l'Estat estableix no deixa de ser una ciutadania atorgada. En el món globalitzat, amb una mobilitat creixent de la població, és imperatiu avançar cap una idea de ciutadania universal. Que garanteixi el reconeixement de les persones, siguin d'on siguin i estiguin on estiguin.

En tot cas, és sobre aquest principi d'igualtat de drets que s'erigeixen el sistema de representació i els mecanismes de separació de poders. Perquè el segon gran atribut de la democràcia és el control de l'abús de poder. De fet, la democràcia es un enginy delicat que té una finalitat principal: evitar que l'Estat abusi dels ciutadans i els humiliï. La qualitat de la democràcia depèn del bon funcionament dels diferents mecanismes de control. Evidentment un clima real de llibertat d'expressió, capaç d'incorporar eficientment la ciutadania al control de l'abús de poder, és decisiu per a la qualitat democràtica. La conversió creixent de la classe política en una casta amb interessos gremials específics, i la promiscuïtat entre poder polític, poder mediàtic i poder econòmic fa més difícil l'exercici de control de l'abús de poder. Per això dic que la democràcia és un mecanisme precari: si els sistemes de control i separació de poders no estan ben greixats la màquina pot encallar fàcilment i convertir-se en un sistema de tipus corporatiu. És la via cap a la qual estan derivat perillosament

les democràcies del primer món: una elit dominant—del diner, de la política i de la informació— que s'allunya creixement d'una ciutadania que creix en indiferència. Ja he parlat en altres ocasions del totalitarisme de la indiferència: l'acceptació resignada del que hi ha com un destí, l'aïllament del ciutadà en el seu àmbit de rodalies i la nul·la voluntat d'intervenir en processos de canvi pot conduir a un sistema de dominació en què la democràcia queda reduïda a un estricte ritual de vot cada quatre anys que no garanteix ni el respecte a les persones ni el control de l'abús de poder.

Un dels principals termòmetres de la qualitat de la democràcia és la deliberació. I l'espai on es vehicula la deliberació és l'opinió pública. S'ha dit que el problema de la democràcia és que la presa de decisions en l'àmbit polític és molt més lenta que en l'àmbit econòmic —un clar desavantatge per a la política en un món tan accelerat com l'actual. I la lentitud dels processos de deliberació s'utilitza com a excusa per allunyar les decisions de l'escrutini de l'opinió. En realitat, és la burocratització del debat polític entre partits el que fa que les reaccions polítiques siguin sovint lentes. Una vertadera cultura de la deliberació, que vol dir participar cooperativament —i no només en termes de confrontació— en la discussió dels problemes i fer-ho amb transparència i publicitat, facilitaria les decisions i, encara més, reforçaria les opcions preses. El problema és que la conquesta (o conservació) del poder —i no l'interès general— és l'objectiu principal dels partits litigants, l'incentiu que els fa viure. Amb dues conseqüències que llasten la democràcia: la veritat no forma part de l'horitzó del debat polític (com ha explicat Harry Frankfurt) i l'interès general sempre és ponderat en funció de l'interès

de partit. Només una opinió pública molt forta podria fer el contrapès necessari. Però aquí entrem en un problema central: els mitjans de comunicació. La promiscuïtat entre ells i el poder polític debilita la democràcia. Els mitjans de comunicació viuen en aquests moments una profunda crisi de transformació. De com es resolgui aquesta crisi dependrà en bona part el futur de la democràcia republicana.

REPÚBLICA

Pel que fa a la república, vull destacar també tres trets essencials: la supremacia de l'Estat, la separació entre públic i privat, i la separació entre l'àmbit secular de la política i l'àmbit de la religió i de la creença. En primer lloc, la cultura republicana és una cultura d'allò públic, que dóna primacia a l'Estat com a lloc natural de l'interès general. Tanmateix, hi ha una formulació sovint perversa de la comunitat d'interessos entre societat i Estat que s'anomena *raó d'Estat*, que massa vegades ha estat la coartada de les pitjors atrocitats i abusos de poder. L'Estat com a portador de l'interès general requereix una cultura del servei públic que caldrà reconstruir. La burocratització, la conversió sovint de la raó política en raó burocràtica, pesa sobre les democràcies contemporànies i sovint les fa ineficients i poc transparents.

La segona qüestió és la separació clara entre públic i privat. Vivim en un temps d'alarmant privatització d'allò públic o publicitat d'allò privat. És un factor d'afebliment de la república. La separació entre l'espai d'allò públic, és a dir, de l'interès general, i l'espai d'allò privat, és a dir, de l'interès privat, és central en la lògica republicana. L'onada de privatitzacions sorgides de

l'àmbit públic ha generat un ampli territori d'ombres en aquest camí i el pes enorme del sector privat en el sector de l'economia regulada (serveis públics amb preus tarifats servits pel sector privat) també genera amplis espais de confusió, als quals cal afegir el llarg procés de concessió de llicències en l'àmbit de la comunicació. Tot plegat té un pes molt important en l'economia d'un país i complica la transparència en les relacions públic-privat alhora que obre un gran espai a la corrupció.

Finalment, la separació entre l'àmbit secular i el religiós. Malgrat que avui dia es parli de repúbliques teocràtiques, la república és, per definició, un afer dels homes que no té res a veure amb les formes de legitimitat divina o carismàtica. Encara més, és en confrontació amb aquestes com es defineix el republicanisme modern. El principi de laïcitat és la base de la cultura republicana. La laïcitat és un pas més enllà de la tolerància. El principi de tolerància mereix un respecte per la seva significació històrica: va obrir una esquerda irreversible en els antics edificis estatals teocràtics. Però no deixa de ser un gest des del poder: som tan generosos que, encara que vagis errat, permetrem que t'expressis i diguis la teva. La tolerància és una llibertat atorgada, provisional i que deixa clar sempre qui és el que ha donat el privilegi. La laïcitat és exigent per les dues parts, implica reconeixement mutu. L'Estat reconeix el dret a expressar-se i a desenvolupar-se de les diferents creences i es compromet a no intervenir-hi, llevat, òbviament, d'allò que les lleis estableixen com a delictes. I les institucions religioses reconeixen l'autoritat de l'Estat i l'autonomia d'allò polític. Com diu Balibar, haurem de retornar a la teoria de les ideologies per entendre millor la relació entre política i religió.

EL RISC INTERN

A partir d'aquesta triple caracterització de la democràcia i de la república és fàcil deduir quins són els enemics de la democràcia republicana. És evident que un dels perills que comporta és la deriva cap a un presidencialisme que acaba controlant el conjunt dels poders, destruint, per tant, les divisions necessàries per evitar l'abús de poder. La democràcia republicana de caràcter presidencialista atorga un plus extraordinari de legitimitat al president de la república elegit per sufragi universal directe, el vot a la seva persona el fa extremadament fort. I el perill que l'equilibri de poder es decanti massa en aquesta direcció és ben evident. Això es fa palès a la República francesa, de la qual, amb raó, es diu que el president, inviolable, té molts atributs del monarca, per això és parla de monarquia republicana. Però aquest problema s'ha posat especialment en evidència al Estats Units. L'hegemonia republicana que va començar amb Richard Nixon el 1968 i que va culminar amb Bush, amb els dos únics parèntesis de Carter i Clinton, ha estat un procés sistemàtic de submissió de tots els poders a la presidència, al servei de les grans corporacions del país, que ha generat, com ha explicat Sheldon Wolin, un vertader Estat corporatiu. No es pot oblidar que el Tribunal Suprem dels Estats Units, amb una decisió difícil de justificar legalment, va atorgar la presidència a Bush, contra Al Gore, quan les manipulacions republicanes de Florida varen deixar l'escrutini en l'aire. Bush ha acabat reduint quasi a no res el poder judicial i a bastant poc, en alguns moments, el poder legislatiu. La ruptura de l'equilibri de poders en favor de l'executiu és un dels riscos d'abús de poder intern que

genera la democràcia republicana. L'elecció directa d'un ciutadà com a president, per sufragi universal, el fa portador d'una relació especial amb el conjunt de la ciutadania, que li dona una legitimitat que es podria considerar excessiva. Generalment, en aquests casos, en comptes de reforçar els mecanismes de control del poder, se situa el president per sobre del bé i del mal, com si el sufragi universal el fes portador d'una impunitat que només la ciutadania li pogués treure.

DENIGRAR L'ESTAT

Però, en parlar dels enemics de la democràcia republicana, vull referir-me especialment a aquells que des de dins o des de fora menen una lluita ideològica sistemàtica en contra, en contra dels valors de l'Estat, en contra de la cultura republicana. Des que la revolució neoliberal va començar a fer forat, liderada per Ronald Reagan als Estats Units i Margaret Thatcher a Europa, s'ha anat expandint un discurs de crítica i menyspreu sistemàtic de l'Estat i de les seves funcions. L'Estat—que ells mateixos governaven—era descrit com invasiu dels interessos privats, ineficient per definició i inhibidor de les llibertats individuals: un Leviatan que ens ofega, sobre el qual no hi havia altra consigna—emanada, insisteixo, dels mateixos responsables de l'Estat—que alleugerir-lo, treure-li poder i influència social, i servir-se'n per engreixar determinats poders econòmics. Aquest discurs que en un altre temps podia ser propi d'un cert anarquisme, ha estat assumit de ple per les doctrines conservadores més recents i, especialment, per aquelles que vénen dels Estats Units via Anglaterra. Per exemple, recor-

dem que la senyora Thatcher i el president Reagan, quan van arribar al poder cadascun d'ells, el primer que van afirmar és que venien a empètir l'Estat, a debilitar-lo, perquè l'Estat era una nosa, un inconvenient. Aquesta carrera de desprestigi, sovint feta des del mateix exercici de l'Estat, ha estat extremadament negativa per als valors de la democràcia republicana. Ha acabat fent quallar en la societat la idea de l'Estat com a destorb, d'un Estat apropiador que abusa dels nostres impostos i que els utilitza d'una forma ineficient. La veritat és que sovint hi ha una gran contradicció entre aquests discursos i la realitat de les pràctiques d'aquests polítics, perquè denigren extraordinàriament l'Estat però l'acaben utilitzant, sense pudor, a favor dels seus interessos. Aquest és efectivament un dels principals enemics de l'Estat: el que l'acusa sistemàticament, denigra la funció pública presentant-la com ineficient, inútil, malbaratadora de diners. I no vull dir que en algunes circumstàncies no sigui justificat, no vull dir que l'Estat no sigui excessiu, que no s'hagi de limitar, però quan aquest discurs de demolició és fa constantment, sense matisos i des del poder mateix, s'està debilitant el sistema polític. Tanmateix, aquests que ens han presentat l'Estat com el càncer que frena el progrés de la societat han corregut a demanar-hi ajuda quan la seva incompetència manifesta ha provocat una devastadora crisi del sistema econòmic.

Aquest és, doncs, un dels enemics que em sembla important detectar, aquesta constant afirmació del caràcter ineficient, burocràtic, pesant, de l'Estat, i de la necessitat urgent d'alliberar-nos d'un Estat extorsionador, que fonamentalment el que fa és requisar els diners dels ciutadans. Aquest fet de convertir el debat dels impostos no en un

debat, sinó en l'afirmació, assumida també per dirigents d'esquerra de casa nostra, que baixar els impostos és positiu, quan el debat no és aquest, sinó preguntar: si jo li pago impostos, vostè què fa, i quan m'hagi explicat el que en fa, jo li diré si em paga la pena pagar-los o no pagar-los. Aquesta campanya ideològica sistemàtica contra l'Estat, la seva utilitat, la seva significació, el seu poder, és realment difícil de sostenir en la selva de la crisi, on s'han vist els límits d'aquesta arcàdia civil en què alguns ens volen fer creure. El plantejament és simple: l'economia per al poder econòmic, l'Estat que ens garanteixi l'ordre. Aquesta ideologia, hegemònica durant els darrers anys, ha deixat un panorama desolador a les nostres democràcies: el diner com única mesura de totes les coses; individualització extrema, com si la societat només fos l'àmbit de rodalies de cadascú; indiferència cap a allò públic, fractura social creixent. I el polític, òbviament, cap de turc de tot el que va malament.

PRIVATITZAR

La segona qüestió, que sovint va lligada a l'anterior, és la que podríem dir-ne la privatització indirecta. La utilització d'aquesta mala imatge de l'Estat, portada a terme amb un procés de treball ideològic de fons i de llarga durada, ha posat l'Estat al servei de les corporacions i de les organitzacions empresarials; és a dir, ha convertit l'Estat en un estat corporatiu. És el que ha passat als Estats Units en bona part des de l'adveniment de Reagan, encara que té les seves arrels en la victòria de Nixon sobre Humphrey, l'inici l'hegemonia republicana.

Aquest llarg procés, que ha coincidit amb un moment en què el procés de globalit-

zació ha deixat el poder polític en una situació de clara inferioritat, perquè el poder econòmic s'ha globalitzat i el poder polític no ha estat capaç de fer-ho; en aquesta conjuntura, la política dels republicans ha estat la conversió gradual de l'Estat en un Estat corporatiu; és a dir, un Estat dominat per les grans companyies, fins al punt que tots vàrem assistir el mes de setembre del 2008 a l'extraordinària situació que, davant l'evidència d'una crisi bancària sense precedents, els dirigents de les principals corporacions financeres dels Estats Units es van reunir per decidir ells, tot solets, què s'hi havia de fer: què hi havia d'aportar com a rescat el govern americà, quins bancs es salvaven i quins es condemnaven, qui es quedava els uns i què els quedava als altres. D'una manera totalment opaca, en funció de les relacions de forces entre ells, perfectament desconegudes pel conjunt dels mortals, els que havien portat el sistema el desastre pretenien decidir com se n'havia d'organitzar el rescat, pagant els altres, els contribuents, evidentment. Fins aquest punt de degradació de la democràcia han portat aquests anys d'hegemonia conservadora. I malgrat les petites correccions d'Obama i el bla, bla, bla d'alguns dirigents europeus, hi ha pocs indicis que això canviï significativament.

Aquesta privatització indirecta de l'Estat és dona també en altres àmbits, com ara la seguretat. L'Estat, sota la pressió del sector privat, ha renunciat al que, des de Hobbes, era la seva raó de ser principal: el monopoli de la violència legítima. La proliferació d'empreses de seguretat privada fa que, en alguns països, ja hi hagi més homes armats en el sector privat que en el públic. Cosa que provoca situacions grotesques, com a Iraq, per exemple, on empreses privades

americanes han fet de les seves amb tota impunitat i sense cap control de l'exèrcit.

L'Estat corporatiu –ja no consell d'administració de la burgesia, com deia Marx, sinó simple executor al servei de les grans corporacions– em sembla que és una de les amenaces que tenim en el futur pròxim, perquè és evident que l'economia exerceix la capacitat normativa sobre la societat; el model referencial de les conductes humanes té molt a veure amb el model que emana del poder econòmic i, en canvi, el poder polític està molt atrapat per una certa impotència, fruit sobretot de la seva incapacitat de globalitzar-se. Hi ha prou amb veure aquesta literatura que cada vegada s'estén més d'indicacions o de manuals de comportament humà en què tot es gestiona: es gestiona l'amor, es gestionen les criatures, es gestionen els divorcis, es gestiona la feina, es gestiona tot. El *management* com a catecisme del segle XXI.

IDEALISME

Un tercer enemic important és, evidentment, el que podríem anomenar un cert retorn a l'idealisme. L'idealisme entès com la voluntat d'imposar a la societat un model ideal de societat, forçant tot el que calgui les seves costures. Si en el passat van conduir al totalitarisme, avui aquests exercicis vehiculen una doctrina de la por que podria conduir a la inanició política, al totalitarisme de la indiferència. Sovint la religió juga un paper important en aquests processos. I no estic parlant tant de les repúbliques teocràtiques, que no tenen res de democràtiques, però que representen un estadi anterior al que jo dic, sinó a processos viscuts en el primer món.

CORRUPCIÓ

L'intent més important que a què hem assistit els darrers anys i afortunadament frustrat, de moment, per la reacció de la ciutadania nord-americana en les últimes eleccions, ha estat l'intent de revolució conservadora duta a terme per Bush, però sobretot pels seus ideòlegs –William Kristol, Donald Rumsfeld, Paul Wolfowitz–, per tot l'equip. Fins i tot hi va haver un moment que va semblar que podia fer forat a Europa quan el president Aznar es va convertir en un dels difusors de la bona nova en territori europeu. Afortunadament el PP va perdre les eleccions i Obama les va guanyar, i això ha frenat aquest procés d'expansió d'aquest projecte de revolució –perquè era una revolució– conservadora, per tant, d'ocupació de l'espai públic al servei d'un projecte que intentava unificar l'Estat corporatiu amb l'acompanyament d'un discurs de base religiosa (la influència pentecostalista que ha estat reconeguda), en una estranya amalgama d'interessos particulars, modernitat tecnològica i idealisme conceptual.

Diré, només de passada, que el pes que ha assolit el pentecostalisme en alguns llocs estratègics del món ha tingut efectes com, per exemple, la contundent reacció de Joan Pau II contra la guerra d'Iraq. A part d'algunes raons segurament ideològiques, Joan Pau II tenia motius polítics molt importants: la guerra total que havia atiat el pentecostalisme a l'Amèrica Llatina, amb el suport del govern americà, contra l'església catòlica, disputant-li el mercat de les ànimes sense cap consideració.

El retorn a un cert idealisme, que trenca amb la cultura pragmàtica i realista americana, és un dels grans enemics de la democràcia.

Un altre enemic és el curtcircuit dels mecanismes de control. Hi ha diverses maneres de curtcircuitar els mecanismes de control propis del sistema democràtic, una de les quals és òbvia: l'intent de controlar els altres poders i, especialment, el poder judicial. Això s'ha vist en molts llocs, i és un problema que a Espanya coneixem bé. La politització de la justícia converteix el control del poder en pura arbitrarietat, la judicialització de la política confon els papers de manera que atribueix als jutges funcions que no els corresponen i acaba eliminant la separació de poders. I la democràcia, com ja he dit, és un enginy molt delicat que si no es cuida, garantint que cadascú tingui el rol que li pertoca, s'atrofia fàcilment. Però hi ha d'altres maneres de relaxar el control i deixar que la corrupció campii. Una n'és el control dels *mass media*, que no té per què prendre forçosament les formes de la censura governamental explícita, sinó que es pot fer per la via del control econòmic de les empreses, esborrant la separació més elemental entre públic i privat. El president del Consell de Ministres italià és propietari del 70 o 80 per cent dels mitjans de comunicació de masses d'Itàlia. Això és una manera evident de curtcircuitar els sistemes de control del poder i de l'abús de poder. La república italiana avui és una democràcia marcada.

El cultiu de la indiferència, per la via del discurs de la por, és encara una manera més subtil d'estendre l'espai de la impunitat del poder. I molt sovint en són còmplices els mateixos adversaris polítics, perquè és extraordinàriament còmode governar amb poca pressió social. Europa viu especialment aquest perill, de vegades, sembla, abocada al

«totalitarisme de la indiferència», és a dir, a un totalitarisme que no tindrà ni galons, ni armes, ni uniformes com els totalitarismes d'abans, sinó que serà totalment discret i aparentment innocu, però que haurà aconseguit que hi hagi una espècie de gestors de la cosa pública i uns ciutadans totalment desinteressats i allunyats del que passi, com si s'acomplís la profecia de Marx de substituir la política (el govern dels homes) per l'administració de les coses, però sense haver superat cap de les contradiccions que ell assenyalava. El mecanisme més útil per a fer això és la por. Si pots convertir la por en ideologia dominant, tens molt de terreny guanyat, en el sentit de tenir neutralitzada i controlada la població. I la política es fa casta, el poder econòmic guanya impunitat i la corrupció s'enquista, enmig d'una mena de fatalisme general.

INTROMISSIÓ RELIGIOSA

Es pot parlar d'un retorn de la religió a les societats secularitzades del primer món? Estem davant d'un canvi passatger o d'un canvi de fons? Probablement, i aquesta és la meua hipòtesi, estem davant d'un dels epifenòmens del procés de globalització. En fer-se el món més petit, perquè les idees, les mercaderies, els diners i en part les persones, es desplacen amb més facilitat d'un cantó a un altre, la competència en el mercat de les ànimes s'ha fet especialment dura.

En el passat, les principals religions gaudien d'un règim de monopoli als seus territoris propis. Ara, cada cop serà més difícil defensar l'exclusiva sobre una nació o sobre un espai supranacional. L'església catòlica es veu desafiada a casa seva per les religions protestants, cada cop més fortes en recursos

i capacitat expansiva, i per diferents famílies de l'islam, que han tornat a les terres d'on van ser expulsades. Però també per les sectes, per les religions a la carta, per les esglésies *fast food*, pels productes d'espiritualitat manufacturats amb el segell d'Orient, o fins i tot per la literatura d'autoajuda que ofereix aliment emocional a una ciutadania amb pèrdua de referències. El mercat s'ha fet molt competitiu i cal defensar la parròquia sense cap mirament. L'afebliment de les ideologies clàssiques, el triomf del poder econòmic com a font de normativitat social i referència de comportament, i la sensació d'inseguretat i risc que senten molts ciutadans, que veuen que el terra es belluga i els referents adquirits es desdibuixen, és un terreny molt adobat perquè la religiositat torni a fer forat en les societats que semblaven destinades a la laïcitat per sempre.

En fi, la conversió de la lluita antiterrorista en conflicte de civilitzacions ha retornat a les religions tot el seu protagonisme. El concepte de civilització—Amartya Sen va fer un llibre excel·lent sobre això—dóna a la religió el caràcter d'element identitari determinant. No conec civilització, deia Sarkozy a Riad, que no tingui arrels religioses. Un intent, incomprendiblement assumit pels benintencionats promotors de l'Aliança de Civilitzacions, de tornar a artigar el món conforme als monopolis religiosos. El que sorprèn és que aquesta reaparició del fet religiós arriba quan, com escrivia Marcel Gauchet, per primera vegada la nostra comprensió temporal de nosaltres mateixos (l'espontània, la pràctica, la quotidiana), estava realment separada de la immemorial estructuració religiosa del temps, i la laïcitat semblava, en part, un valor adquirit en les societats avançades. El cas d'Espanya encara és una mica més compli-

cat, perquè Espanya va sortir a la fi dels setanta d'un règim que tenia en el nacionalcatolicisme la seva principal força ideològica; Franco havia confiat als bisbes la tasca de l'adoctrinament ciutadà, des dels seixanta l'hegemonia ideològica es va anar trencant, però durant la transició l'església catòlica va patir la penalització per la seva aliança amb el règim franquista. Ja no se'n recuperaria. La llei del divorci fou la primera gran batalla perduda per la jerarquia eclesiàstica; des de llavors han encadenat derrotes, una darrere de l'altra, fins arribar al matrimoni homosexual i a l'assignatura Educació per la Ciutadania. Però han conservat els diners, això sí. Avui Espanya és una societat plenament secularitzada en què l'església perd autoritat i influència a pesar de la seva aliança amb el PP, i tanmateix l'Estat, oficialment aconfessional, segueix protegint l'església catòlica, incapaç de finançar-se per si mateixa, i tractant-la amb privilegis econòmics i legals. Ningú ha donat tants diners a l'església catòlica com el president Zapatero. Espanya no ha arribat encara a la fase de l'estat laic pel temor de déu i dels electors catòlics –cal dir-ho tot– que pateixen els governants davant d'una església que ha tingut funcions estructurals en la societat espanyola i que vol seguir tenint-les a pesar que la secularització s'ha imposat a gran velocitat. L'atac al laïcisme per part de l'aliança entre la dreta i l'església ha arribat abans que l'estat laic existís. Però què és un país laic? Un país laic és un estat les esglésies del qual no poden determinar l'acció del poder polític, però en el qual el poder polític no pot intervenir sobre les esglésies. Llevat del cas, evidentment, que aquestes desafien la llei amb el delictes, com tothom. Per tant -i això s'oblida bastant sovint en parlar de laïcitat- la laïcitat vol dir que les

esglésies no poden determinar l'acció del poder polític, però tampoc el poder polític pot intervenir sobre les esglésies; no oblidem la segona part, perquè si no queda una mica desequilibrada. Perquè, quin és el problema de les religions en l'Estat democràtic? És molt senzill, les religions són inefables, se situen fora de tota possibilitat crítica. Les religions pretenen tenir l'exclusiva de la veritat i imposar-la als altres homes, perquè els altres se salvin i perquè sorgeixi també en ells l'estrella de l'esperança, deia el papa Ratzinger en l'encíclica *Spe Salvi*. Les religions entenen que la legitimitat del poder emana de Déu i no dels homes i aquests atributs les fan incompatibles amb les bases de la democràcia republicana. La religió ha estat sistemàticament un dels principals enemics de la democràcia, que no hi creu perquè no té ni pot tenir Déu en el seu horitzó. És estrictament humana i temporal.

CRITERIS D'AUTONOMIA

Voldria acabar, seguint Michael Walzer, amb alguns criteris per protegir la democràcia de la confusió entre religió i política. El primer és obvi: una clara divisió institucional, és a dir, l'Estat té el monopoli del poder de coerció i ni la religió ni cap associació de cap tipus el pot exercir. L'única forma de coerció que se li pot permetre a una església o a una associació ideològica o a un partit polític és la persuasió per la paraula. Però no es pot posar el sistema de coerció de l'Estat al servei d'un model de tipus religiós o d'explicació total i tancada del món. I l'Estat, evidentment, ha de ser neutral en matèria religiosa. Walzer afirma que no es poden gastar diners públics en promoció religiosa, inclòs l'ensenyament,

amb la qual cosa queda clar que Espanya no és un país laic.

El segon criteri que estableix Walzer, i que a mi em sembla una mica menys important que el primer i el tercer, és que *separació* vol dir que les cerimònies i celebracions de l'Estat han d'estar clarament diferenciades de les de cada grup religiós. Em sembla molt bé com a principi, em sembla menys rellevant en la pràctica. Perquè, a més, hi ha molts matisos, hi ha moltes tradicions institucionals que estan ancorades en tradicions de l'edat mitjana. En la presa de possessió del president dels Estats Units, a mi m'hauria agradat més que no hi hagués hagut un evangelista que fes un sermó. Però no podem jutjar sols per això els Estats Units, quan, en moltes coses, tenen un Estat molt més laic que l'hiperproclamat Estat laic francès. Per exemple, als Estats Units no hi ha cap religió que rebi un dòlar directament del poder públic; mentrestant l'Estat francès manté, entre altres coses, totes les esglésies de França. Però, al capdavant, entenc la significació que vol donar Walzer a aquesta idea que hi ha d'haver un ritual d'Estat clarament diferenciat dels rituals religiosos.

I anem al tercer, que em sembla que és el més important. La separació entre Estat i religió requereix una acceptació del caràcter obert, pragmàtic, contingent, incert, inclusiu i tolerant de tots els arguments, posicions i aliances al costat polític de la línia. I aquí, és clar, hi ha el problema, perquè el llenguatge de la religió és per definició absolutista; és el llenguatge de la fe, del misteri, del dogma, de l'ortodòxia, com ho és el llenguatge del que jo una vegada he anomenat «les religions sense déu», com ara el comunisme. I en canvi, la societat republicana i democràtica és aquella, com diu Walzer, en què ningú no té l'autoritat per imposar un model de societat tancat als altres.

Michael Walzer diu que hem de marcar una línia i que aquesta línia no es pot passar. I aquest línia, com l'explicaríem? D'una manera molt senzilla: en un costat, al costat religiós i ideològic de la línia, la bona societat pot ser explicada, desenvolupada, presentada, tot el que es vulgui. Al costat polític de la línia, la bona societat sempre serà provisional, sempre serà una situació de trànsit, mai definitiva. Aquest és el pols tràgic de la democràcia republicana, precària com nosaltres mateixos. □

L'aportació del cristianisme a la consciència social europea

Armand Puig

La laïcitat neix, com afirma Émile Poulat, en el moment en què l'emancipació de la consciència personal davant les religions desemboca en l'establiment d'un règim constitucional que permet a tothom de viure segons les seves conviccions i manifestar-les lliurement de manera pública. En conseqüència, la crisi de l'Antic Règim comporta l'aparició d'una nova forma de convivència, personal i social. Aquest canvi, que s'esdevé enmig de la violència, en la França revolucionària de finals del segle XVIII, dona peu a l'eclosió del món modern.

Resulta, doncs, impossible, en ple segle XXI, no confrontar-se amb l'art de conuiuere, després que s'obre pas un món que perd la rígida estratificació social i cultural, i en el

qual els intercanvis i els mestissatges creixen ràpidament. Andrea Riccardi ho ha expressat en un llibre preciós, *Conuiuere*, la tesi fonamental del qual és que, en la societat actual, cal aprendre a gestionar la tensió i la diferència, i a no utilitzar-les per a finalitats polítiques o de legitimació. Altrament, ens veiem abocats a conflictes perniciosos que van emergint periòdicament i que no es resolen. Per això, constitueix una greu irresponsabilitat atiar les tensions entre territoris pertanyents a una mateixa unitat política, amb l'objectiu d'aconseguir rèdits electorals. La convivència no és una moneda de canvi qualsevol sinó l'única manera de sobreviure en un món complex i fortament interrelacionat.

En altres paraules, les societats europees necessiten abandonar la intransigència o, en la seva versió tova, el doble discurs, per abraçar decididament la via del diàleg. Entenc per doble discurs el manteniment de posicions contradictòries que acaben neutralitzant-se mútuament. És el cas dels estrangers. Per un costat, es fa un discurs políticament correcte que parla d'acolliment i d'ajuda, però per l'altre les iniciatives provinents de les administracions que endureixen les lleis d'acollida, les detencions arbitràries i les repatriacions forçoses troben una secreta complicitat en moltes persones. És difícil el pas de la intransigència al dià-

Armand Puig i Tàrrach (la Selva del Camp, 1953) és prevere de l'arxidiòcesi de Tarragona. Llicenciat en Teologia per la Facultat de Teologia de Barcelona, llicenciat en Ciències Bíbliques pel Pontifici Institut Bíblic de Roma, doctor en Ciències Bíbliques per la Pontificia Comissió Bíblica, és així mateix degà-president de la Facultat de Teologia de Catalunya. Durant onze anys (1982-1993) coordinà l'equip de traducció de la «Bíblia catalana interconfessional (BCI)», publicada en 1993. D'entre les seues obres destaquem *La parabole des dix vierges* [*La paràbola de les deu verges*] (1983), *Jesús. Un perfil biogràfic* (2004), *Un Jesús desconocido. Claves de comprensió del evangelio gnóstico de Tomás* (2008) i *Els Evangelis apòcrifs (I)* (2008).

leg, sobretot quan Europa ha fet del terme *benestar* un objectiu dotat d'una quasi sacralitat, sense reconèixer que és impossible promoure el benestar dels europeus sense promoure el benestar dels qui no ho són.

En un moment històric com l'actual, Europa es veu inundada de discursos endogàmics i partidistes, sense un horitzó que articuli el seu futur, sense un somni que aplegui les voluntats i impulsi un projecte comú. L'economia s'ha erigit com la preocupació més gran dels europeus, i la crisi sembla donar raó als qui voldrien fer coincidir felicitat i nivell de benestar. Els discursos «forts» han desaparegut d'escena i assistim a una monocromia alarmant. Les dades econòmiques s'han convertit en una mena d'asfíxia informativa: l'economització de les societats europees és un fet que té poc a veure amb la formació d'una consciència europea sòlidament arrelada en els valors i les formes de vida que el nostre continent ha estat capaç de crear.

Gosaria afirmar, ja d'entrada, que un dels pocs discursos «forts» en l'Europa del segle XXI serà el que brolla de l'Evangeli de Jesús —aquell discurs que es troba, d'altra banda, al bressol del naixement de la cultura europea, al costat del llegat grecoromà i de la contribució de la modernitat emergent en el Segle de les Llums. Aquest és el tríode sobre el qual se sosté la cultura europea: el món grecoromà, el cristianisme i la modernitat. Les relacions entre aquests tres eixos no han estat fàcils ni evidents. Entre la Revolució Francesa (1789), amb un papat posat contra les cordes pels corrents d'emancipació davant una Església aliada de l'Antic Règim (Pius VII), i la caiguda del Mur de Berlín (1989), amb un papat en situació de lideratge que esdevé una de les veus més autoritzades contra els règims

soviètics (Joan Pau II), han passat dos-cents anys de desencontres i retrobaments entre l'Església catòlica i les societats europees.

El concili Vaticà II (1962-1965) va ser, en aquest sentit, la culminació d'un procés que havia començat, feia setanta anys, amb Lleó XIII i la seva gran encíclica social, la *Rerum Novarum*, que era una primera resposta als reptes socials plantejats pels moviments revolucionaris del segle XIX, especialment per les doctrines de Karl Marx. El Vaticà II representa, en paraules de Joan XXIII, el papa que el va convocar, el necessari *aggiornamento* de l'Església majoritària europea, la catòlica romana, i influeix, de retruc, en les altres esglésies i comunitats eclesials del continent. Es pot dir que, en certa manera, el primer moviment europeista és el moviment ecumènic, actiu ja a finals del segle XIX, mogut pel somni de retrobar la unitat entre les diverses confessions cristianes —una de les laceracions més grans dels pobles europeus— que eclosionà en camp catòlic ran del concili Vaticà II.

Així, doncs, els canvis experimentats per l'Església catòlica des de la Revolució Francesa fins ara són d'un gruix extraordinari. S'ha passat de la *christianitas* d'arrels altmedievales a la *Gaudium et Spes*, document del Vaticà II que certifica la presència activa però no abassegadora de l'Església en una societat plural, en la qual aquella vol esdevenir llevat i principi de cohesió de pobles i persones, veu i acció a favor dels pobres i necessitats, referent ètic en el discurs sobre la justícia i la pau, pont de diàleg amb la modernitat i la laïcitat, havent deixat de banda la intolerància i la intransigència en virtut, precisament, de la seva consciència de ser portadora de l'Evangeli de Jesús. El cristianisme europeu en general —i no tan sols el catòlic— es mou pels camins suara

esmentats i és per aquest motiu que, malgrat les prevençions i incomprendions, ha anat creixent una harmonia de fons entre les diverses confessions cristianes que són presents en el continent i que es configuren com a tals en el decurs d'una història complexa i sovint dolorosa.

CINC PUNTS PER A LA REFLEXIÓ

1. EUROPA, UN CONTINENT SENSE ÀNIMA I SENSE SOMNIS?

Europa va començar com un gran somni impulsat per tres homes d'Estat que tenien una alta consciència social i política, fonamentada en les seves conviccions cristianes i democràtiques: el francès Schuman, l'alemany Adenauer i l'italià De Gasperi. La Segona Guerra Mundial havia esgotat el model polític dels nacionalismes invasius i racials, que havia conduït a un desastre humà de primer ordre: cinquanta milions de civils morts, entre els quals sis milions de jueus, exterminats a les cambres de gas. Després de la Shoah, la unitat europea era l'únic projecte possible, si es volia insuflar una nova ànima a una societat esquinxada per la mort de tants innocents. Els qui havien lluitat durant segles, en guerres activades per motivacions polítiques, econòmiques i religioses, ara s'adonaven que totes aquestes guerres eren de fet fratricides. El vessament indiscriminat de sang —precedit, com un trist pròleg, per la guerra civil espanyola del 1936— ja no podia continuar. Cap afirmació «nacional» no el legitimava.

Europa, poble de pobles, nació de nacions, era l'objectiu del nou projecte. Es tornava a la vella idea de l'*oikumenê* roma-

na, transformada després en la *christianitas* carolíngia: una gran unitat que reunís un mosaic de pobles i cultures, molts d'ells mil·lenaris com el poble català. L'Europa moderna es refundava com un projecte de volada històrica al voltant dels valors que l'havien caracteritzada: llibertat, pau, humanisme, diàleg, convivència. El somni dels pares d'aquella Europa sorgida d'una guerra fratricida —l'última!— feia passar pàgina a una història de conflictes sagnants, sobretot en els darrers quatre segles (XVI-XX), i portava a albirar un futur nou i significatiu. Així, doncs, malgrat les aparences, la unitat europea començava sota el signe de la consciència d'un destí històric compartit i comú, no en nom d'una pura organització comercial i econòmica. Una Europa unida garantiria la pau i la democràcia, la justícia i l'equitat entre els pobles que la formaven. Precisament, el poble alemany, que havia intervingut decisivament en les dues guerres mundials, seria una peça fonamental en la construcció de la nova Europa.

Ara, a mig segle del Tractat de Roma, constatem que s'ha produït un fenomen que ha perjudicat profundament el procés d'unitat europea: la mercantilització de la idea d'Europa, la reconversió del seu somni en un *budget*. Les institucions europees han passat a ser organismes farcits de burocràcia i reglamentacions que transmeten la idea d'una Europa convertida en un mercat-providència, que alterna subsidis i normes i que ara, a més de procurar recursos per als nous membres, ha de garantir l'estabilitat econòmica de la població en un temps de crisi —com en temps recents havia aconseguit millorar espectacularment la situació dels estats més endarrerits (Irlanda, Espanya, Portugal, Grècia). En altres paraules, com fa notar Bauman, el primer mot d'or-

dre en la trilogia revolucionària, *liberté*, ha esdevingut *securité* o, si es vol, *bien-être*. Les societats europees han esdevingut societats del benestar, del benestar que es té i del que no es té, del que es promet en les campanyes electorals i del que no s'aconsegueix perquè és, senzillament, impossible.

Europa ha de retrobar el seu somni d'unitat i de pau, de projecte viu amb una ànima ètica i humanística, si no vol quedar apartada del flux de la història. S'ho pregunta amb força Andrea Riccardi: «L'Europa scrive ancora la storia o si limita alla cronaca?». Història o simple crònica periodística, heus ací el dilema.

2. LA CRISI DE LES VINCULACIONS

En el decurs de la seva història, Europa s'ha construït com una societat articulada en la qual les relacions interpersonals han configurat la manera de ser dels seus habitants. La consideració de l'ésser humà com a persona ha estat un dels eixos al voltant del qual s'ha organitzat la vida social. Les societats europees s'han caracteritzat per treure les conseqüències d'allò que el cristianisme proposa com a dada bàsica: la dignitat de la persona humana en tant que filla de Déu. Aquesta afirmació, de tipus religiós, inclou una vessant antropològica de primer ordre. En efecte, l'ésser humà no es defineix com a individu isolat a l'interior d'una massa social que sovint resultaria hostil. Tampoc l'ésser humà no es defineix com un element gairebé sense rostre d'una col·lectivitat que el converteix en una xifra o, en el millor dels casos, en un «usuari» de determinats serveis. La percepció bàsica de l'*homo europeus* és la d'un ésser que es comprèn a si mateix vinculat com a persona amb altres persones que comparteixen amb

ell lligams d'índole diversa (família, escola, treball, cultura, religió, oci).

La civilització europea, deutora de Grècia i del cristianisme, ha elaborat una forma de vida que es basa en el nexa entre intel·ligència i amor, entre el cap i el cor. La raó i el sentiment –més enllà del racionalisme i del psicologisme– afaïçonen la persona com un ésser amb els altres, no contra els altres o al marge dels altres. El cristianisme farà un pas més: la persona humana passa a ser un ésser *per* als altres. La donació esdevé així la forma màxima de relació amb l'altre. La figura paradigmàtica d'aquesta donació és la mort de Crist en creu. La figura del crucificat està empeltada en la història cultural i humana d'Occident, perquè allò que representa –la donació per amor, allò que podríem anomenar *l'altruisme en estat pur*– ha estat assumit com la vinculació interpersonal més noble. Per això, penso, la imatge d'un santcris en un lloc públic no fereix cap sentiment religiós, ja que visibilitza una comprensió antropològica que forma part del llegat d'Europa al món: la persona humana com a ésser per als altres.

D'altra banda, la imatge del santcris és expressió de feblesa i d'indefensió. Sovint, encara que no sempre, en la història d'Europa la malaltia o la fragilitat no han estat vistes com a maledicció. Els hospitals de pobres medievals o bé les cases de misericòrdia, institucions fomentades alhora per l'Església i per les administracions municipals, o les cases per a malalts crònics, que s'inicien ja en l'època de la Il·lustració, o les fundacions eclesials dels segles XIX i XX destinades a socórrer els pobres i els malalts o les polítiques socials dels estats moderns, tot plegat assenyala una sensibilitat a favor dels febles i els indefensos, compartida alhora pel cristianisme i pel pensament laic.

Tanmateix, al costat d'aquesta sensibilitat, Europa viu actualment un estat d'opinió en línia oposada i que és contrari a la seva pròpia tradició multiseular. Comença a ser freqüent posar en qüestió el valor de la vida humana quan aquesta no és considerada autosuficient o quan resulta «onerosa» per a l'erari públic. Em refereixo sobretot als discapacitats i als ancians, persones que demanen atencions i recursos i, abans que res, humanitat. Però també s'hi podrien incloure els éssers humans a qui no es permet de viure ja abans de néixer, o bé als qui, havent nascut, se'ls considera una càrrega més que no pas una benedició, o bé als qui, perquè són diferents, se'ls menysté i se'ls expulsa. Em pregunto, doncs, si Europa no perd la humanitat. O bé és Nietzsche el qui guanya la partida, amb la seva denúncia del cristianisme com a religió de gent feble i tarada? O bé la guanyen els qui volen més benestar per als sans, ni que sigui oblidant la vida dels més febles? Em pregunto fins a quin punt el discurs sobre l'eutanàsia no és economicista. Paradoxalment, Europa s'està convertint en un continent de «vells» que no accepta la feblesa i que la veu com una càrrega insuportable per a les generacions «joves», deleroses de més benestar i incòmodes perquè se'ls «roben» recursos als quals afirmen de tenir dret.

D'altra banda, segons Bauman, la irrupció de la globalització ha provocat que el tercer eslògan revolucionari, *fraternité*, que pressuposava una societat teixida de vinculacions, hagi quedat substituït pel *réseau*, per la xarxa. La totalitat social, que donava base a una relació de fraternitat (terme que ja apareix, com a sinònim d'Església, en la Primera carta de Pere 2,17; 5,9), s'ha liquat i s'ha convertit en la xarxa, una estructura fluida, inestable, que no crea lligams, que

es fa i es desfà a velocitat vertiginosa, que s'eixampla i es redueix sense parar, que és eminentment no identitària sinó anònima. Els deures i els drets de pertinença a un grup social s'evaporen davant el tipus de relació que s'estableix en les xarxes. Aquí l'individu, afirma Bauman, «controla les seves lleialtats i les seves obligacions» i no n'ha de donar compte a ningú.

D'aquesta manera, Europa, una societat de vinculacions, pot esdevenir un continent de solitaris, que viuen pensant només en ells mateixos i que renuncien, per tant, a qualsevol projecte comú. Així s'expressa Andrea Riccardi: «la cultura del viure per se conduce all'egoismo nazionale, locale, regionale, all'assenza di visioni». Seria una catàstrofe que Europa deixés de ser una societat interpersonal i passés a ser tan sols una societat interconnectada. Seria una pèrdua irreparable que la fraternitat, d'ànima cristiana, quedés dissolta en un món sense ànima, en el qual fins i tot la vida de les persones queda relativitzada i, eventualment, mercantilitzada.

3. ESQUERDAMENT O RECONSTITUCIÓ DE LA *POLIS* EUROPEA

La reflexió sobre el tipus de societat líquida, inestable i fragmentada, que és dominant a Europa i les conseqüències que això comporta per al futur d'aquesta, ens mena a plantejar-nos la validesa del segon nus de la trilogia que emergí amb la Revolució Francesa: *égalité*. Els dos-cents anys de vida europea que van entre el 1789 i el 1989 han estat dominats per l'esforç continuat a favor d'una major igualtat entre les persones. Des de la destrucció de la Bastilla a l'assalt al Palau d'Hivern l'ideal revolucionari consistia a posar fi als privilegis

de la classe dominant (noblesa, burgesia, capital) i a procurar la redistribució de la riquesa entre la classe oprimida (el poble, el proletariat, els qui aportaven la força del seu treball). D'altra banda, la consciència social europea es va anar fent sensible a solucions polítiques no revolucionàries que propiciessin una més gran redistribució dels béns i dels beneficis, acompanyada de més garanties socials per a tothom. El Magisteri dels papes, mitjançant les anomenades encíclics socials –la darrera de les quals, *Caritas in veritate*, de Benet XVI (2009)– s'afegí a les veus que reclamaven una més gran igualtat social i una salvaguarda dels drets dels treballadors, començant pel dret a tenir un treball remunerat justament. La Doctrina Social de l'Església ha contribuït a fer que la noció de bé comú constituïssin una de les bases de la filosofia política i dels drets socials a Europa.

La recerca de la igualtat ha estat un postulat indiscutit durant el temps en què el comunisme dominava ideològicament el nostre continent, fins i tot aquells països –els occidentals– que no pertanyien a la Internacional Soviètica. Es pot dir que la civilització europea, la *polis* del vell continent, havia integrat la igualtat com un dels trofeus més preuats de la seva cosmovisió. La socialdemocràcia europea més conspícua (O. Palme, W. Brandt) es vantava d'haver trobat una fórmula que unís llibertat i igualtat. Això no obstant, de la mateixa manera que la llibertat es concentra ara en l'organització de la felicitat individual i plena de seguretats, al marge de tot discurs polític, així també la igualtat ha esdevingut un objectiu quasi inexistent en les agendes polítiques.

Assistim estupefactes a la consagració de la desigualtat econòmica i social com una forma admesa –i aplaudida!– de vida.

La desigualtat ha deixat de ser un escàndol; pitjor, ha esdevingut un signe positiu d'una societat competitiva en la qual el qui té més talent, o sort, o «males arts», s'erigeix en triomfador, en un ésser privilegiat. Ningú no discuteix, doncs, que un triomfador rebi més diners i més reconeixements. Aquests queden ràpidament justificats en nom d'un «bé superior», la pervivència del circ mediàtic, alimentat per xifres fabuloses, sobretot en el món del cinema i de l'esport –l'únic capaç, així es creu, d'aportar estímuls, personals i nacionals.

De fet, com fa notar Bauman, el dret transversal a la igualtat en oportunitats i en beneficis, pilar de la *polis* europea, s'ha convertit en el dret a ser reconegut com a diferent, però sense que això vagi aparellat amb un compromís social a favor d'aquesta diferència –que és, per dir-ho clar i net, desigualtat. És el cas dels estrangers o dels joves, però també dels desocupats i dels vagabunds o dels qui malviuen en indrets indignes de les nostres ciutats. El tracte que rep un estranger, per exemple, és ambivalent: se li reconeix la diferència però se'l manté en la desigualtat. Així, se li admet la inscripció en el padró municipal i, per tant, té dret a rebre assistència sanitària elemental, però ha de treballar il·legalment si vol justificar l'arrelament en el país i aconseguir els papers de residència i la ciutadania; mentrestant, però, pot ser expulsat perquè, jurídicament, és un il·legal. Un estranger donat d'alta a la seguerat social contribueix a la despesa social, però a voltes és objecte d'actituds xenòfobes, més o menys ofensives.

Precisament entre els estrangers que viuen a Catalunya hi ha un bon nombre d'africans subsaharians –cristians, musulmans o pertanyents a religions tradicionals–

que s'han trobat amb una Europa blindada. Curiosament, la història ens recorda que, de fet, la *polis* europea s'havia format amb migracions i invasions de tot tipus. El resultat és que Europa és un *melting pot* de llengües i ètnies, cultures i societats. Segurament, l'únic element unificador en la història europea és el cristianisme, dividit, això sí, en tres confessions, corresponents *grosso modo* a tres grans àrees culturals: la llatina, on ha predominat el catolicisme; l'anglogermanicaescandinava, on el protestantisme ha estat majoritari; la grecoeslava, on la confessió més nombrosa ha estat l'ortodoxa. L'islam s'ha limitat històricament a la península Ibèrica i, més endavant, als Balcans, a Albània i a la part europea de Turquia, on ha arrelat. Recentment, però, la immigració ha comportat que l'islam arribés a ser la religió de quinze milions d'europèus que viuen com a minoria en països no musulmans. A això cal afegir les comunitats jueves esparses pel continent.

Doncs bé, la vocació universal i cohesionadora del cristianisme representa un actiu important en una Europa que s'obre al món, tant pel que fa als no europeus que s'hi han instal·lat com pel que fa al continent veí, Àfrica. Europa no pot viure sense donar la mà a Àfrica, i aquesta no té futur sense Europa. Els pocs milers d'africans que cada any aconsegueixen travessar la Mediterrània i entrar a la península Ibèrica o bé a Itàlia expressen el malestar i la desesperació de tot un continent, que és a la porta i que truca sense ser escoltat. La immigració, com afirmen Riccardi i Marazziti, és el resultat del gran desordre mundial: desequilibris en la distribució de la riquesa, guerres oblidades i no resoltes, misèria endèmica, comerç mundial a les mans dels països rics. La resposta implica suscitar sentiments

comuns de simpatia entre Europa i Àfrica, que edifiquin un espai eurafricà, existent per raons històriques (mateixes llengües, contactes per la immigració) i per interessos comuns (començant pels problemes ecològics i acabant pels problemes sanitaris). Una Europa que busca el seu lloc en el món té en Àfrica una evident companya de camí, propera geogràficament i humanament. El greu problema de la sida i de la manca de bon govern, els dèficits estructurals i un cert afropessimisme han de ser estímuls i no obstacles per a una Europa coratjosa que retroba un continent que havia tractat amb duresa i amb afany de profit. El somni d'Europa podria realitzar-se en bona part a l'Àfrica subsahariana. També aquí el cristianisme, que porta la universalitat en els cromosomes i que coneix a Àfrica una gran expansió, pot tenir un paper remarcable.

4. CONVIVÈNCIA *VERSUS* VIOLÈNCIA

El segle XX ha suposat per a Europa un punt àlgid de conflictes bèl·lics i una situació de pau ininterrompuda mai vista anteriorment. Llevat de conflictes regionals puntuals —el més greu, les guerres dels anys noranta als Balcans— i de la pervivència del terrorisme en algun territori —País Basc, Irlanda del Nord—, la pau ha estat la nota dominant en l'Europa posterior al 1945. Fins i tot la caiguda del Mur va comportar l'aparició d'un grapat de nous estats (repúbliques exsoviètiques o exjugoslaves, sobretot) i la reunificació d'Alemanya sense que hi hagués, en força casos, conflictes armats. Sembla que Europa ha descobert la pau o, almenys, l'absència de guerra com a fet inevitable de la història humana. L'any 1962 el papa Joan XXIII va oferir al món l'encíclica *Pacem in Terris* (= 'pau arreu de la terra'),

que era un crit profètic a favor d'una humanitat que hagués desterrat la guerra del seu llibre de la vida. Pau VI llançà a l'ONU el seu famós crit «Mai més la guerra!». I Joan Pau II, volent deturar infructuosament la guerra d'Iraq, anomenà la guerra «mare de totes les pobreses». L'Església catòlica, que en el passat havia justificat no poques guerres i croades, retornava així a la font pura de l'Evangeli i hi llegia que només la pau té cabuda en el Sermó de la muntanya.

D'altra banda, com ja hem esmentat, la Shoah, l'holocaust de sis milions de persones als camps d'extermini nazis (jueus, però també gitanos i presoners polítics, entre els quals homes de religió de diverses esglésies cristianes) deixà una empremta profunda en la història d'Europa. La memòria de l'holocaust és absolutament necessària, no tan sols com a homenatge a les víctimes sinó com a memòria d'un passat que, si no és recordat, corre el risc de repetir-se. No manquen negacionistes de l'holocaust, també a Europa, i l'antisemitisme, que continua latent en diversos segments socials, surt sovint a la llum pública aprofitant el conflicte entre Israel i Palestina.

L'holocaust, però, fou una acció destinada a eliminar tot un poble, programada acuradament i amb voluntat d'ocultació, acompanyada de sofriments indicibles (experiments mèdics inhumans sobre els presoners, per exemple). Un mal pervers i contumaç s'abaté, com un temporal, sobre la terra i xuclà la vida de milions d'éssers humans, precisament en el cor d'Europa, en terres que havien afaïçonat com cap altra l'esperit europeu. Les doctrines nazis, filles d'una religió de la raça, aconseguiren eradicar dels cors dels botxins les arrels cristianes i els convertiren en assassins sense entranyes: la humanitat quedà extirpada en

els oficials de les SS abans de ser destruïda en els cossos nus dels qui eren introduïts a les cambres de gas. Una eradicació semblant, feta en nom de la ideologia anarquista, explica els milers de víctimes assassinades a l'Estat espanyol entre els anys 1936-1939, pel simple fet que, en molts casos, professaven conviccions religioses. La llòbrega repressió franquista de després de la guerra, amb els seus milers d'ajusticiats, no disminueix l'abast de la mort martirial de molts homes i dones a mans dels escamots anarquistes.

Semblaria que violències tan ferotges i destruccions tan terribles haurien d'haver estat decisives en una Europa que havia sagnat per moltes ferides. Tanmateix, la globalització i la xarxa, la imatge i els mons virtuals exerceixen també una acció desprogramadora de la consciència, personal i social. La comprensió del propi present es fa aleshores difícil i es topa amb una espessa tenebra a l'hora de plantejar el futur. El desconcert s'apodera de la consciència i es busca refugi en les evasions o en el món artificial que els més afortunats es poden construir. L'apel·lació a la identitat existeix, de vegades fins i tot desesperadament, perquè n'hi ha que no es volen deixar engolir per allò que es presenta com a global. Però també s'esdevé que molts es deixen arrossegar per la cultura globalitzada i passen a ser ciutadans de la xarxa o de l'i-pod.

A això, cal afegir-hi el desencís vital, provocat per la manca d'oportunitats en el camí de realització personal (treball, projecte de vida), i l'afebliment d'aquells valors que estructuren la persona en temps de canvi i de crisi (les conviccions íntimes, sobretot les religioses) —factors més rellevants en el cas dels joves, i dels joves immigrants. Certament, la família s'erigeix com un baluard

davant la manca de referents i d'ajuts concrets, davant la sensació que un ha de nedar sol contra les onades. Però la família no sempre és aquesta ajuda imprescindible que estableix la persona: els conflictes que s'hi desenvolupen (separacions matrimonials, baralles internes, distància i refredament entre els qui la formen) són nombrosos i de vegades contribueixen encara més a la desestabilització personal. Llavors es congria una gran desil·lusió i poden aflorar sentiments de frustració, que derivin fins i tot en malaltia, o bé sentiments de ràbia i d'impotència. El camí de la violència és ample i espaiós.

Aquest camí, però, no obeeix només a una cúmulo de circumstàncies externes a la persona. Cal fer-se la pregunta sobre el propi cor, si es vol aprofundir en les raons de la violència que amenaça les societats europees. En el llibre del Gènesi (capítol 4, versets 6-7) llegim les paraules que Déu adreça a Caín mentre aquest rumia la mort del seu germà Abel: «Per què estàs irritat i no aixeques el cap?... El pecat aguaita a la porta: ell et desitja, però tu l'has de dominar». El desig de matar Abel està prenent forma en el cor de Caín, i és aleshores que la veu divina li parla de domini sobre la violència que corseca aquell home. La lliçó és clara: cal dominar la violència abans que la violència et domini a tu. D'altra banda, en el Sermó de la muntanya, Jesús equipara la irritació i l'insult contra una altra persona al mateix homicidi: «El qui s'irriti contra el seu germà serà condemnat pel tribunal» (Evangeli segons Mateu, capítol 5, verset 22). Semblaria una exageració quasi insostenible, però de fet es tracta d'una afirmació provinent d'una saviesa irrefutable. El qui comença a baixar pel pendís de la violència amb l'insult verbal acabarà amb la violència

extrema de les mans i de la sang. Aquí hi ha la resposta a la pregunta sobre com dominar la violència que surt de dins com un volcà: no atiant el foc d'una mala relació amb l'altra persona. Tot es perd si l'altre esdevé objecte de la meua indignació.

Arribats en aquest punt, els termes «convivència» i «diàleg» prenen tot el seu sentit. El repte de crear una societat del conviure en la qual tinguin cabuda diverses formes de civilització, que s'entrecruen en part i que en part no ho fan, acompanyarà la societat europea dels propers anys. De fet, Europa és un mosaic cultural i lingüístic, en el qual les identitats se superposen les unes a les altres. Ser europeu és compartir moltes coses amb els altres europeus però compartir també la diferència amb ells: el somni d'Europa implica convertir-se en un poble de pobles, no tan sols en una juxtaposició de pobles. I aquest objectiu només és assolible amb l'art de viure conjuntament, farcit per les grans idees i valors que han configurat la història del nostre continent: l'humanisme, la pau, la llibertat, el diàleg. I, cal afegir-hi, la voluntat d'unitat dels pobles europeus.

La convivència s'erigeix, doncs, com el mitjà i l'instrument per a construir una Europa que tingui futur. I vull remarcar que convivència és molt més que tolerància, almenys com sovint aquesta darrera és entesa. No es tracta només d'acceptar que l'altre faci servir la seva llibertat, sempre i tant que no trepitgi la meua. No es tracta de restar indiferent davant les opcions de l'altre, com si tot fos igual i res no m'afectés. La convivència és l'art d'anar vers l'altre, sigui qui sigui, i d'establir-hi una relació fecunda. I en aquest punt, les religions tenen una gran missió: preparar i moure les persones per a viure amb pau i seny amb els altres. La convivència és l'autèntica alternativa

a la violència. Europa pot assenyalar una vegada més un camí apte per al món sencer, remuntant a la seva tradició més genuïna. De fet, molts miren cap a Europa i estan atents a les seves opcions i el seu projecte.

5. UN NOU HUMANISME

L'aportació més significativa d'Europa a la història és la seva visió humanista de la vida. Aquesta visió és deutora, transversalment, del pensament grec, de la fe cristiana i de la filosofia de la Il·lustració. Tant si la matriu del pensament és monocèntrica (la persona humana) com si té dos centres –Déu i l'ésser humà, compromesos conjuntament en l'aventura de la història–, la persona humana resta mestressa del seu destí, paradigma de tot progrés. D'altra banda, per al judeocristianisme, i per a qualsevol religió, la primacia de Déu no esclafa l'home sinó que contribueix al seu bé. Si prenem el Salm 8, hi llegim que Déu ha coronat l'home «de glòria i dignitat», l'ha fet «rei de les coses creades», tot ho ha posat «sota els seus peus» (versets 6-7). En una paraula, l'home és el virrei de la creació, el responsable del món i del seu equilibri, no el depredador de la natura. I quan Jesús ha de respondre a la pregunta sobre *el* manament més important de la Llei, afirma que són *dos* els manaments centrals: estimar Déu i estimar els altres (Evangeli segons Marc 12,29-31). Encara, en la Primera carta de Joan, aquests dos manaments són considerats inseparables: o es compleixen tots dos alhora o tots dos poden enfonsar-se. Hi llegim: «El qui no estima el seu germà, que veu, no pot estimar Déu, que no veu» (4,20). L'humanisme pertany a l'entranya mateixa de l'Evangeli.

D'altra banda, l'humanisme és patrimoni del pensament laic, no creient. Hi ha ha-

gut fins i tot qui ha donat la vida perquè la justícia triomfés i perquè fossin reconeguts els drets humans, tant de les persones com dels pobles! Per això els homes de religió i els qui no ho són, fan camí conjuntament en virtut de la passió per l'ésser humà que els uneix i els fa lluitar a la mateixa trinxera. El discurs de la dignitat de la persona no és aliè a les aspiracions i als anhels dels qui, des de posicions diverses amb relació a la seva «fe» (religiosa o laica), defensen una humanitat, lliure i en pau. En aquesta humanitat, vers la qual tendeixen a l'uníson la raó i la fe, els pobres no són abandonats sinó que reben allò que necessiten. La igualtat dels éssers humans no és una causa insoluble, una quimera bonista. Segons llegim a la primera pàgina de la Bíblia, l'ésser humà és fet a imatge i semblança de Déu, tant l'home com la dona (Gènesi 1,27). No diu simplement que la nissaga humana existeixi perquè Déu l'ha creada, sinó que l'ha creada per amor i per això l'ha modelada segons ell mateix: és, doncs, lliure i personal. L'humanisme comença amb l'home, l'inici d'aquest duu les llavors d'una humanitat que té una dignitat semblant a la de Déu. Per això l'humanisme, com els drets humans, no és estrany al text bíblic. Li és consubstancial.

El segle XXI ha de ser, en primer lloc a Europa, el temps d'un nou humanisme. Europa, engendradora de cultures, quedaria fora de la història si volgués competir en tecnologia o en mercat amb l'Índia, la Xina o els EUA. Allò que és específic dels eropeus és la civilització, la cultura i el pensament, el sentit d'humanitat i de ponderació, l'equitat i el sentit de la justícia. Europa, que amb la Shoah ha conegut el poder d'un mal que massacrava els seus valors més essencials, ha de veure's refermada en la seva vocació històrica a favor d'un nou humanisme: l'ho-

locaust de milions de persones ha de ser semença d'un compromís renovat a favor de l'èsser humà i de la seva dignitat. La Shoah pot ser una *felix culpa* que contribueixi a la represa d'una Europa que no vol acceptar cap atemptat contra la vida humana i contra els drets humans fonamentals.

Aquesta nova embranzida demana, però, comprendre allò que configura l'ànima d'Europa, els harmònics que es troben en el cant beethovenià a la fraternitat i a la joia que és l'himne de la Unió Europea i la iconografia de la bandera blava amb les dotze estrelles que representa el poble europeu. Aquesta iconografia és manllevada del llibre de l'Apocalipsi (capítol 12, verset 1): la dona vestida de sol, amb la lluna sota els peus i que té al cap una corona de dotze estrelles. Aquesta dona —que significa alhora el poble de Déu i també Maria, el color de la qual és sovint el blau— engendra el Messies i és alliberada del drac roig amb set caps i deu banyes. Es tracta, doncs, d'una imatge maternal i triomfant del mal. Segons aquesta simbologia, Europa és cridada a afermar la seva vocació històrica materna, generadora de cultures que en molts casos han esdevingut mundials: una Europa eixorca i estèril, sense fills, tan sols preocupada pel seu benestar, ja no seria una mare.

En la seva visita al Col·legi dels Bernardins, a París, el 12 de setembre del 2008, el papa Benet XVI va evocar les arrels de la cultura europea i va subratllar la unitat entre la recerca de Déu, pròpia de la vida monàstica, i la cultura de la paraula, indissociable d'aquella. En el temps en què Europa es formava, enmig d'un món sotmès a una gran inestabilitat, els monestirs i les canòniques esdevingueren fogars i referents d'una societat emergent. La vida monàstica, en efecte, i el discurs teològic giren al vol-

tant de la paraula de Déu, de l'Esriptura, i aquesta Paraula és llegida, transmesa, explicada i interpretada, també mitjançant els sabers no bíblics: en el marc de l'Edat Mitjana, les ciències del llenguatge (la gramàtica), les ciències humanes (la història i la filosofia), les ciències experimentals (l'astronomia o la matemàtica). Per tant, la cohesió ve del reconeixement d'una «Raó creadora, que es troba a l'origen de totes les coses» i que s'ha manifestat en el nostre món com a Logos i plenitud de sentit.

Europa ha de refer el seu humanisme, i per això necessita una apel·lació neta a la dimensió espiritual de la vida. Ara, després d'un temps en què semblava que la secularització guanyaria la partida i que Déu desapareixeria de l'horitzó, es constata un retorn del diví. I, en força casos, es planteja la recuperació de la dimensió espiritual de la persona humana al marge d'un discurs explícitament religiós. El Déu personal del judeocristianisme, que ha afaïçonat l'ànima d'Europa, no ha quedat engolit per la modernitat, si bé té la competència d'altres propostes religioses i/o espirituals que, en un món global, es presenten com a propostes novedoses i atraients. La proposta religiosa, que ha de conviure amb propostes d'humanisme no religiós, s'ha diversificat en un context global. Tanmateix, Europa ha de redescobrir aquell que ha esdevingut «el Déu desconegut» o, si es vol, poc conegut o fins i tot mal conegut, el Déu que s'ha fet carn en Jesucrist i que s'ha unit a la humanitat d'una vegada per sempre. Aquest Déu, en expressió d'Henri de Lubac, no limita la llibertat sinó que afirma la profunditat de la vida humana. El Déu cristià no és d'una època o d'un país, sinó un Déu universal que parla amb un llenguatge transcultural i que alhora resta arrelat en cada cultura.

Penso, doncs, que l'Evangelí, que ha fornit a Europa una part important de la seva saba, serà decisiu a l'hora de repensar el nou humanisme que cal construir. L'ideari laïcista, que veu en la religió un enemic del progrés, es converteix –sobretot en un cert postcomunisme– en una mena d'ideologia, la darrera de les ideologies europees, un cop han periclitat totes les altres. La pregunta és si un laïcisme agressiu pot fer cap aportació interessant en la construcció del nou humanisme, o bé si ha d'abandonar la seva càrrega ideològica –no les seves conviccions humanístiques!– i esdevenir allò que s'anomena comunament «el pensament laic», no religiós, capaç, però, de col·laborar amb les religions. El problema d'Europa no són, doncs, el cristianisme o les altres religions, sinó la deshumanització de les persones, el creixement d'una violència sense control, la reducció de la vida humana a la pura economia, la manca d'objectius personals i col·lectius amb el sentiment consegüent de fracàs, la crisi de les vinculacions interpersonals, la construcció d'una identitat europea de poble més enllà dels particularismes nacionals i culturalment plural. Per això cal un nou humanisme.

CONCLUSIÓ

Entrat ja al segle XXI, el cristianisme europeu es troba davant molts reptes, interns i externs. Com a conseqüència d'un procés de secularització iniciat amb força ran de la revolució del 1968 –l'última gran aportació d'Europa al món–, que comportà una crisi de l'autoritat i la caiguda de les institucions socials tradicionals, les esglésies cristianes han hagut d'enfrontar-se amb una pèrdua d'adhesió i de reconeixement. Per a molts

europeus, sobretot joves, el cristianisme és una relíquia del passat, un arcaisme, i l'Església, una institució sense futur.

D'altra banda, la crisi de les vinculacions properes (família, territori, cultura, nació), amb les seves conseqüències dramàtiques pel que fa al manteniment de les relacions interpersonals, ha esclatat ran de l'eclosió del fenomen de la globalització. Aquest fenomen ha introduït noves vinculacions, actives tan sols a l'interior d'una xarxa dominada per l'individualisme i caracteritzada per un estat líquid i inestable. La dimensió comunitària, central en la proposta de l'Església, se n'ha ressentit extraordinàriament: l'atracció d'allò diví creix, però la seva expressió visible, més enllà del terreny d'allò privat, resta afeblida.

Encara, el somni d'una Europa unida, d'un poble de pobles que viu d'una esperança i d'un somni, que encapçala un nou humanisme, que proposa una cultura de la convivència i que considera Àfrica una *partner* privilegiada, topa amb la realitat dels egoismes i dels interessos nacionals, i de vegades xenòfobs, els quals no han après la lliçó d'Auschwitz i s'enfronten entre si per aconseguir quotes de poder, en comptes de construir la identitat europea, rica per les moltes cultures que la formen i amb una sola veu al món.

El cristianisme forma part d'Europa, més encara, n'és un component essencial. L'ànima d'Europa, que saberen detectar perfectament els grans europeistes Schuman, Adenauer i De Gasperi, té una dosi notable de saba cristiana. Europa no s'entén sense l'Evangelí i sense el cristianisme. La seva aportació a la consciència social europea ha estat, és i serà rellevant. Tanmateix, el cristianisme europeu està afeblit per una seva dificultat a comunicar i viure adequa-

dament el missatge vigorós i renovador de Jesús, el Crist. L'individualisme, pare de la indiferència, i el materialisme, pare de l'economicisme, assequen l'ànima d'Europa i n'eixuguen els somnis. Ara bé, sense la utopia cristiana, i en un temps en què no ha sobreviscut cap ideologia (el laïcisme és un ideari anticristià), Europa no podrà construir la seva identitat ni el seu projecte en la història. I, si no el construeix aviat, perdrà el tren i deixarà de ser significativa.

Bastir un nou humanisme és la tasca que Europa necessita per a ser un poble de pobles, una unitat articulada que reuneixi i uneixi un mosaic de llengües i cultures, un somni que abraçi Àfrica i el món sencer. La profecia d'Orwell no es realitzarà: no hi haurà una governança universal. Hi haurà, però, grans unitats regionals que dialogaran de tu a tu i que hauran de sostenir, a escala mundial, la pau i la justícia, el repartiment de la riquesa i la lluita per una humanitat menys esquinxada. Europa pot ser una d'aquestes unitats o convertir-se en un grapat de peces fragmentades (més grans o més petites), sense veu ni vot en les grans decisions. L'Església, amb la seva visió i articulació universals, resta un bon paradigma per a una Europa amb vocació d'universalitat. □

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Z., *Individualmente insieme* (La Ginestra), Reggio Emilia, Diabasis, 2008.
- BENET XVI, «Discurs al món de la cultura» (París, 12-09-2008), *Documents d'Església* 929 (2008), pp. 647-653.
- BIANCHI, E., *Per un'etica condivisa* (Vele 46), Torí, Einaudi, 2009.
- LÓPEZ-CAMPS, J., «La societat postsecular», *FRC. Revista de debat polític* 17 (2008), pp. 60-68.
- MARTÍNEZ SISTACH, L., «La presencia pública de la Iglesia en la sociedad de hoy» (Club Siglo XXI, Madrid, 17-04-2008), *pro manuscripto*.
- MATABOSCH, A. i É. POULAT, *Sobre la laïcitat* (Qua-derns FJM), Barcelona, Fundació Joan Maragall – Ed. Claret, 2005.
- NERI, M., «Europa auf den Prüfstein des Unbedingten», en E. Bidese, A. Fidora i P. Renner (eds.), *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*, Darmstadt, WBG, 2008, pp. 181-196.
- PUIG I TÀRRECH, A., «Els drets humans i la Bíblia», *Revista Catalana de Teologia*, 22 (1997), pp. 263-287.
- PUIG I TÀRRECH, A. i F. TORRALBA, *La força de la febleza* (La Mirada 78), Barcelona, Proa, 2008.
- RICCARDI, A., *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio* (Il nocciolo 29), Roma-Bari, Laterza, 1996.
- *La pace preventiva. Speranze e ragioni in un mondo di conflitti*, Cinisello Balsamo MI, San Paolo, 2004.
- *Conviure. Realisme i esperança davant d'un món plural: cap a una civilització de la convivència* (Orígens 114), Barcelona, La Magrana, 2007 (italià 2006).
- «Discurs de recepció del 50è Premi Carlemany» (Aquisgrà, 21-05-2009)
- RICCARDI, A. i M. MARAZZITI, *Eurafrica. Quello che non si dice sull'immigrazione, quello che si potrebbe dire sull'Europa*, Milà, Leonardo International, 2004.

Omnipotència de la Mare Simbòlica: l'Església i les dones inexistentes

Luisa Accati

Com és ben sabut, el laïcisme va nàixer quan la manera de raonar patí un canvi molt important. Quan de la veritat com a revelació i interpretació de textos sagrats es passà a la veritat com a objecte de la recerca experimental-científica. Aquesta nova manera de pensar, a Itàlia, es fa coincidir amb Galileu, o sia amb el segle XVII. En realitat, en l'edat mitjana existia aquesta manera de pensar, però fou a partir de Galileu que començà a prevaler, i adquirí major importància en el segle XVIII, amb la Il·lustració.¹

Anteriorment dominava la idea que Déu havia escrit en la Bíblia les normes del coneixement i de la moral que els eclesiàstics tenien el deure d'interpretar i comunicar als fidels. Davant les preguntes que

no tenen una resposta, la religió proposava com a veritable una hipòtesi, i aquesta era acceptada per tots aquells que pertanyien a aquella religió i a aquella determinada fe. La certitud que aquella hipòtesi fos justa era donada per mitjà de la cohesió del grup. Si algú posa en discussió la solució adoptada pel grup, els garants de la religió no ho poden tolerar perquè, en cas contrari, posarien en perill la cohesió del grup i, per tant, la veritat de la solució i l'autoritat i el poder d'ells mateixos. Per tant, qui té dubtes sobre la solució serà expulsat violentament. Els conflictes de religió són sempre violents i ferotges. Una altra raó per al naixement del laïcisme foren les terribles massacres del segle XVI entre catòlics i protestants.

Actualment, però, tots estem educats en el pensament experimental, des del darrer guanyador del premi Nobel fins als xiquets de l'escola primària. Aquest tipus de coneixement es basa en les categories de la ment, diguem-ne les capacitats de la ment (les nocions d'espai, temps, causa, efecte, etc.), és a dir, les formes de la ment, i d'una altra banda en l'experiència sensible. El coneixement esdevé dinàmic i en continu desenvolupament.

Un dels primers resultats de la nova manera de raonar fou el descobriment de la biologia, l'anatomia i la medicina; segons aquests nous sabers, les dones ja no serien

Luisa Accati es va llicenciar en Història i Filosofia a la Facultat de Lletres de la Universitat de Torí. Va estudiar antropologia de les societats rurals a l'Escola d'Alts Estudis en Ciències Socials de París, i s'especialitzà en moviments de rebel·lió agrària en l'edat moderna i en antropologia de les societats rurals. Des de 1990 fa recerques sobre la devoció mariana i sobre el comportament mare-fill, comparant els models normatius i culturals i els comportaments entre familiars. Ha publicat articles en nombroses revistes, com ara *Annales*, *Gender and History*, i *Quaderni Storici*. Des de 1975 fa classes d'Història Moderna i d'Etnohistòria a la Facultat de Lletres de la Universitat de Trieste. Ha publicat, entre altres obres, *El matrimonio de Raffaele Albanese* (PUV-Càtedra, 1995).

homes incomplets, amb els òrgans genitals invertits, i simples contenidors d'infants, sinó que serien persones diferents amb òrgans genitals propis, diferents dels dels homes,² i, sobretot, que participen en un 50 % en la concepció dels fills. Les ciències naturals, des d'aquest moment, consideren que hi ha dos subjectes diferents: un de masculí i un altre de femení.

La religió, contràriament, es queda com en el passat, enfocant una única figura divina i humana; Crist continua essent l'única persona en la qual Déu s'encarna, i és un home. La religió, per tant, es continua basant en una única sexualitat (masculina), en un únic subjecte (masculí). Les dones com a persones diferents són encara inexistents. La Mare de Déu és anomenada sempre «vas puríssim»; les altres mares serien vasos impurs.³

El contrast entre aquests dos estatuts lingüístics i simbòlics il·lustra la font de les contradiccions modernes. En el segle XVIII aquesta contradicció s'accentua i es consolida. La ciència, l'Estat i els homes són sempre més laics i prescindeixen de la religió, mentre que la religió serà considerada, per Rousseau per exemple, com un coneixement més adequat per a l'educació de les dones. D'aquesta manera, el problema dels dos diferents llenguatges, el de la ciència i el religiós, continuarà existint, però a poc a poc el llenguatge religiós, que és sempre masculí, monopolitzarà l'esfera privada sense remei. Els homes consideren que els problemes de la irracionalitat, les emocions o els sentiments són responsabilitat de les dones. Per raons polítiques, que veurem més endavant, les ciències socials, al contrari de la medicina i de la biologia, no es plantegen el problema del nou subjecte femení.

La filosofia del segle XIX es planteja el problema de l'alteritat, però tematitzant-la, amb una evident dependència de la teologia, sempre i solament com a alteritat entre dos homes. Per consegüent, no ens porta a prendre consciència del caràcter irreductible de l'alteritat de les dones, a partir del cos per arribar a la diversitat de la ment basada en les experiències sensibles diferents, no experimentables pels homes, i per tant impensables (el fet de ser mare, d'estar embarassada) per a ells, en el sentit científic de la paraula. La hipòtesi del subjecte pensant diferent de manera irreductible es bloqueja i aquest blocatge impedeix la «traducció»⁴ adequada del pensament religiós. L'alteritat quedarà separada del principi de realitat, continuarà essent un fet espiritual i abstracte; la filosofia no dóna respostes a les exigències físiques plantejades per la biologia; de fet, abandona les ciències biològiques, cosa que tindrà com a conseqüència un excés, unilateral, d'explicacions naturalistes autoreferencials; el mateix passarà en el camp de les emocions. Les dones, per la seua naturalesa, són febles; els homes, forts; els homes, racionals, i les dones, irracionals; etc.⁵

El treball de reflexió sobre els aspectes emotius, malgrat tot, molt sovint l'han fet els artistes. Per exemple, a Caravaggio el colpí molt el descobriment en el segle XVII de la fisicitat maternal, per això representa el cos de la mare d'una manera passional i emocionant.⁶ Tanmateix les imatges, que són importants en l'elaboració de les emocions, no pretenen configurar la consciència racional.

Els científics socials no han reflexionat prou davant el fet que l'Església s'identificàs metafòricament, des de fa dos mil anys, amb la mare, imitant el poder absolut i domi-

nant de la mare amb l'infant indefens. La caritat, la misericòrdia, són formes de poder despòtic i absolut, tanmateix fan referència a l'experiència elemental de la dependència total de la mare. Aquesta incapacitat d'anàlisi no és aliena a raons polítiques i socials inherents a l'organització de poder en la cultura occidental: els homes desitgen enenyorir-se del poder dominant de les mares, hegemunitzat per l'Església, per exercir un poder així mateix absolut i despòtic, que no es restitueix mai a les dones ni a les persones equiparades a elles, com els humils i els necessitats, jutjats com a incapaçs de governar-se a ells mateixos i deseparats a la manera dels infants. Així es veuen en les imatges d'origen religiós. La mare domina el xiquet totalment i el xiquet, d'adult, voldrà ésser igualment dominant; el seu poder consistirà a tenir molts subordinats que l'obeesquen; el signe més evident de poder serà tenir moltes subordinades obedients. Quan l'home aconsegueix ésser dominant de dones sap que ha capgirat la relació de poder mare-fill. Però el poder que creu ésser adult i laic s'imagina, a voltes, com a representant místic d'un grup d'incapaços. No per casualitat Quentin Skinner⁷ ens diu que els estats moderns van nàixer cercant d'apropiar-se el poder del papa, i nosaltres afegim que el que és característic del poder del papa és l'hegemonia sobre allò maternal.

La secularització, des del punt de vista moral i de les relacions socials, ha estat sovint una adaptació als paràmetres de referència cristians (masculins únicament) en diferents situacions.⁸ L'imaginari cristià es basa en les relacions de parentiu: mare, fill i pare; per tant, és fàcil trobar posicions polítiques laiques a les quals corresponen comportaments i concepcions de relacions familiars inspirades en l'imaginari religiós

catòlic o protestant. És evident, per exemple, que el rol matern no és el mateix a Anglaterra, a Itàlia o a Espanya, i això es relaciona amb la presència o absència del culte marià; tampoc el matrimoni no té la mateixa consideració social als Estats Units o a Anglaterra que a Itàlia o a Espanya. El context influeix en les representacions i en les accions de la gent.

Les ciències socials no han fet el treball necessari per a arribar a construir un veritable laïcisme. El laïcisme implica una labor cultural profunda sobre el context, una àmplia educació sobre el que ha significat, històricament, la religió en el nostre passat i com influeix en l'experiència diària d'ésser mare, fill, pare. Cal comprendre el nostre passat històric per a eixir d'aquesta contradicció entre un coneixement que és bisexual, és a dir que té en compte ambdós sexes i que pertany a tots dos, i una moral que continuaria essent unisexual, que tindria les dones per objectiu.

No n'hi ha prou només amb pensar racionalment: «nosaltres ja no som misògins» o «no som ja antisemites»; per a superar les resistències emotives cal passar a través d'un treball d'elaboració molt més intens.

Tornant al que hem dit abans, posem-ne alguns exemples. Nosaltres pensem que la cultura europea és bastant uniforme i sobretot laica; ara bé, hi ha moltes diferències en les relacions humanes que són d'origen religiós. Per exemple, respecte al matrimoni, del qual hem parlat anteriorment. Per als catòlics, el matrimoni no és un estat moralment superior, ni un deure de tothom; al contrari, la castedat del papa, que no té muller, es considera un estat més elevat moralment. Per als protestants, en canvi, el matrimoni és una obligació civil de tothom. En aquest sentit, a Itàlia és menys rellevant

que el president de la República tinga muller o no en tinga; el mateix valdria per al primer ministre. Si un home no posseeix el valor moral de la castedat, com el papa, el fet de tenir una dona (i tant se val que fos legal o no) és una prova que és un home carnal i, per tant, impur. En canvi, tots sabem quanta importància té la dona –la muller o les amants– d'un candidat polític als Estats Units d'Amèrica. Al mateix temps, la fidelitat conjugal formaria part de relacions igualitàries laiques i burgeses en què homes i dones estarien al mateix nivell de deures i d'obligacions morals. Don Joan, contràriament, seria l'altra cara de l'home cast, un home sense una relació estable amb cap altra dona que no fos sa mare i que no contrauria mai matrimoni. És una versió alegre de la castedat papal.

La llei de violència de gènere que s'ha fet a Espanya és molt important. Però la qüestió fonamental és evitar que es donen aquestes violències. A tal fi caldria sortir al pas, tallar els imaginaris que produeixen violències. Cal desfer-se de la idea tan catòlica que les dones s'han de sacrificar com a persones pels seus fills i passar-los el seu poder, etc.

Als països de cultura catòlica no hi ha una educació adequada a la realitat; la maternitat «natural» continua essent simbolitzada com una missió mística, de la qual les xiques fugirien clarament. La maternitat mística produeix violència; l'home violent és un antic xiquet que va tenir una Mare cultural massa idealitzada i poderosa.⁹ No hi ha tampoc una educació que pugui formar una paternitat més «natural»; la paternitat mística d'homes fadrins dificultaria l'educació d'una paternitat laica.

Hauríem d'assumir el cicle de vida femení, tenir en compte les seues exigències i ajudar a la formació de les noves relacions amb mitjans socialment sòlids, com ara l'escola, les guarderies i la valoració de la figura paterna en l'educació dels menors. Quant a la maternitat, ha d'ésser una elecció i ha d'ésser possible durant la joventut (entre 25 i 35 anys), capaç de conviure amb altres relacions, en primer lloc amb la relació de parella i les relacions de treball.

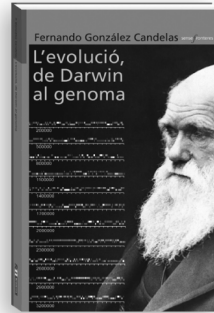
En els nostres dies la disminució de la natalitat o l'augment dels divorcis han estat atribuïts massa lleugerament a les lleis liberals que arruïnarien la família. Però, en el context catòlic, l'únic model positiu de família és el liberal-burgès, laic i anticlerical. Si els matrimonis no subsisteixen i els naixements disminueixen és perquè preval un model de fadrinatge, de persones sense família, que prové dels convents i que serien la conseqüència de models culturals sense fills, autoreferencials i narcisistes, que romanen entre nosaltres. La centralitat de la castedat i del fadrinatge en el model catòlic dominant continua essent prova de l'absència d'una cultura i d'una educació dels sentiments amorosos i dels comportaments sexuals dels joves.

La diferència entre els frares i els fadrins d'avui és que aquells gairebé no menjaven, mentre que els fadrins d'avui són grans consumidors; aquells eren anorèctics, mentre que els consumidors compulsius actuals són bulfímics, per efecte de la secularització. Però ni els uns ni els altres sabrien gaudir de les coses materials i de la vida amb equilibri laic. □

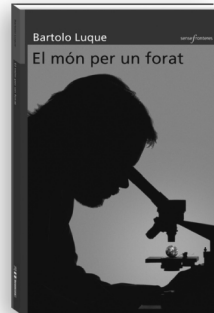
Traducció de Josep Enric Peres i Blesa

1. Cf. entre altres, F. Rochefort (ed.), *Le pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005*, Tolosa de Llenguadoc, PUM, 2007; G. Boniolo (ed.), *Laïcità. Una geografia delle nostre radici*, Torí, Einaudi, 2006; E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Bari, Laterza, 2006; C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Bari, Laterza, 2006.
2. Cf. T. Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Bari, Laterza, 1992; G. Pomata, «Donne e rivoluzione scientifica: Verso un nuovo bilancio», dins N. M. Filippini, T. Plebani, A. Scattigno (eds.), *Corpi e storia*, Roma, Viella, 2002; L. Schiebinger, *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*, Rutgers University Press, 2004.
3. De l'abundant literatura mariològica, vegeu, per exemple, l'entrada «Immaculée Conception» del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, Letouzey et Ané, 1903-1970, vol. VII, t. II, coll. 2-1218; cf. Francisco Suárez, «Tractatus Theologicus De Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis», dins J. J. Bourassé (cur.), *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae*, París, J. P. Migne, 1862, pp. 458-482; C. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique aux commencements du XVII^e siècle*, París, 1957.
4. Em referenc a l'ús del terme que en feia Habermas.
5. Pense sobretot en els positivistes del segle XIX.
6. *La mort de la Mare de Déu*, París, Museu del Louvre.
7. Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, trad. it., Bolonya, Il Mulino, 1989 (1a ed. 1978), vol. II, pp. 209 i ss. Per a una comparació entre sobirania papal i sobirania temporal, vegeu també S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo. Papi, cardinali e famiglie nobili*, Roma, Viella, 1999; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: La monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonya, Il Mulino, 1992.
8. K. Löwith, *Storia e fede*, Laterza, Bari, 1985; del mateix autor, vegeu també *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milà, Il Saggiatore, 2004 (1a ed. 1949).
9. Cf. C. Lacôte Dujardin, *Des mères contre les femmes*, París, La Découverte, 1999; M. Klein, *Invidia e gratitudine*, Florència, Martinelli, 1985 (1a ed. 1957).

sense *f* fronteres



Encara té vigència la teoria evolutiva?



Una ullada pluridisciplinària a la ciència



Una passejada pels fonaments de la ciència

www.bromera.com
edicions

bromera

PUV PUBLICACIONS
UNIVERSITAT ID VALÈNCIA

Laïcitat o laïcisme?

El rol de l'Església en la societat democràtica

+ *Josep M. Soler,*
Abat de Montserrat

El tema de la laïcitat és de la màxima actualitat a l'Europa occidental. En molts països, se'n fa una reflexió serena i positiva, particularment a Itàlia, Alemanya i, cosa molt significativa, a França. També és de molta actualitat a l'Estat espanyol; però aquí moltes vegades no és tant una reflexió com una polèmica que genera tensió, de vegades amb postures vuitcentistes o que fins i tot es remunten a la Revolució Francesa, d'una banda, i, de l'altra, amb dificultats per a admetre l'autonomia del poder legislatiu de l'Estat.

És important, doncs, tot el que contribueixi a una reflexió serena sobre aquest

tema. Una reflexió que cal fer, si volem treure motius de tensió en diversos sectors de la societat i fer que tots sumin a l'hora de construir-la en el dia a dia. Val a dir que també a casa nostra s'ha començat ja aquest procés d'una manera serena i positiva. Amb aquesta exposició meva voldria fer, també, modestament una aportació des de la meua condició de monjo i d'abat. És a dir, d'un home que cerca de viure guiat per l'Evangelí de Jesús i de reflexionar des de la perspectiva que dóna el monestir (que no és la de la immediatesa, i sí la del silenci i la serenor) sobre la realitat humana que l'envolta. La d'un home, a més, a qui la seva condició d'abat el porta a dialogar amb els seus germans de comunitat i a estar en contacte amb moltes persones de fora del monestir pertanyents a estaments molt diversos.

El P. Josep M. Soler (Santa Eugènia de Ter, 1946) ingressà l'any 1970 al monestir de Montserrat i hi va professar com a monjo l'any 1975. Del 1976 al 1977 col·laborà a l'Institut Ecumènic de Tantur (Jerusalem). Fou ordenat sacerdot l'any 1981. Després dels estudis eclesiàstics fets a Montserrat, es traslladà a Roma, on es llicencià en Teologia, especialitat de Sacramentologia, pel Pontifici Ateneu de Sant Anselm. Des de l'any 1996 exerceix el càrrec de Visitador de la Província Hispànica de la Congregació de Subiaco. Va ser elegit abat de Montserrat el dia 16 de maig del 2000 i rebé la benedicció abacial el 13 d'agost del mateix any. Del 1992 al 2003 fou vicepresident de la Societat Espanyola d'Estudis Monàstics (SEDEM). Ha col·laborat com a sotsdirector a la revista *Studia Monastica* i ha publicat articles sobre temes d'espiritualitat i de litúrgia en diverses revistes especialitzades.

1. PRECISANT CONCEPTES

Per començar, em sembla bo de precisar els conceptes. Començant pel terme «laic». La paraula prové del mot grec *λαός* que significa «poble». En el vocabulari cristià, ja als inicis de l'Església, designava el «poble de Déu», és a dir, el conjunt de tots els membres de la comunitat cristiana. Consecutivament, va passar a significar el

«poble fidel» per distingir-lo dels pastors o ministres ordenats de l'Església; en aquest sentit s'utilitza, i s'utilitza encara, la distinció «laics» i «clergues» (cf. Codi de Dret Canònic, 207). En l'Església catòlica actual, els termes «laic» i «laics», entesos en aquest darrer sentit, tenen una gran carta de ciutadania pel fet que van ser tornats a posar en valor pel concili Vaticà II, com a membres de ple dret, actius en la vida eclesial i als quals es confien moltes responsabilitats tant a l'interior de les comunitats eclesials com en la projecció social.

Al segle XVIII, amb la Il·lustració, quan comença a formular-se la necessitat de separació entre l'Església i l'Estat es recorre al terme «laic»; en el context de la independència del poder civil respecte al poder eclesiàstic, aquesta accepció «laic» significa prescindir de la religió, en principi amb neutralitat (així, per exemple, escola laica). I és d'aquesta accepció de «laic» que deriven etimològicament les paraules «laïcitat» i «laïcisme».

De tota manera, no sempre hi ha un acord en la terminologia referent a laïcitat i laïcisme. Fonamentalment les diverses posicions es poden reduir a dues. La que interpreta la laïcitat en el sentit d'independència de l'Estat (i, per tant, de la política) respecte a les diverses confessions religioses. I, en contraposició, defineix el laïcisme com l'actitud que vol preservar els individus i la societat de tota influència religiosa (així ho interpreta, per exemple, el diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans). I, l'altra posició, veu la laïcitat com l'autonomia de l'Estat i de la política respecte a les religions i a les ideologies atees o agnòstiques, sense que això signifiqui de per si manca de fonaments ètics; i el laïcisme com el moviment ideològic, social i polític que té com

a finalitat la instauració de la laïcitat. Si en el primer cas, el laïcisme és oposat a la laïcitat, en aquest segon el laïcisme és vist com un mitjà per aconseguir-la (per ampliar aquests conceptes, cf. Rafael Díaz-Salazar, *La España laica*, Madrid, 2007; AA.VV., *Laicidad en los nuevos contextos sociales*, Santander, 2007).

Sovint, l'ús d'aquests termes que es fa en l'Església catòlica i en altres àmbits, correspon a la primera de les accepcions, la que contraposa laïcitat (vista com una realitat positiva) i laïcisme (vist com una ideologia excloent). Evidentment, si es pren el laïcisme tal com ho fa la segona posició de la qual he parlat, la distinció em sembla que podria ser acceptable d'entrada, per bé que després tot dependria del model de societat que es decidís fomentar i dels mitjans que s'empressin per fer-ho.

A partir de les visions esmentades, es poden reduir a tres els models de laïcitat (cf. «Document de treball» de diverses entitats de l'Església de Catalunya. Maig 2008, 1, 1: text rebut per suport informàtic):

1. Un model excloent: que combat la presència del fet, del discurs i dels símbols religiosos dins la societat; només admet, si de cas, la fe en l'esfera purament privada.

2. Un model indiferent: que pretén oblidar el fet religiós, i per això procura que vagi minvant o només en tolera les expressions més populars.

3. Un model inclusiu: que valora el fet religiós com una aportació positiva al procés de realització de les persones, a la promoció dels valors i a la cohesió social.

Evidentment, el model que em sembla vàlid és el tercer. És el que contempla la Constitució espanyola (art. 16, 3) quan parla de la aconfessionalitat de l'Estat. I és, també, el que, particularment des del concili

Vaticà II, promou oficialment l'Església catòlica, amb accents diversos segons els contextos socials i polítics. Sovint és esmentat amb el nom de «sana laïcitat», amb una expressió que ve de Joan Pau II. Segons aquest model, en la construcció d'una societat laica, hi participen tres actors principals: els creients de diverses religions, els no creients i les institucions públiques (fonamentalment l'Estat). Els dos primers han de cercar de presentar els seus models ètics per mitjà del diàleg, de la tolerància, de la col·laboració i de la generositat; en canvi, l'Estat ha de vetllar per l'interès general, sense pretendre imposar cap ideologia partidista servint-se dels mitjans que té al seu abast; és a dir, ha de contribuir al bé comú. En aquest sentit, les característiques d'un Estat laic són la aconfessionalitat, l'autonomia respecte dels magisteris religiosos i de les cosmovisions filosòfiques atees o agnòstiques, la neutralitat ideològica, la independència i separació de l'Església, la defensa de la llibertat religiosa i de la llibertat de consciència.

2. LA LAÏCITAT DESPRÉS DEL CONCILI VATICÀ II

No entro ara a fer una exposició dels orígens evangèlics de la laïcitat, que d'alguna manera arrela en l'ensenyament de Jesús mateix (cf. Mc 12, 17), ni en l'evolució històrica que va portar a «la unió del tron i l'altar», per dir-ho amb una frase clàssica; unió que ha suposat en els països de tradició catòlica traumes molts dolorosos i lamentables, particularment en els segles XVIII i XIX i en la primera meitat del segle XX.

És prou conegut com l'Església mateixa va tenir dificultats a acceptar la separació entre l'Estat i l'Església. Em refereixo par-

ticularment a l'Església catòlica de tradició llatina, perquè les esglésies d'orient van trobar-se en situacions molt diverses; des de la unió Església-Estat a l'Europa oriental, fins a estar en règim de tolerància sota l'imperi otomà, o en situació de minoria discriminada o perseguida en alguns altres indrets. Aquestes dificultats de l'Església d'occident a acceptar la separació, si bé en teoria estan superades, a la pràctica encara comporten episodis de tensió i d'incomprensió en alguns llocs (com ara a l'Estat espanyol, a Itàlia o en algun país de l'Amèrica llatina).

El concili Vaticà II obre un canvi de perspectiva molt notable en la relació entre l'Església catòlica i la societat moderna. El text fonamental que serveix de pauta fins als nostres dies és la Constitució «*Gaudium et Spes*» sobre l'Església i el món contemporani. En cito breument alguns textos il·lustratius de la nova relació que cal establir.

Començo pel que parla de la dignitat de la consciència, perquè és a la base de la laïcitat: «La consciència és el nucli més secret i el sagrari de l'home [...]. Per la fidelitat a la consciència, els cristians s'uneixen als altres homes per cercar la veritat i per resoldre en la veritat tants problemes morals com sorgeixen tant en la vida individual com en les relacions socials» (n. 16). Aquesta fidelitat a la consciència és a la base de la llibertat; de la qual parla en el n. 17 i en valora la grandesa.

Més endavant «*Gaudium et Spes*» parla de la igualtat essencial de tots els éssers humans i de com cal eliminar tota discriminació en els drets fonamentals de la persona perquè és contrària als designis de Déu; i esmenta algunes causes de discriminació que cal superar: socials, culturals, de sexe, de raça, de color, de condició social, de llengua o de religió (cf. n. 29).

D'aquí passa a parlar de la «justa autonomia de les realitats terrenes». Diu: «molts dels nostres contemporanis sembla que temen que la vinculació estreta entre l'activitat humana i la religió sigui un impediment per a l'autonomia dels homes, de la societat i de la ciència. Si per autonomia de les realitats terrestres entenem que les coses creades i les societats mateixes tenen lleis i valors propis que l'home ha d'anar descobrint, emprant i ordenant gradualment, aquesta exigència d'autonomia és absolutament legítima, i no sols és postulada pels homes del nostre temps, sinó que respon a la voluntat del Creador. [...] Cal deplorar, per això, certs hàbits mentals, que a vegades no han mancat entre els mateixos cristians de no haver entès prou la legítima autonomia de la ciència, i que suscitant discussions i controvèrsies, han conduït molts a creure que hi ha una oposició entre fe i ciència» (n. 36).

A partir d'aquesta autonomia legítima de les realitats terrenes, precisa el servei de l'Església a la societat. Diu que «l'Església reconeix tot allò que hi ha de bo en el dinamisme social contemporani, principalment l'evolució vers la unitat, el procés d'una socialització i associació civil i econòmica». I que «vol contribuir al bé comú de la societat humana dels nostres dies» amb el dinamisme que li ve de la fe i de l'amor evangèlics viscuts pels seus membres. I explicita que no pretén «l'exercici amb mitjans purament humans, de cap domini extern» (n. 42).

La «Gaudium et Spes» parla, també, de la relació entre la comunitat política i l'Església, i afirma que «són, cada una en el seu camp, autònomes i independents l'una de l'altra» (n. 76).

D'aquests textos conciliaris es dedueix que l'Església reconeix la llibertat religiosa,

la no confessionalitat de l'Estat i la igualtat jurídica dels ciutadans.

En aquesta línia són importants també els discursos del papa Benet XVI al Quirinal de Roma i a l'Elisée de París. Al Quirinal, el 24 de juny del 2005, el Papa va partir del text que acabo de citar de la «Gaudium et Spes»; va dir: «Les relacions entre l'Església i l'Estat italià estan fonamentades sobre el principi enunciat pel concili Vaticà II, segons el qual “la comunitat política i l'Església són independents i autònomes l'una de l'altra en el propi camp. Totes dues, per bé que a títol divers estan al servei de la vocació personal i social de les mateixes persones humanes” (Gaudium et Spes, 76). [...] És legítima, doncs, una sana laïcitat de l'Estat en virtut de la qual les realitats temporals es regeixen segons les normes que els són pròpies, sense excloure, però, els referiments ètics [...]. L'autonomia de l'esfera temporal no exclou una íntima harmonia amb les exigències superiors i complexes que deriven d'una visió integral de l'home i del seu destí etern» (Benet XVI, Discurs al Quirinal, 24 de juny 2005).

A París, al Palau de l'Élysée, va dir el 12 de setembre del 2008: «Nombroses persones, també aquí a França, s'han detingut a reflexionar sobre les relacions de l'Església amb l'Estat. Certament, entorn de les relacions entre el camp polític i el camp religiós, Crist ja va oferir el criteri per trobar una justa solució a aquest problema en respondre a una pregunta que li van fer afirmant: “Doneu al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu” (Mc 12, 17)». A França, «la desconfiança del passat s'ha transformat en un diàleg serè i positiu, que es consolida cada vegada més. [...] En aquest moment històric en què les cultures s'entrecruen cada dia més entre elles, estic

profundament convençut que una nova reflexió sobre el significat autèntic de la laïcitat i sobre la seva importància és cada cop més necessària. En efecte, és fonamental, d'una banda, insistir en la distinció entre l'àmbit polític i el religiós per tutelar tant la llibertat religiosa dels ciutadans com la responsabilitat de l'Estat envers ells i, d'altra banda, adquirir una més clara consciència de les funcions insubstituïbles de la religió per a la formació de les consciències i de la contribució que pot aportar al costat d'altres instàncies, per a la creació d'un consens ètic de fons en la societat» (Benet XVI, Discurs a l'Élysée, 12 setembre 2008).

Ja uns quants anys abans, el 1996, els bisbes de França van escriure una carta col·lectiva adreçada a la societat francesa en la qual reconeixien aquesta evolució del concepte de laïcitat. Deien: «La separació entre l'Església i l'Estat, després d'un segle d'experiència, pot ser vista com una solució institucional que [...] ofereix als catòlics de França la possibilitat de ser actors lleials en la societat. Afirmar això equival a reconèixer el caràcter positiu de la laïcitat, no tal com va ser en el seus orígens, quan es presentava com una ideologia conqueridora i anticatòlica, sinó tal com ha arribat a ser després d'un segle d'evolucions culturals i polítiques: un marc institucional, i, alhora, una actitud d'esperit que ajuda a reconèixer la realitat del fet religiós, especialment del fet religiós cristià, en la història de la societat francesa» (cf. *Proposer la foi dans la société actuelle*, desembre, 1996). Algú ha escrit recentment que aquesta carta col·lectiva pot ser considerada la carta magna de la laïcitat en el si de l'Església catòlica (cf. José M. Martín Patino, «¿Laicidad contra laicismo?» a *El País*, 20 febrer 2009, p. 29). Els

bisbes hi diuen, a més, que l'Església no ha d'imposar sinó de proposar el seu missatge.

Encara que no tingui un valor oficial de magisteri de l'Església, em sembla molt il·lustratiu un text signat per Joseph Ratzinger/Benet XVI sobre aquestes qüestions, fent veure com la unió de Església i l'Estat és negativa per a la missió mateixa de l'Església. Diu: «L'imperi cristià ja va intentar aviat convertir la fe cristiana en el factor de la unitat imperial. El regne de Crist, per tant, havia de prendre la figura i l'esplendor del regne polític. La debilitat de la fe, la debilitat terrenal de Jesucrist, havia de ser sostinguda pel poder polític i militar. En tots els segles, i de diverses maneres, ha existit aquesta temptació d'assegurar la fe amb el poder, i aquestes abraçades sempre li han fet córrer el risc d'ofegar-la. La lluita per la llibertat de l'Església, la lluita per evitar que el regne del Crist no s'identifiqui amb cap credo polític, s'ha d'emprendre al llarg de tots els segles. Efectivament, la fusió entre fe i poder polític sempre té un preu: al final la fe es posa al servei del poder i es doblega a les seves conveniències» (*Jesús de Nazaret*, Barcelona, 2007, p. 49).

Conscient de la distinció entre l'Església i l'Estat, el cristianisme tanmateix promou valors que no haurien de ser etiquetats de «catòlics» o de «confessionals» i, per tant, de «partidistes», sinó que són valors assumibles des de la raó i que corresponen a la veritat i a la dignitat de l'ésser humà. Són els valors de l'anomenat «humanisme cristià» que poden ser compartits per creients i no creients. En aquest sentit, «l'Església no pot ni ha de prendre a les seves mans la batalla política per fer realitat la societat més justa possible. No pot ni ha de posar-se al lloc de l'Estat. Però tampoc no pot ni ha de quedar al

marge de la lluita per la justícia», la dignitat de les persones i el bé de la societat (Benet XVI, *Deus caritas est*, 28).

Aplicant aquesta doctrina a un context concret, els Bisbes de Catalunya afirmaven el 2006: «D'ençà que el concili Vaticà II reconegué solemnement la llibertat com un valor natural i fonamental de la persona, la laïcitat o aconfessionalitat de l'Estat és una realitat no només acceptada, sinó promoguda per l'Església. En plena continuïtat amb la defensa cristiana de la llibertat i dignitat de la persona, la laïcitat vol dir, com observa el Concili Provincial Tarraconense, "l'absència de pressió religiosa o irreligiosa per part dels estats" i "la convicció que l'Església no ha de dominar el món, sinó que hi ha d'aportar les energies religioses de la fe, de l'esperança i de l'amor, cosa que significa pèrdua d'influència social i de poder" (Resolució, 1). [...] No demanem privilegis, ni l'empara dels governants, sinó llibertat efectiva. [...] Aspirem només, amb humilitat i amb fermesa, a exercir, enmig d'aquest país del qual som part viva des dels seus orígens i que estimem, la nostra missió» [*Creure en l'Evangelí i anunciar-lo amb nou ardor*, 7, a]).

La Conferència episcopal espanyola també ha parlat en diversos documents de l'autonomia de l'ordre temporal (cf. per exemple la Instrucció pastoral *Orientaciones morales ante la situación de España*, n. 8, del 28 de novembre del 2006). Sobre aquest tema, el bisbe Ricardo Blázquez, en la seva qualitat de president de la Conferència Episcopal, va dir en un discurs d'obertura de l'Assemblea plenària: «És legítim parlar de l'autonomia de les realitats temporals [en la línia del Vaticà II que citava], si s'entén que les coses creades i la societat mateixa frueixen de lleis i de valors propis que

l'home descobreix i ordena; però [per als creients] seria inacceptable si s'entengués l'autonomia en el sentit que les realitats creades no depenen de Déu i que l'home pot utilitzar-les sense referència al Creador». I afegia: «El Papa propugna l'anomenada "sana laïcitat" que implica l'autonomia efectiva de les realitats terrenals respecte a l'esfera eclesiàstica, però no pel que fa a l'ordre moral». I, per això, continuava dient: «En un Estat aconfessional i en una societat en la qual la pluralitat té una gran influència, per tal d'assegurar una convivència fecunda i promoure un ordenament jurídic democràtic, és important la recerca i l'afirmació d'unes bases morals comunes pre-polítiques o meta-polítiques, per part dels qui professen una "sana laïcitat", siguin creients o no creients» (*Discurs d'obertura de la 89a. Assemblea plenària de la Conferència Episcopal Espanyola*, 30 abril 2007).

3. QUIN HA DE SER EL ROL DE L'ESTAT DEMOCRÀTIC RESPECTE A LES CONFESIONS RELIGIOSES?

Caldria defugir dues postures extremes. La que voldria que la religió fos la clau primera i suprema de l'estructuració de la societat, com s'esdevé en els règims teocràtics. I la que voldria reduir la religió i els grups religiosos simplement a l'àmbit privat i individual. La laïcitat de l'Estat no vol dir ignorància entre ell i les comunitats creients. Per això, el camí que es va obrint en les societats modernes d'aquest segle XXI és que la societat, amb l'Estat al davant, ha d'oferir espais públics oberts a tots, creients o no, sempre que es respecti el recte ordenament jurídic, el bé comú i l'ordre públic, per tal

que puguin aportar els seus valors i els seus ideals a la vida social. L'Estat i la societat en general ha d'acceptar el fet religiós com una realitat positiva, que pot fer una aportació bona a la convivència social i a la maduració de les persones. I, per tant, ha d'acollir amb respecte, sense prejudicis i amb obertura de ment les propostes ètiques que provenen de les institucions religioses o de les persones creients i valorar-les segons les competències de cadascú. Semblantment, cal respectar la presència pública del fet religiós i dels seus símbols, sempre que no vulnerin o posin en perill el bé comú (cf. «Document de treball», o. c., 10, 2).

Això és una conseqüència de l'exercici de la llibertat i afecta tant a l'àmbit interior com a l'exterior de la persona, el privat com el públic, l'individual i el comunitari. En aquesta línia es considera, a més, que l'Estat no té autoritat per prohibir, imposar o privilegiar uns grups sobre altres, per bé que ha d'actuar amb criteri tenint present la configuració de la societat, la història que l'ha forjada i li ha donat una personalitat i, encara, considerant la presència real en la societat de cadascun d'aquests grups. Sempre, com ja he dit, dins del respecte al recte ordenament jurídic.

Això prové del fet que l'Estat ha de ser laic, però també ha de ser conscient que la societat no és simplement laica, perquè està feta de creients i no creients. I, per tant, ha de defensar i protegir la llibertat de consciència d'uns i altres, bo i afavorint una coexistència pacífica de tots els qui formen la societat, sense transformar el seu ser laic en la ideologia laïcista. En aquest sentit, la laïcitat de l'Estat ha de ser una neutralitat positiva; és a dir, ha de fer-lo capaç de garantir el pluralisme i de respectar les religions, les seves manifestacions

públiques i les seves conviccions. Perquè les conviccions i les vivències religioses poden fer, tal com he dit, una contribució específica a la societat i a la democràcia. Això significa que tant els no creients com els creients han d'estar oberts al diàleg mutu, fent possible una confrontació democràtica en la qual es puguin expressar les pròpies conviccions ètiques i antropològiques sense titllar-les de fonamentalistes, sinó considerant el possible servei que poden prestar a la causa de les persones. En el moment present de la globalització i de les societats pluriculturals, cal establir, doncs, un debat social sa i honest amb totes les posicions filosòfiques, ideològiques i religioses per tal de construir unes bases ètiques compartides i un marc de convivència social respectuós per a totes les persones.

A l'hora de legislar, l'Estat ho ha de fer sempre d'acord amb el bé comú, sense privilegiar ni discriminar cap opció ideològica, ni filosòfica, ni religiosa. Com diu el Cardenal Lluís Martínez Sistach, arquebisbe de Barcelona, «L'estat, si de veritat vol servir el bé comú en aquest àmbit [el de la laïcitat i no del laïcisme] i establir el que podríem anomenar *pau religiosa*, cal que promogui en l'àmbit de la seva política amb els grups religiosos un clima social serè i una legislació adient que permeti a cada persona i a cada religiós viure lliurement la seva fe, expressar-la en els àmbits de la vida pública i disposar dels mitjans i espais suficients perquè puguin aportar a la convivència social les riqueses espirituals, morals i cíviques derivades de la seva identitat» (*Carta* del 20 de juliol del 2008).

Correspon, encara, a l'Estat garantir una formació que permeti a les noves generacions d'apreciar el fet religiós i comprendre millor les arrels culturals del nostre país,

de la nostra història i de la nostra cultura. I alhora, –tal com deia el text del Cardenal Arquebisbe de Barcelona que acabo de citar– cal evitar les actituds que puguin pretendre atacar el fet religiós o les persones practicants, que puguin pretendre establir discriminacions a causa de les creences religioses, o que es proposin de limitar la llibertat i la difusió de les creences o la seva pràctica (cf. «Document de treball», o. c., 10, 3).

L'Estat, a més, ha de saber valorar l'aportació social i cultural que fa l'Església i contribuir a sostenir-ne les obres socials, educatives i culturals, sense privilegis sinó com ho fa amb altres entitats i institucions, també les d'altres religions, que col·laboren al bé comú.

4. QUIN HA DE SER, A LA LLUM DEL VATICÀ II, EL ROL DE L'ESGLÉSIA EN UNA SOCIETAT LAICA?

Tenint present la separació entre Església i Estat i l'autonomia dels dos àmbits, cal preguntar-se quin rol ha de tenir l'Església com a institució (a més del dels seus membres com a ciutadans, a nivell individual o en grup) en una societat democràtica i ambientalment secularitzada (encara que jo crec que les persones concretes no estan tan secularitzades com pot semblar).

Cal dir que els creients tenen una paraula a aportar, no a imposar, a la societat i, per tant, també al debat polític. Creients i no creients poden buscar junts camins de pau, de justícia, de qualitat de la convivència, de respecte a cada persona i als seus drets legítims, d'atenció a les persones que sofreixen; poden lluitar contra la pobresa i la margina-

ció, afavorir l'acolliment dels immigrants, treballar contra totes les formes de violència i de discriminació injusta, fer un món més sostenible, protegir el planeta, etc. En una paraula, poden buscar junts camins per fer un món més humà.

Centrem-nos concretament en l'Església catòlica. Per respondre a la qüestió de quin ha de ser el seu rol en la societat actual, sovint els seus responsables (particularment Pau VI i Joan Pau II; cf., per exemple, d'aquest darrer: Audiència General, 9 febrer 1994) recorren a una frase clàssica d'un text de principis del segle III, anomenat *Epístola a Diognet*, que situa la vida dels cristians en la societat no cristiana del seu temps. La frase, una mica adaptada en la versió moderna, fa així: «els cristians són com l'ànima del món» (cf. 6, 1). És a dir, els cristians hem de ser uns grups dinamitzadors, creatius, ni que siguem més minoritaris que en els segles darrers; grups que aportin una visió serena i esperançada de la realitat, que ofereixin una resposta a tanta gent que cerca i té set de sentit, que no es troba a gust en la societat contemporània; uns grups que aporten confort espiritual en la societat relativista, fortalesa moral, coherència ideològica; que aporten coratge de minoria crítica que s'atreveix a qüestionar les bases d'una societat indiferent que molt sovint aplaca la buidor de fons amb els petits consols del consumisme (cf. Antoni Puigverd, «De la Girona levítica a la Girona indiferent» a *Qüestions de Vida Cristiana*, 233 (2009) pp. 147-147). A més, evidentment, de lluitar amb els altres contra les injustícies, contra les pors i les marginacions; a més, encara, de treballar per la promoció integral de la persona humana, per afavorir la comprensió i el diàleg entre els individus i els pobles, tal com he dit fa un moment a propòsit del treball a favor de la justícia i la pau.

Això vol dir que l'Església, i per tant els seus membres, han d'assumir sense por la laïcitat positiva i fins i tot l'han de defensar. En la societat d'avui dia i en la cultura dominant allunyada en bona part del cristianisme, el que hem de fer els cristians és testimoniar amb la nostra paraula propositiva («proposar i no pas imposar», recordaven els bisbes de França en la cita que n'he fet) i amb el nostre comportament els valors que vénen de l'Evangeli i que l'Església guarda com un tresor.

En aquest aspecte, però, cal ser realistes. Sobre alguns temes que afecten l'ésser humà, els cristians tenim unes conviccions concretes per raons antropològiques. I d'altra banda, cal respectar el joc democràtic. Això demana que els cristians fem la pròpia aportació al debat social sobre els diversos temes per contribuir al diàleg i a la reflexió amb vista a una millor presa de decisions. De vegades, però, les conviccions dels cristians poden entrar en contradicció amb les lleis de l'Estat; lleis que, en democràcia, de vegades només poden establir el mal menor. Evidentment, en aquests casos, els cristians no podem pretendre imposar la nostra visió antropològica; en una societat plural, no podem pretendre que la moral cristiana esdevingui llei de l'Estat. En el cas que hi hagués una contradicció flagrant entre totes dues, es podria fer objecció de consciència, com ja s'esdevingué als primers segles del cristianisme; això, però, s'ha de fer sense menysprear els individus que en consciència assumeixen comportaments que contradiuen l'ètica cristiana (cf. Enzo Bianchi, *La differenza cristiana*, Torí, 2006, p. 22). És cert que els ciutadans han d'acatar les lleis, fins i tot aquelles que consideren radicalment equivocades, sempre, però, que en qüestió d'idees no se'ls obligui a aplicar-

se-les a ells mateixos, perquè la llibertat de consciència és una de les bases de la democràcia (cf. Joseba Arregi, «Las leyes y la conciencia individual» a *El Mundo*, 27 de gener 2009, p. 17).

A més, les religions, i l'Església per tant, estan legitimades per expressar-se públicament sense que pel sol fet d'exposar públicament els seus valors puguin ser acusades de proselitisme o de constituir grups de pressió. El cristianisme, en ell mateix, té com a missió encarnar-se en la història humana, perquè és fonamentalment un missatge sobre el Déu que estima i s'implica en els afers humans pel bé de la persona. Per això l'Església no pot quedar muda ni paralitzada. Aquesta és la raó per la qual, recolzant-se en la llibertat de consciència i d'expressió, demana poder fer sentir la seva veu en públic sobre la seva fe i sobre la seva visió de la persona humana i de la convivència social. Això la porta, entre altres coses, a una defensa de la vida enfront de l'avortament i a cridar l'atenció sobre els perills de voler crear una raça humana sense màcula ni defecte que comporta l'eugenesia pràctica, en el context de les noves possibilitats de manipulació genètica que permet la ciència, sobretot després del descobriment del genoma humà. I, a l'altre extrem de la vida, es veu portada a cridar l'atenció sobre el tema de l'eutanàsia entesa com a procurar la mort per pietat abans de la mort natural, amb el perill de trivialitzar la vida humana i la dignitat inherent a cada persona fins quan es troba en situacions de precarietat extrema. I amb el risc consegüent d'avançar cap a una societat que pugui decidir qui és digne de viure i qui no ho és. A propòsit d'això, pot ser bo de recordar que cal distingir l'eutanàsia de les cures paliatives, que sí són acceptades per l'Església, i que

d'altra banda defensa d'evitar l'acarnissament terapèutic. No és que l'Església estigui en contra dels avenços científics i de les aportacions positives que poden fer; simplement fa veure que no tot el que és possible científicament és èticament vàlid i, també, que segons quines opcions es prenen es tornen contràries a la persona humana i a la seva dignitat inalienable.

L'Església, en una societat democràtica, ha de poder parlar amb llibertat de la persona humana, de la seva dignitat, de les seves pors, dels seus desitjos, dels seus problemes i aportar-hi la saviesa que brolla de l'ensenyament de Jesús i del seu Evangeli, per tal de contribuir a infondre esperança i joia de viure. Ho ha de fer en diàleg respectuós amb les institucions laiques, respectant l'autonomia de cadascuna i possibilitant una col·laboració sincera al servei del bé comú, tot participant també en els debats sobre els valors morals de la societat; en els camps que acabo d'esmentar i en d'altres (com ara les lleis que regulen l'educació) convindria intentar trobar solucions compartides entre creients i no creients.

Això demana donar una formació adequada a les persones que són membres de l'Església per tal que sàpiguen fer aquesta aportació a la societat com a agents de concòrdia, d'honestedat, de solidaritat, d'humanisme, etc.; com a denunciadors dins el marc democràtic dels abusos i de les vulneracions dels drets de les persones. I, per part dels cristians que estan en institucions públiques, demana que actuïn amb respecte i amb fidelitat a la consciència formada a la llum de la seva fe (cf. «Document de treball», o. c., 10, 1).

Els bisbes de Catalunya en el document que he citat, i repetint una de les resolucions del Concili Provincial Tarraconense, cele-

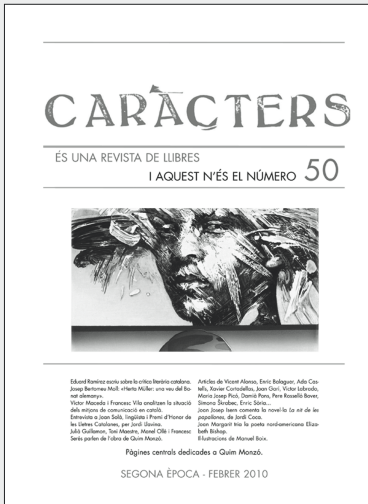
brat el 1995, exposen l'actitud amb què s'ha de fer aquesta aportació dels cristians amb les paraules següents: «A través del diàleg, no cercant la confrontació, els cristians laics [aquí la paraula vol significar els qui no són ministres ordenats], “no poden abdicar de la política, com a activitat destinada a consolidar i a promoure el bé comú” (resolució, 106). El diàleg demana sentit d'identitat i, alhora, acceptació de l'altre amb voluntat de convivència. La història del nostre segle XX ens adverteix sobre els mals de la confrontació excloent: ni volem contribuir-hi ni volem ser-ne víctimes» [*Creure en l'Evangeli*, o. c., 7, c)].

Per acabar, voldria citar unes paraules del cardenal Tarcisio Bertone, secretari d'Estat vaticà sobre l'aportació del cristianisme a la gestió de la societat global: «Val la pena de subratllar —diu— que la fe cristiana i la racionalitat secular, conscients de ser aliades i protagonistes de la cultura occidental, podrien establir relacions útils amb les altres grans cultures, amb les quals s'identifiquen poblacions més nombroses fins i tot que l'europea. Aquesta relació, pel seu cantó, podria ajudar a redescobrir i a aprofundir valors i normes presagiats per tots els homes i consentir-los d'aconseguir una nova font d'il·luminació i una força més gran d'acció. És evident que tot això ajudaria la tasca específicament política de dirigir la globalització. És, per tant, del tot oportú, a més de ser plenament legítim, que els cristians participin en el debat públic» («La política ha bisogno del cristianesimo» a *L'Osservatore Romano*, 1 d'octubre 2008, p. 5).

Evidentment, aquesta aportació s'ha d'entendre en la línia del concili Vaticà II, tal com he intentat exposar. Aquest debat públic, que d'alguna manera hauria de tenir un abast universal, no sols occidental,

permetria d'anar trobant progressivament, entre les diverses religions i entre creients i no creients, un denominador comú a tota la humanitat i a tots els pobles pel que fa al respecte i a la dignitat de la persona humana, a la justícia, a una economia compromesa en una distribució més equilibrada del béns, etc., en la línia de la Declaració dels Drets Humans aprovats ara fa seixanta anys.

Cada generació ha de fer la recerca nova i gens fàcil d'ordenaments rectes per a les realitats humanes. Els cristians hi hem de col·laborar motivats per l'esperança que prové de l'obra realitzada per Jesús, el Crist, (cf. Benet XVI, Discurs a l'ONU, 18 abril 2008) amb una aportació sincera que proposi i no imposi. I amb una gran dosi de comprensió envers les persones concretes, les seves idees i els seus problemes. □



CARÀCTERS

REVISTA DE LLIBRES

Núm. 50 Febrer 2010

Eduard Ramínez escriu sobre la crítica literària catalana

Josep Bertomeu Moll: «Hertha Müller: una veu del Banat alemany»

Víctor Maceda i Francesc Vila analitzen la situació dels mitjans de comunicació en català

Entrevista a Joan Solà, lingüista i Premi d'Honor de les Lletres Catalanes, per Jordi Llavina

Julia Guillamon, Toni Maestre, Manel Ollé i Francesc Serés parlen de l'obra de Quim Monzó

Artícles de Vicent Alonso, Enric Balaguer, Ada Castells, Xavier Cortadellas, Joan Garí, Víctor Labrado, Maria Josep Picó, Damià Pons, Pere Rosselló Bover, Simona Škrabec, Enric Sòria...

Joan Josep Isern comenta la novel·la *La nit de les papallones*, de Jordi Coca

Joan Margarit tria la poeta nord-americana Elizabeth Bishop

Il·lustracions de Manuel Boix

Pàgines centrals dedicades a Quim Monzó

Publicació Trimestral

Publicacions de la Universitat de València

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

Neocons i teocons: fonamentalisme *versus* democràcia

Eliás Díaz

1. FONAMENTALISME TEOCRÀTIC, FONAMENTALISME TECNOCRÀTIC

El fonamentalisme com a desafiament per a la democràcia actual, com un dels desafiaments teòrics i pràctics més insistents contra l'estat democràtic, vet ací el nostre tema. En concret del que tractem ací és de la coalició i conjunció, més o menys formal –o informal–, entre el fonamentalisme tecnocràtic, economicista, dels *neocons* i el fonamentalisme teocràtic, religiós, dels *teocons*. Poderosa coalició i confluència que, des de fa ja algun temps, es manifesta i actua a escala també global com a reacció

molt conservadora contra les principals exigències i propostes identificadores del laïcisme civil i de les polítiques de progrés: és a dir, institucionalment enfront de l'estat democràtic de dret.

Però *fonamentalisme* –precisem els termes– no és doctrina que haja d'aplicar-se sense més ni més als qui amb tota legitimitat cerquen, proposen i debaten els fonaments (racionals, empírics o totes dues coses) del coneixement, de la realitat: tota filosofia, tota ciència, en major o menor mesura, ho fa i cal que ho faça. Aquest terme o el de *fonamentalistes* potser evoquen, en el passat i també avui, paraules i doctrines que tendeixen a situar-se com a properes a posicions determinades per un caràcter d'infal·libilitat ortodoxa, de veritat absoluta, actituds d'un cert (elevat) sentit dogmàtic, acrític. La resposta als (nous) fonamentalismes igual que a tots els (vells) dogmatismes no és, de cap manera, el relativisme, sinó precisament el pensament crític i autocrític. I això tant en una direcció com en l'altra: així, a més d'aquests fonamentalismes conservadors que hem esmentat, també hi ha qui parla avui d'algun fonamentalisme democràtic així mateix criticable i criticat.¹

Ferrater Mora ha assenyalat que el terme *fonament* s'usa en sentits diversos: tan aviat equival a «principi», com a «raó», com a «origen». Però afegeix que és més habitual des-

Eliás Díaz (1934). Llicenciat en Dret per la Universitat de Salamanca i doctor per la de Bolonya (Itàlia). És catedràtic emèrit de Filosofia del Dret de la Universitat Autònoma de Madrid i un dels acadèmics espanyols més destacats, amb una àmplia trajectòria en els camps de la filosofia política (l'Estat social i democràtic de dret) i de la filosofia jurídica i ètica. D'altra banda, ha investigat sobre la història de les idees socials i polítiques de l'Espanya contemporània des de la perspectiva de la reconstrucció del pensament democràtic, pluralista, crític i heterodox. Ha publicat, entre altres, els llibres *Estado de derecho y sociedad democrática* (1966); *Sociología y filosofía del derecho* (1971); *De la maldad estatal y la soberanía popular* (1984); *Un itinerario intelectual. De la filosofía jurídica y política* (2003).

cartar aquesta última qüestió referida fàcticament als orígens (en el temps) quan es parla de fonament, per la qual cosa les dues principals accepcions d'aquest serien –diu– les següents: com a «fonament material», la que tendeix a identificar-lo amb la noció de causa, especialment quan aquesta té el sentit de «la raó d'ésser d'alguna cosa»; i com a «fonament ideal», la que, referida a un enunciat o conjunt d'enunciats, implica llavors la raó o explicació racional d'aquests. Totes dues accepcions, que es connecten, doncs, amb les nocions de causa i principi, remetrien al seu torn al principi de «raó suficient», en el mateix sentit –assenyala– que tindria *Grund*, en alemany, com a fonament, i el que s'aplica en filosofia jurídica a la *Grundnorm* kelseniana. De tota manera, Ferrater no deixa d'anotar que l'ús del terme *fonament* és molt vari i, en la major part dels casos, gens precís. Valguen, doncs, al meu parer, les precisions que ell mateix estableix en la seua anàlisi.²

Al costat d'aquestes remissions i caràcters generals més debatuts, en el que, en canvi, sí que hi ha bastant acord és en l'origen històric, almenys en el més proper referit al nostre temps, de l'estricta terme *fonamentalisme*. De sempre hi ha hagut, en la pitjor història, actituds fanàtiques, intolerants, dogmàtiques, que –com dèiem– hi tenen no poc a veure. Però Ferrater Mora apunta, així mateix, que «fonamentalisme» és usat avui com a traducció de *fundamentalism*, o tendència dels qui segueixen literalment els ensenyaments de la Bíblia. En efecte, es constata així, en temps recents, el seu concret origen religiós i el seu fonament (causa i principi) com a recta lectura de la Bíblia, en el món del moviment evangèlic cristià dels Estats Units pels volts del segon decenni del segle XX. És a dir que el «pedigrí» fona-

mentalista dels eclesiàstics *teocons* resulta ser així de més alt llinatge genètic que el dels seus comparses, els nouvinguts mercaders/mercadistes *neocons*.

Susan George, en el seu llibre *Hijacking America* (trad. esp., *El pensamiento secuestrado*, Barcelona, Icaria, 2007), molt útil per a aquestes qüestions, ha tornat a recordar aquests orígens del terme *fonamentalisme* en aquells primers temps del segle XX en els ambients de les confessions evangèliques: «L'arribada lenta i gradual a un públic massiu de les crítiques especialitzades de la Bíblia, més la influència de les teories darwinianes, estaven erosionant –diu– la creença en la Bíblia com a document literal. Els clergues conservadors –assenyala– van reaccionar enèrgicament, publicant i difonent àmpliament una sèrie de fullets titulats *The Fundamentals: a Testimony of the Truth* (Els fonaments: Un testimoniatge de la veritat). L'any 1920 un periodista baptista anomenat Curtis Lee Laws va encunyar la paraula *fonamentalista*, que definia qualsevol persona disposada a lluitar per aquests fonaments bíblics. La paraula va quallar i ara –conclou Susan George– s'aplica a qualsevol persona que prenga els textos sagrats literalment, siga quina siga la seua religió o ideologia».³

És a dir, que hi pot haver fonamentalismes, lectures simples al peu de la lletra, dels textos sagrats de diferents religions o dels considerats sacres, per exegetes i escoliastes fanàtics d'unes o altres filosofies o ideologies. De la crítica a alguns d'aquests desafiaments conservadors i reaccionaris feta precisament des del seu oponent, el pensament democràtic, és del que s'ocupen aquestes pàgines que s'insereixen ara, de manera personal i implícita, en el conjunt de tota la meua obra anterior, començant pel meu

primer llibre, *Estado de derecho y sociedad democrática*, publicat en el llunyà 1966, i acabant en el que ara com ara és el darrer: *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política* (2003).

En aquest apartat inicial de precisions terminològiques i conceptuals recordem també una diferència significativa que se sol assenyalar a l'interior mateix d'aqueixa comuna ideologia conservadora i que s'enunciaria així: mentre que tots els denominats *neocons* són neoliberals (en economia amb sobirania del mercat), no pas tots els neoliberals són neoconservadors. La diferència es marcaria sobretot en el que als Estats Units s'anomenen –prenc l'expressió de Susan George– «polítiques del cos»: és a dir, els neoliberals són més permissius en tot el que fa referència a les actituds sobre l'homosexualitat, l'avortament, l'eutanàsia, la bioètica, el racisme, el feminisme, etc. Davant (contra) aquestes qüestions els tecnòcrates *neocons* coincideixen plenament en una oposició taxativa amb els fideïstes *teocons*. Però davant la sobirania de l'estat democràtic tots ells es tornen a aplegar intentant reduir-lo als límits d'una o una altra «lleï natural» –mercado o text sagrat.

Pot molt bé assenyalar-se que aquest domini conservador dels últims decennis pren principi de l'arribada al poder al final dels anys setanta d'aquells caràcters forts i grans comunicadors que foren Karol Wojtyła (1978), Margaret Thatcher (1979) i Ronald Reagan (1980). Amb ells es van restaurar i expandir, amb aparences de modernitat, els pressupòsits del dual i actual fonamentalisme teocràtic i tecnocràtic derivat de temps anteriors.⁴

Hi ha, sens dubte, diferències entre tots dos moviments, diferències objectives i fins i tot subjectives, o sia de tarannà personal.

Sobre aquestes hom ironitza sovint fent observar que el fonamentalista teocràtic sol ésser més rígid, més lúgubre i tètric; el tecnocràtic es mostra sempre més alegre, irònic i desenfadat (cíníc, assenyalaran els seus adversaris). Però també, a aquest nivell, són freqüents els intercanvis: religiosos feliços i confiats davant les expectatives futures del negoci de la salvació i economistes angoixats davant els riscos i els problemes propers del seu propi negoci empresarial. Ara bé, més enllà de les diferències objectives i d'aquestes i altres de caràcter psicològic, és –trobe– molt més consistent el que uneix i vincula els dos fonamentalismes en el món actual.

De manera principal, per a la perspectiva considerada ací, ho és el seu contumaç rebuig de l'Estat, especialment el recel i aversió a les intervencions de l'estat democràtic. És ben conegut que no pocs neoconservadors, liberals només en economia, de cap manera no han fet escarafalls –així, en l'Espanya franquista– de la seua plena col·laboració amb estats autoritaris i dictatorials. En canvi, aqueixos recels creixen i es manifesten amb major insistència en el dia a dia i en les grans teories davant la presència activa i les decisions de les institucions públiques de representació popular, és a dir, davant els estats de major contingut i format democràtic. El mercat és per a ells la gran panacea contra aqueixa maldat estatal i és, per tant, qui ha de restringir, afeblir o fins i tot suprimir –estat mínim– aquest intervencionisme. L'Estat només ha d'intervenir, segons això, en la conservació i custòdia vigilant de l'ordre (econòmic i altres) establert precisament des de la seua no-intervenció.

Encara més clar i rotund és el discurs de les esglésies, que s'expressa en els mateixos

termes discriminatoris contra les intervencions de l'estat democràtic. Ací no és necessàriament l'omnipotent mercat qui subordina i ha de subordinar l'estat democràtic, sinó la doctrina de la jerarquia eclesiàstica, que es defineix com a encarnació de la llei eterna i de la mateixa llei natural. Però aquesta conjunció fonamentalista es dobla i reforça quan la *lex mercatoria* s'identifica sense més ni més amb la llei natural, cosa que tots dos corrents solen fer avui dia. Quan es predica que l'ordre natural –identificat amb l'ordre eficaç– consisteix exclusivament a deixar fer, deixar passar, i a no intervenir des d'instàncies públiques i socials en defensa de l'interès general i, per tant, dels interessos individuals que no tenen altra defensa millor i més eficaç. En qualsevol cas, la jerarquia, el poder eclesiàstic, s'arroga la facultat d'ésser censor suprem i dogmàtic, fins i tot voldria decidir sobiranament sobre allò que, a parer seu, l'Estat no pot fer, sobre allò de què el Parlament no pot parlar ni, per tant, legislar. Aquestes intervencions legítimes de l'Estat es converteixen sense més ni més per a la jerarquia eclesiàstica en intromissions il·legítimes. Negació, doncs, de qualsevol indicatiu i possibilitat de pensament i praxi conseqüent amb un laïcisme modern. Sobre les qüestions de més fons, que n'hi ha, en relació amb límits externs (jusnaturalismes teològics, emotivismes ètics i altres) o amb connotacions coherents d'aqueixa intervenció institucional, sobre la base de l'autonomia moral, no tinc més remei que remetre ací i ara a altres escrits meus (esmentats i per esmentar) i, per descomptat, als més rellevants filòsofs de l'ètica, la política i el dret.

Des d'aquestes bases parle ací del fonamentalisme com a actitud teoricoopràctica pensada o, fins i tot, essencialment con-

natural a un dogmatisme metodològic i epistemològic més genèric. És a dir com a definidora acrítica d'una única i veritable ortodòxia: bé siga fundada en el fideisme religiós (fonamentalisme teocràtic), bé, en els temps actuals, produïda des d'instàncies econòmiques amb pretensions ideològiques científistes (fonamentalisme tecnocràtic). Segons l'una o l'altra, la llei civil no pot, per raons òbvies (ordre dels grans poders econòmics), alterar per res els dictats del mercat; ni pot, la llei civil, legislar sobre el que no permet per aquesta concepció religiosa i moral (eterna i natural). En tots dos casos, amb diferències objectives i subjectives entre l'una i l'altra, com ja he assenyalat, el resultat és la subordinació de l'estat democràtic (de la sobirania popular) a les necessitats absolutes de la determinació econòmica (sobirania del mercat) i a les imposicions gairebé més absolutes encara de la potestat eclesial.

En aquesta via per a la dominació/postergació de les lliures decisions col·lectives, al capdavant el qüestionament de la mateixa autonomia moral, és a dir de la llibertat i l'estat democràtic, consistiria –al meu entendre– el marc de trobada, per a aquesta conjunció teòrica i coalició política constatable avui entre *neocons* i *teocons*, entre el fonamentalisme tecnocràtic i el fonamentalisme teocràtic actual. No seria gens difícil assenyalar, així, exemples ben empírics d'aquestes confluències i connivències, amb traspessos mutus entre ambdós segons les qüestions concretes i les circumstàncies: tant a escala mundial –pensem en els *neocons* de la recent administració Bush i el retorn en aquell país dels *teocons* creacionistes, contraris a l'evolucionisme–, com en l'àmbit estatal espanyol. Em referesc ací, és clar, a les cessions, els silencis i les adhesions de certs

sectors acadèmics i professionals conservadors (juristes, sociòlegs, economistes, etc.) davant l'ofensiva premoderna de les jerarquies catòliques contra l'entorn intel·lectual i polític de la important llei d'educació per a la ciutadania, per exemple. La coalició fonamentalista conservadora funciona en l'interès, teològic i econòmic, comú a les dues parts enfront de les propostes de laïcisme i igualtat en llibertat exigibles en l'estat democràtic.⁵

2. ELS FETS I ELS DRETS. REALITAT I RACIONALITAT

L'aprofundiment conseqüent en els valors i els processos d'una societat democràtica i d'un estat democràtic constitueixen, al meu entendre, la millor alternativa enfront d'aquests decennis d'hegemonia neoconservadora de tecnòcrates i teòcrates que arriben fins avui. Com es veu, tot té la seua història. Per això, a fi de precisar les meues pròpies posicions, necessite recolzar-me breument en coses del passat immediat, personal i general, per a atrevir-me a parlar amb alguna coherència i fonament –sense un *continuum* prefixat– sobre aquest present i aquest futur. Per a aquest propòsit recorde i reprenc ara la que fou lliçó magistral en l'acte de la meua investidura com a doctor *honoris causa* per la Universitat Carlos III de Madrid, el 15 de febrer de 2002, sota la presidència del seu rector, el vell i fraternal amic professor Gregorio Peces-Barba.⁶ Havien passat llavors només quatre mesos des del gravíssim atemptat de l'11 de setembre de 2001 contra les Torres Bessones, a Nova York, i la seu del Pentàgon, a Washington; i vivíem immersos en el tens transcurs de la reacció que els Estats Units, amb el go-

vern Bush al capdavant, preparaven i que amb tan nefastes conseqüències s'havia de fer efectiva –després de la intervenció a l'Afganistan– amb la il·legal i il·legítima invasió de l'Iraq el març de 2003, secundada entusiastament i irresponsablement pel govern espanyol d'aleshores, que era del Partit Popular. Després vindria el 14 de març de 2004 amb el brutal atemptat del terrorisme islamista a Madrid i les seues posteriors amenaces. Aquest és el món en què ens trobem encara –fins i tot comptant amb el canvi en la presidència americana– i en què han actuat i actuen a lliure i amb prepotència els fonamentalismes econòmic i religiós dels denominats *neocons* i *teocons*.⁷

En aquell text del començament de 2002, volent ressaltar el rerefons socioeconòmic d'algunes d'aqueixes situacions –incrementades avui amb la gran crisi econòmica i social–, jo expressava una forta crítica a la imposició global d'aquelles polítiques i concepcions justament caracteritzades com a fonamentalistes, neoconservadores i *ultraliberistes* –com veieu, preferesc aplicar-los aquest terme (*liberista* i no pas liberal) reductiu, economicista, que encunyà Benedetto Croce. Són concepcions, crec, les implicacions necessàries més greus de les quals –«campe qui puga» és l'oculta proposta normativa– generen desigualtats insuperables i una deterioració general, una pèrdua de qualitat de la democràcia amb les pitjors derivacions de desmoralització social i deslegitimació institucional. Així es resumien allí algunes d'aquestes alarmants implicacions: «En aquest brou de cultiu, en un món amb arrogant menyspreu de l'ètica i ruptura de la més bàsica cohesió social, és obvi que s'afavoreixen els fanatismes i els fonamentalismes de tota mena, l'incesant creixement armamentista, les accions

violentes i terroristes, les guerres interminables, la doctrina de la seguretat retallant greument drets i llibertats i, com a mínim, el fort augment de les situacions massives de marginació i exclusió social. Aquests són avui –s’assenyalava en aquella obra– en bona, mala, mesura, els fets: enfront d’aquests –es contraposaven– els drets, és a dir l’estat democràtic de dret, i una ètica de superior entitat que requereix i promou –pense– el millor de la condició humana».

Allí radicaria el nucli dur d’alguns dels grans problemes que hem d’afrontar avui. I s’hi afegeixen, no menys temibles i apressants, els derivats del canvi climàtic, l’escalfament global de l’atmosfera, l’erosió gairebé irreversible de l’ecosistema, la incontrolada proliferació nuclear. Juan Goytisolo és, al costat d’altres, un dels qui recentment donava la veu d’alarma sobre el punt negre que –diu– hi ha a l’horitzó –m’estime més de reproduir les seues pròpies paraules, angoixants però avisadores, sobre aqueix trist futur gens irreal–: «Setanta milions d’africans hauran de fugir de les zones costaneres que negarà l’oceà; països sencers seran engolits per les aigües; d’altres es desertitzaran completament i els seus habitants hauran de cercar un refugi que no els voldrà oferir ningú; el selecte club dels dotats amb un arsenal nuclear s’obrirà a nous socis (...) i qualsevol d’ells podrà servir-se’n sense reparar en les conseqüències de la seua lloable missió preventiva (...); però el perill –adverteix Goytisolo– no és ja exclusiu dels estats (...), prové també de la propagació de mitjans d’anihilació assequibles a màfies i grups radicals. El possible ús d’armes bacteriològiques o capaces d’irradiar un individu, un barri o una ciutat ha deixat de ser tema de les superproduccions cinematogràfiques al servei de

les nostres neurosis (...) per a esdevenir una perspectiva real».

Els interrogants sorgeixen de manera quasi espontània i inevitable: hi ha temps encara?, què hi podem fer?, què hi hem de fer?, sabem el que hem de fer i el que potser no podem fer? Tot, o quasi tot, és complex i insegur, per descomptat, qüestionable i obert a dubtes i a perplexitats. Però, al seu torn, tots –o quasi tots– en parlem constantment, d’aquests grans problemes. I després del primer moment de desànim total, d’aclaparament paralitzant, d’impotència irremeiable, però també moment del parany de l’oblit i l’evasió, tots –amb més o menys indignació emotiva– acabem proposant coses, eixides, solucions, remeis raonables/racionals davant uns i altres d’aquests grans mals. Sembla, doncs, que almenys hi hauria contra aquests una «via negativa» per a la fonamentació moral del rebuig –per dir-ho amb Ernesto Garzón Valdés–, però, al seu torn i malgrat tot, hi hauria –també per a ell– una «via positiva» en funció, en favor, de la corroboració i la lluita per valors i objectius ètics amb justificació racional.

A tot això, pense, cal acollir-s’hi, almenys, per a no ésser víctima passiva dels esdeveniments, per a no doblegar-se de manera determinista a la tragèdia anunciada, a la subjecció absoluta als fets, siguen aquests fets socials, històrics, i, fins i tot, naturals. Els fets són determinants per a saber on som i com estem, però no pas per a determinar on hem d’ésser i com hem d’estar. La qüestió –assenyala Reyes Mate– és saber si fem del progrés l’objectiu de la humanitat o de la humanitat l’objectiu del progrés; fins i tot saber quin model de progrés és universalitzable i convé que ho siga, i quin no ho és, sinó que condueix irremeiablement a la

bogeria de la destrucció mútua assegurada. Al meu parer, la resistència activa contra això és possible; és també un deure moral. El deure de salvaguardar la vida, la nostra i la de les generacions futures, en condicions per a tothom d'humanitat, pau, dignitat, llibertat, benestar i solidaritat.⁸

No són dolents –és clar– aquests grans objectius, aquests valors imprescindibles pels quals treballar: sobre aquests possiblement fins hi hauria, en principi, teòrica unanimitat, si bé, sens dubte, amb dissensions posteriors sobre la diferent interpretació i articulació. En relació amb això, del que es tracta, doncs, és de poder proposar alguna cosa vàlida –de manera coherent amb l'anterior– sobre com identificar, enfortir i realitzar en el temps les exigències concretes i les vies pràctiques d'actuació –ací, de manera preferent, les de caràcter polític, social, econòmic i jurídic– implicades en aqueixos valors ètics i culturals. En qualsevol cas, no cal pensar de cap manera que amb la mera formulació d'aquestes propostes, teòriques i pràctiques, sobre valors i mètodes, sobre finalitats i mitjans, s'hagen ja de resoldre completament i a curt termini tants i tan greus problemes del món actual.

Amb tot, arribats ací, davant aquesta descripció més aviat negativa, considere necessari advertir –llums i ombres de la realitat social– que no seria tampoc cert ni realment just oblidar o silenciar tot el que en aqueixos o altres àmbits diferenciats s'ha fet de molt positiu en el passat i es fa en el present des de la ciència –tant en el camp de les ciències naturals com en el de les ciències socials– i també des de la mateixa política per resoldre aquests i altres grans problemes, avançar en el seu control o totes dues coses: pensem en positiu, per exemple, en els grans avenços de les ciències mèdi-

ques, de les investigacions en biogenètica, de les tecnologies de la comunicació, etc. És veritat, tanmateix, que en el jutjament d'aqueixa història –permeteu-me aquesta lleugera digressió–, alguns –sobretot els vells– poden tendir a pensar que, malgrat tots aqueixos avenços científics, qualsevol, o algun, temps passat fou sempre moralment millor, molt millor; en el cas de l'Estat espanyol, amb la humiliació i la indignitat del franquisme, els qui dirien això ho tenen molt més difícil. Altres –els més joves– més receptius i il·lusionats amb el progrés dels temps, i del seu propi, pot ésser que menyspreen per anacrònic tot l'anterior i s'apunten amb entusiasme sense més ni més a la novetat, que, al seu torn, per si mateixa, no és pas sempre el millor. Per descomptat, tampoc aquests no deixen de lamentar aqueixos grans mals d'avui, i altres de caire més directament econòmic i social que els afecten de manera més immediata i individual: l'escassetat i la precarietat en el treball, la dificultat o impossibilitat d'aconseguir un habitatge que els permeta de fer millors plans de vida, l'espectacle paral·lel de la creixent especulació urbanística, les mancances en serveis socials –especialment patits per la dona– si s'opta, suposem, per tenir descendència, etc., etc.

Però, malgrat tot –repetesc–, no seria veritable ni just en termes generals el catastrofisme que oblidava o silenciava els passos que s'han fet en segons quines diferents situacions des de les institucions polítiques o la mateixa societat civil en unes o altres d'aquestes justes demandes –en aquests àmbits, al meu entendre, incomparablement més gràcies a la socialdemocràcia que al neoliberalisme–, demandes que, és cert, no són sempre de solució fàcil, immediata ni definitiva. Ni qualsevol temps passat fou

millor, ni –ací– amb el franquisme –o contra el franquisme– vivíem millor. El reconeixement del que es fa crec que atorga major legitimitat per a denunciar tot el que il·legítimament va sempre quedant sense fer, vist açò fins i tot en els realistes termes relatius de la seua actual adequació o correspondència amb conquestes d'altres sectors privilegiats o d'altres qüestions molt més afavorides per l'atenció pública, per la privada o per totes dues.

La filosofia i la ciència, ací molt directament les ciències socials, però també la filosofia moral, jurídica i política, al meu parer no estan únicament –ja ho deia abans– per a plantejar problemes o suscitar dubtes i perplexitats. També fan i han de fer això, que possiblement és fins i tot la seua qualitat més immediata, brillant i característica en el coneixement no pla ni simplista de la realitat, per a una comprensió més penetrant, rica i polièdrica d'aquesta. Però –insistesc en l'anterior, enfront de l'excessiva delectació i autosatisfacció d'un cert esteticisme especulatiu– la tasca intel·lectual no pot ni ha de limitar-se a enunciar problemes i a fer-ho, a més a més, amb designis i hàbits exclusivament i impertèritament dubitatius o negatius. El comú de la gent, sense ésser científics ni filòsofs, en saben prou, de problemes –sovint més reals i difícils que els d'aquells–, i també de les grans dificultats, riscos i incerteses per a resoldre'ls. El que també es demana a les ciències i a les filosofies és que ajuden tant com puguen en aquesta tasca. I no solament, d'una banda, amb les plaents i inescotables però esgotadores «fusteries» metanalítiques, ni tampoc, de l'altra, amb els excessos de juvenil provocació postmoderna que només provoca els provocadors contraris. És a dir que sense dogmatismes

ni falses seguretats, amb totes les cauteles i modèsties –amb el rigor empíric de la ciència i la racionalitat crítica de la filosofia–, s'atrevesquen a proposar respostes, vies de resolució i marcs teòrics amb fonament per a tot això. És –crec– des d'aquesta perspectiva i metodologia que ha de treballar, de manera molt específica, la filosofia ètica, política i jurídica actual.

Una base òbvia però imprescindible: fora de les democràcies no hi ha salvació. I això malgrat tots els seus defectes i insuficiències. Tot el que avui es faça o s'intente fer, al meu parer, caldrà fer-ho integrant-ho de manera coherent en el marc obert, teòric i pràctic, d'aquest paradigma i per a aquest marc específic. Hi ha hagut temps, fins i tot recents, en què això no era pas així, o no era tan indiscutit que fos així. Estats totalitaris, autocràtics i dictatorials es presentaven arreu com «la novetat», el règim jove, enfront de les –sempre titllades de– decadents, anacròniques, vuitcentistes democràcies burgeses. La veritat és que aqueixos règims prou sovint s'autoqualificaven també –homenatge del vici a la virtut– com les veritables democràcies, populars o orgàniques, per prendre els dos pols de l'espectre ideològic. En els nostres dies, sense haver-se abandonat per complet tot l'anterior, és veritat que la incitació teòrica ètica i política predominant en les millors propostes (no sempre, per descomptat, en la realitat empírica) malda per construir formulacions democràtiques dotades d'una més sòlida fonamentació en termes de legitimitat i legitimitació, i avançar en aquesta via. És a dir, amb una major i més autèntica participació –doble participació, insistiria jo, en decisions i en resultats–, amb representació, per tant, més fidel i responsable davant la societat, amb millor

coneixement, deliberació i llibertat real en el seu si. I tot això –la necessària gran utopia racional– postulant com a «model normatiu» una democràcia de major qualitat, però ara a escala global: és a dir, amb exigències d'universalitat, sempre aquesta en procés d'oberta construcció des de la raó crítica i a través de vies actives d'interculturalitat –no pas de passiu i acrític multiculturalisme–, concretades avui de manera especial en el just tractament de les emigracions massives.⁹

3. INSTITUCIONS JURIDICOPOLÍTIQUES I NOUS MOVIMENTS SOCIALS

Al costat d'aquests objectius generals, que trobe molt vàlids i justos, es tractaria, doncs, de precisar alguna cosa més sobre el caràcter d'aquest paradigma democràtic tal com s'expressa en aquestes que són les seues millors propostes regulatives. Cal ressaltar primer de tot que els poders públics i les institucions juridicopolítiques correlatives han de tenir –al meu entendre– una presència forta si bé controlada –això és l'estat de dret– i una decisiva funció promocional de govern i administració amb el conseqüent respecte als drets i les llibertats individuals (personals). Els interessos generals, en els quals entren al seu torn com a base tots els legítims interessos particulars, no poden, no deuen quedar ni exclusivament ni predominantment en mans privades, per força –per la sacrosanta *lex mercatoria*– molt minoritàries. Estic a favor, hi vull insistir, de la recuperació d'un estat que intervinga de manera activa i responsable en la vida pública, inclosa l'economia, encara que no tant amb mesures indiscriminadament

i abassegadorament quantitatives –com s'ha volgut fer a vegades en el passat–, sinó d'acord amb un criteri molt més selectiu i qualitatiu. Però aquesta selecció cal fer-la de manera prioritària –açò ha de quedar ben clar– d'acord amb el que concerneix els interessos generals esmentats (no abstractes ni entificats). Aquest és justament el criteri pel qual cal mesurar avui les molt diferents espècies d'«economies mixtes» –d'altra banda, tot és sempre mixt i mestís. Res a veure, doncs, en qualsevol cas, aquest criteri qualitatiu d'intervenció institucional (i social) amb la reducció de l'Estat que es deriva del «principi de subsidiarietat», més acomodatiu i conservador, sempre tan allegat. No es tracta que l'Estat faça només allò que els altres (els privats) no puguen o no els interesse fer: on cal mirar per a determinar el conseqüent criteri d'acció és precisament a l'interès real de tots i cadascun dels ciutadans.

Aquest estat social i democràtic –preferible, em sembla, aquesta expressió de rang constitucional a la d'estat de benestar o *welfare state*– menys encara es pot suplantar ni confondre –com interpreten alguns– amb una mena de gran institució de beneficència compassiva envers els més pobres, de caritat cristiana o musulmana, ni tampoc amb la vella i una mica més laica filantropia. El que en justícia es demana avui en drets fonamentals i en serveis socials, el que es propugna en aquest paradigma democràtic i en l'estat social és, en definitiva, una intervenció i una regulació que faça possible la consecució de nivells molt més elevats d'igualtat, de cohesió social i de solidaritat real entre tots els ciutadans. Àrees com la sanitat, l'educació, l'habitatge, les pensions, etc., en condicions de dignitat i efectivitat, és a dir, de justa igualtat, és una cosa a la

qual a preu de mercat –no ens enganyem– la immensa majoria de la gent no podria realment accedir. Això s'anomena eficiència social mesurada en cost real, una cosa que el mercadisme sempre al·lega en abstracte com a valor preferencial. I això va en la línia de la millor història de la socialdemocràcia, del socialisme democràtic, que ha hagut d'anar sempre arrancant aquestes i altres conquestes socials a les determinacions econòmiques i polítiques del «liberisme», és a dir, del liberalisme conservador.

Estat, doncs, que intervé o –diguem-ho com a desafiament i sense embuts– estat intervencionista. Aquesta expressió –com sabem– és des de fa temps totalment reprovada i no solament pel model «mínim» dels poderosos ultraliberistes i neoconservadors, sinó així mateix pels qui figuren en les seues zones d'influència centrista i, amb majors matisos, fins i tot, per alguns de filiació socialista. Aquests que s'autodenominen «moderna esquerra» mostren a voltes una certa desmesura en la seua major preocupació pels respectables valors «intangibles» que pels imprescindibles i molt materialment tangibles. Tots sabem que hi ha també altra gent abstencionista primària, amb filiació política precisa o sense, que reputa excessiva qualsevol intervenció i regulació estatal excepte quan per una cosa de no res la reclama més o menys indignada a favor seu. El model d'estat que ací propose és justament el contraposat a aquell que no (o a penes) intervé, excepte –és clar, i amb quin furor– en les guerres (de conquesta o dominació exterior) alhora que, a escala interior, en la defensa i custòdia vigilant de l'ordre (econòmic i altres) establert des de la no-intervenció. És a dir, enfront d'un estat que s'absté i s'inhibeix en mil qüestions que –fins i tot sense cap cost

econòmic– afecten la ciutadania i en les quals hauria d'estar molt més compromès: per exemple, en el control democràtic de l'economia merament especulativa, en la lluita activa contra el deliri immobiliari, la corrupció urbanística, contra la destrucció mediambiental o contra els grans fraus i els paradisos fiscals.

Del que es tractaria, doncs, és de l'opció entre aquestes dues diferents propostes o tendències –per descomptat, susceptibles de diverses i no equiparables graduacions variables fins i tot entre els termes capitalisme i socialisme– simbolitzades, d'una banda, per un actiu estat regulador i intervencionista i, de l'altra, per un passiu estat abstencionista o inhibicionista. Recordem que, segons el diccionari, *abstenir-se* significa «privar-se». Tindríem, així, un estat abstencionista que ho és, doncs, en el doble sentit: un estat que *es priva-titza* (per força, de manera molt desigual) i que fins i tot quan obra amb tota obstinació ho fa des d'aqueixa perspectiva preferent; i, alhora, un estat que *es priva de fer*, que renuncia passivament a fer coses que deuria per a una major participació i igualtat dels ciutadans que el sostenen i el legitimen. Per descomptat, un estat intervencionista cal que ho siga de manera molt principal en la seua lluita contra tota mena de corrupcions, començant per les pròpies, i contra tota mena de deterioracions democràtiques en les institucions públiques, parlament, partits polítics, etc., etc. Aquest estat creador, en la seua tasca pedagògica i de direcció, sempre sobre la base de les decisions de la sobirania popular i el respecte a la llibertat individual, podrà i deurà anar fins i tot per davant del que passa o del que ja (s') ha passat, i no sempre per darrere, de mala gana: homogeneïtzació crítica amb el mi-

llor de la societat civil, com després direm en aquestes mateixes pàgines.

I una cosa similar, *mutatis mutandis*, del que ací hem assenyalat sobre els estats (nacionals o plurinacionals) s'hauria d'aplicar a la necessària intervenció de les institucions i organitzacions de caràcter internacional (transnacional) –les Nacions Unides, la Unió Europea i altres–, les quals malgrat tot cobren com més va més presència, força i influència. És bo i fructífer que siga així, atesos els límits i les limitacions propis dels actuals estats nacionals. No obstant això, el procés és lent, per la qual cosa la coordinació resulta inexcusable i caldrà que la sobirania siga compartida coherentment. El repte actual és, entre altres, la globalització dels grans problemes que ja abans evocàvem ací: per exemple, les negatives condicions planetàries del canvi climàtic i la profunda deterioració mediambiental, o el terrorisme en xarxa a escala transnacional amb el temor de la utilització d'armes fins i tot nuclears, químiques o bacteriològiques. I això unit a una globalització econòmica dominada per les grans agències transnacionals, mancada de control adequat, d'organització i de governació –com veieu, evite l'antiestètic terme *governança*–, més la lluita contra la pobresa en el món, contra els ja recordats «paradisos» fiscals, contra la fam, les malalties i l'exclusió massiva dels més febles. Problemes globals, respostes globals: això fa totalment imprescindible aqueixa acció decisiva dels organismes internacionals, als quals, al seu torn, s'hauran d'exigir sempre les més altes cotes de legitimació i legitimitat democràtiques. Des d'aquestes institucions, davant problemes, tots, tan greus i complexos, potser així es podran i hauran de mobilitzar més bé les també enormes energies de tota mena (d'econò-

miques a culturals) que cal emprar per a la progressiva resolució d'aquells.¹⁰

Però, tot i ésser la seua acció decisiva, no són només les institucions (estatals i supraestatals) les que hauran d'intervenir en la inacabable construcció d'una democràcia realment participativa a escala mundial, plataforma la més apta per afrontar amb millors possibilitats d'èxit aqueixos grans i menys grans problemes del nostre temps. Al costat d'aquelles, les institucions, haurà d'estar, així mateix, sempre implicada en aquesta tasca la societat civil sencera, les corporacions econòmiques i professionals, les associacions patronals i laborals, però ressaltant i situant-hi molt en primera línia els sectors més actius i compromesos de la ciutadania, com serien –des de la meua perspectiva– els moviments socials que de manera més conscient i coherent assumeixen avui la lluita per aquests valors i objectius: aquí hi hauria, sense fragmentacions simplistes ni sacralitzacions dogmàtiques, els moviments ecologistes, pacifistes, feministes, antiracistes o de defensa d'altres col·lectius i minories dotades de menors mitjans i potencialitats. La meta és sempre la d'aconseguir avançar cap a una cohesió social cada vegada més sòlida i estable, cap a una societat més vertebrada, més justa en els dos sentits del terme: com a ajustament (ajust de les peces) i com a justícia (l'ajust més ètic).

Des de sempre he insistit en la necessitat en aquest sentit d'una homogeneïtzació crítica entre institucions juridicopolítiques i organitzacions de la societat civil: és a dir, de manera més peremptòria, entre estat democràtic i nous moviments socials. La fractura o incomunicació entre ciutadans i polítics que adduesc és una de les més negatives manifestacions empíriques d'aqueixa

falta d'homogeneïtzació. Ni tot és bondat, pau i exemplaritat dins de la societat (violència de gènere, racisme i xenofòbia més o menys vergonyant, insolidaritat personal, vandalisme de carrer, etc.), ni tot maldat, corrupció i inutilitat en l'àmbit estatal. No n'hi ha prou, doncs, amb el treball en les institucions, com hom ha cregut en algunes de les fases de l'estat social, encara que aquesta clau siga la decisòria jurídicament i política (legalitat i legitimitat de l'estat de dret). Ni menys encara n'hi ha prou amb confiar-ho tot a una societat civil, escindida o enemiga de les institucions, que es veuria així abocada la impotència o, en certs marges, exposada a la temptació de la violència. Extrapolant aquestes perspectives, he parlat sovint del fet que aquesta necessària homogeneïtzació crítica implica avui la fructífera conjunció política i cultural entre l'ideari socialdemòcrata (institucions) i el llibertari (moviments socials), que junts definiren així el millor socialisme democràtic.¹¹

4. LA DEMOCRÀCIA COM A MORAL. SOBIRANIA (OLIGÀRQUICA) DEL MERCAT, SOBIRANIA (DEMOCRÀTICA) DE L'ESTAT

Assumit tot l'anterior, resulta imprescindible ressaltar que tant les institucions com la societat civil requereixen el concurs, i se'n beneficien, de gent, homes i dones, concernits amb una bona formació cívica i amb un sòlid compromís ètic, dimensions, totes dues, que són bàsiques en una societat democràtica i per a aquesta mena de societat. Ciència i consciència, com deia sempre el tan recordat Fernando de los Ríos, que cal sempre associar amb Julián Besteiro.

Ciència i consciència, és a dir, coneixement, il·lustració, raó crítica, lliure espai públic fonamental per a l'educació, la informació i el diàleg en el marc d'una ètica de conviccions conseqüentment responsable (de Kant a Mill i fins a Weber).

Aquesta és l'exigència, la «virtut», tant personal com col·lectiva, de l'ètica democràtica: una mica més d'altruisme en oposició a una mica menys d'egoisme; passar d'una exclusiva i possessiva moral individual (ista) de la competició o de la competència –sovint realment fictícia i absolutament incompetent– a una ètica prioritària de la col·laboració i de la solidaritat entre subjectes morals en els objectius a compartir. Aquests valors, amb els de la cohesió social, que inclouen llibertat i igualtat, són –al meu parer– els més coherents amb una ètica de principis o de conviccions, arrelada en la dignitat humana; però són, així mateix, els més coherents amb una ètica d'utilitats o de conseqüències. Trobe que els esmentats Kant i Mill es donen ací la mà; si no fos així caldria atrevir-se a dir que pitjor per a ells, és a dir, per als seus epígons d'avui. Sense cohesió social, sense un alt nivell d'aquesta, com més va més exigir i exigible, el resultat serà abans o després la ruptura social, el creixent desistiment, la legítima deslegitimació i, arribat a un cert punt, la violència del dia a dia i, fins i tot, les invocacions per al gran terror. És millor viure en un món així, d'altra banda radicalment incompatible per principi amb una democràcia de debò?¹²

El discurs de l'ètica és, sens dubte, fonamental: amb uns continguts o altres, justos o injustos, ningú no en prescindeix ni pot prescindir-ne. En concret, en la relació ètica-política, tots els poders (institucionals o socials) per a la seua mateixa existència i

pervivència, pretenen, necessiten, que hom els considere –així– bons i justs, almenys relativament, d'acord amb els temps i comparats amb altres. És a dir, tots els poders malden per aconseguir legitimitat (acceptació social) i legitimitat (raons de justificació). I a tal fi, com ja he assenyalat, poden al·legar tant una ètica de principis i conviccions com de resultats i utilitats, o també –millor– una més o menys consistent conjunció d'ambdues. El risc de l'ètica de conviccions és, de manera primària, la de l'inquisidor teocràtic i la del *Fiat iustitia, pereat mundus*, és a dir, el fanatisme i el fonamentalisme violent i destructor. El risc de l'ètica de conseqüències i utilitats és, contràriament, l'oportunisme valoratiu, el s'hi val a tot; a més a més, mesurat en els seus resultats només *a posteriori*; és a dir, una ètica de l'eficàcia –per a qui?– adaptable a quasi totes les situacions: en darrer terme, el fonamentalisme tecnocràtic, fins i tot la ideologia científista de la major eficàcia. N'hi ha prou amb pensar en dictadures polítiques criminals, negadores de la llibertat i dels drets humans més elementals que, recordem-ho, invocant devoció i adhesió religiosa, també han estat –almenys en algunes de les seues fases més madures– liberals (liberistes) en termes precisament d'economia eficaç, que s'al·legava (després de la carismàtica religiosa i militar) com a especial font de legitimitat i de legitimitat. Un bon (mal) exemple d'això el tindríem ací en els governs tecnocràtics i teocràtics del mesofranquisme i tardofranquisme sota la fèrula dual de l'Opus Dei.

És fàcil –ho reconec– enunciar i prescriure, com a guia d'acció, l'apoteigma, la rèplica que s'expressa des de sempre com a *Fiat iustitia ne pereat mundus*, justícia perquè precisament no peresca el món, és

a dir, bona conjunció de principis i resultats. Però, enfront d'aquesta, en el nostre temps no són, tanmateix, infreqüents les situacions en què es creuen i s'entrecruen amb greus riscos aquells dos extrems ètics esmentats. Amb tot, hom podria diferenciar, d'una banda, zones en general sense democràcia i amb un major ancestral retard polític i econòmic –en el qual alguna cosa té a veure Occident–, on el que s'imposa, fet i fet, és el fonamentalisme i el fanatisme religiós, fins i tot el que conclou en el més violent del terrorisme; d'altra banda, encara que sense equidistàncies, en el nostre món més desenvolupat el que tendeix a prevaler és el poderós oportunisme que, per desiguis d'una molt desigual eficiència econòmica o per motius de seguretat nacional o internacional, ve a relegar i, de fet, a negar –també amb l'ajuda de l'altre fonamentalisme religiós– molts dels valors ètics i culturals que donen sentit a aquesta civilització moderna derivada de la Il·lustració.

És, sobretot, en aquest àmbit social de pragmatisme efficientista on es constata avui precisament la substitució, subordinació i quasi anul·lació d'aquest espai de l'ètica, de la cultura, fins i tot de la política, davant el «neutre» imperialisme fàctic de l'economia (materialisme vulgar), davant l'intocable càlcul comptable i les molt excloents anàlisis economicistes derivades del «capitalisme científic». Així aquest queda convertit, de fet, en un altre fonamentalisme (tecnocràtic) com a producte de la imposició ideològica jusnaturalista de la *lex mercatoria* com la veritable, única i absolutament justa llei natural. És la doctrina inserida en concepcions com el crepuscle de les ideologies, el pensament únic o la fi de la història. En aquest món d'estret funcionalisme efficientista és on exclusivament se situen i actuen

algunes –no pas totes– de les teories de la denominada «anàlisi econòmica» (del dret, de l'ètica o de la mateixa política), avui tan difoses i conservadores: són, com dic, teories tecnocràtiques que l'única cosa que tracten és de maximitzar el rendiment efectiu dels ordres i poders establerts.

Però, en definitiva, com a gènesi i rerefons hi ha sempre aquella amalgama jusnaturalista i funcionalista en què coincideix i en què es genera –jo diria que a escala global– la gran coalició dels *neocons* i dels *teocons*. És a dir, des de Wojtila, Thatcher i Reagan, la gran comunió fins avui entre fonamentalisme religiós i ultraliberisme econòmic, tots dos de comprovat i arrelat sentit ultraconservador. El primer, contra el laïcisme civil; el segon, contra la socialdemocràcia i les seues derivacions; tots dos, al seu torn, contra les decisions lliures conseqüents de la sobirania popular.

Referit, en concret, a aquest imperi actual de l'economia, es posa de manifest, i és simptomàtic, com d'antuvi i paradoxalment el terme *capitalisme* –que identificava aquest món– s'ha fet avui ideològicament gairebé evanescent. Tant per a la seua descripció, per a la seua crítica o per a totes dues, com per a la seua ocultació de la realitat, *capitalisme* és un mot que ha desaparegut gairebé per complet: ha estat substituït pel d'«economia de mercat» (per a altres, societat de mercat), tant en les converses de la gent comuna com en les dels professionals, i –fora de meritòries excepcions que cal agrair– a penes figura ja en el vocabulari dels científics socials o en el dels més o menys poderosos mitjans de comunicació. Ni tan sols distingeixen molts entre el *capitalisme renà* (més social, amb Keynes com a antecessor) i el *capitalisme de Chicago* americà, de Hayek, Friedman

i altres. I si es parla ací de *socialisme* és quasi sempre per a mal: obsolet, passat de moda, si no negador de la llibertat. Connotacions que es donen també en algunes manifestacions postmodernes davant els grans relats i les paraules grandiloqüents: com deia encertadament no recorde qui, «ja que no podem canviar el món, canviem almenys de conversa» (o de llenguatge). En qualsevol cas, amb un llenguatge o altre, i fins admetent que capitalisme i socialisme en un sistema democràtic no constitueixen essències absolutament tancades i aïllades entre si, el que es propugna ací és que l'imperi real de l'economia, la seua fàctica determinació actual del «sistema», no s'oculte, tanmateix, ideològicament a l'hora d'investigar i diagnosticar els mals i els problemes del nostre món, com en les anàlisis interioristes i/o tecnocràtiques passa avui massa sovint. Com diu Emilio Lledó, «si ens acostumem a ésser inconformistes amb les paraules, acabarem essent inconformistes amb els fets».

Alguna cosa hi deuen tenir a veure l'economia i el mateix capitalisme, la seua lògica, els seus poders, les seues estructures i els seus funcionaments, en tot això. Alguna cosa deu tenir a veure aqueix «subsistema» parcial amb el «sistema» sencer. Alguna cosa deuen tenir a veure les coses produïdes, i tan mal redistribuïdes, amb el famós mode de producció. Però tot això no és, per descomptat, fruit de la mera ignorància o maldat humana individual –encara que la cobdícia i el propòsit desordenat de consum i possessió també hi tinguen el seu pes–, sinó més aviat de l'objectiva existència i presència en aquest d'unes relacions de producció o altres, com també de poderoses forces i interessos –legítims o il·legítims–, que, altra vegada per a bé i per a mal, és

imprescindible analitzar en relació amb les seues implicacions socials, polítiques i ètiques.

En definitiva, del que es tracta és que la sobirania (oligàrquica) del mercat no substituesca ni subordine o anul·le la sobirania (democràtica) de l'Estat. És a dir, de l'estat social i democràtic de dret que es proposa assegurar l'imperi de la llei com a expressió de la voluntat popular. La llibertat econòmica –cal recordar-ho sempre als actuals liberistes i *neocons*– també té límits, tota llibertat en té, i aquests límits els marca l'interès general representat per la voluntat popular així institucionalitzada actualment. El mercat, suposadament lliure, pretén funcionar en un món anòmic, no regulat, sense normes –llevat de les seues pròpies, autodestructives–, gairebé, doncs, sense dret, sense estat i sense estat de dret.

També, d'altra banda, la suposada o real eficiència econòmica ha de justificar-se èticament, així com en filosofia jurídica i política es fa amb una legitimació social o altra i amb la mateixa legalitat positiva: totes aquestes, per a la seua pròpia subsistència estable i eficaç acaben per haver de passar per la prova de la seua confrontació des d'exigències de legitimitat racional i, en definitiva, des d'una teoria crítica de la justícia. Les dictadures tampoc no són eternes: es pot –ho hem sentit mil vegades– enganyar, corrompre o atemorir a tothom durant algun temps o a alguns durant tot el temps, però no pas a tothom durant tot el temps. Més prest que tard cap poder ni situació fàctica s'escapa d'aquesta rendició de comptes; si és possible i legal, davant la jurisdicció, i, en tot cas, davant el judici de la història; no pas dels déus, sinó de la raó ètica i pública. I potser més que ningú –per coherència interna– responen a això

els poders institucionals i socials que operen en el marc d'una societat democràtica oberta, amb llibertat d'expressió, de crítica i de control en el sistema de legalitat propi de l'estat de dret.

L'estat social i democràtic de dret es mostra així –al meu parer– com la proposta normativa alternativa més vàlida en els nostres dies davant aqueixa coalició ultraconservadora i dominant formada pel fonamentalisme tecnocràtic dels *neocons* i el fonamentalisme teocràtic dels *teocons*. Laïcisme, diferenciació clara i ferma entre Església i Estat, polítiques socials de progrés, igualtat i solidaritat com a necessària orientació substantiva que, en el nostre àmbit més proper –i evitant, al seu torn, altres fonamentalismes–, permeta, així mateix, avançar cap a un molt possible i valuós estat federal. □

Traducció de Josep Enric Peres i Blesa

1. Entre tants altres escrits, remet, per les seues implicacions en filosofia, a l'article de Javier Sádaba, «Crítica general al fundamentalisme», *Agora. Papeles de Filosofía*, 2003 (vol. 22, núm. 2, pp. 193-206), i per a les de caràcter més polític, al llibre de Juan Luis Cebrián, *El fundamentalismo democrático*, Madrid, Taurus, 2004.
2. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, nova edició revisada, augmentada i actualitzada pel professor Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, entrades «fundacionalismo», «fundamentalismo» i «fundamento».
3. No em resistesc a evocar ací el trist paral·lelisme –més d'un segle després– d'aquest fonamentalisme creacionista en l'Amèrica del Nord actual amb la repressió universitària integrista contra els intel·lectuals krausistes a l'Espanya de 1875. Al costat de Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón i alguns altres, els primers expulsats aleshores de les seues places

- docents foren Augusto González Linares, professor d'història natural, i Laureano Calderón, de farmàcia quimicoorgànica, tots dos evolucionistes i estudiosos de Darwin. Amb el temps, Julio Caro Baroja assenyalava que «la por de la mona» que sentia gran part de l'Espanya oficial i eclesial havia estat una de les determinants (des)raons que havia impulsat a aquella repressió el marquès d'Orovio, ministre de Foment del govern de Cánovas del Castillo al començament mateix de la Restauració. Una estudiant americana d'algun dels meus cursos (1969-1970) a la Universitat de Pittsburgh (Pennsilvània) havia entès, i així ho escrivia, marqués d'«Oprobio» i, posant fantasia a l'etimologia, deduïa que d'aquest títol aristocràtic derivava en espanyol la paraula com a sinònim d'ignomínia.
4. L'obra col·lectiva *Reagan the Man, the President*, acompanyada i traduïda al castellà aquell mateix 1980, es titulava a casa nostra *Ronald Reagan: ¿Una revolución conservadora?* (Barcelona, Planeta). En la «Introducció. Una oportunitat històrica» parlava Hedrick Smith de «l'oportunitat de dur a terme una revolució política. O, dit amb major exactitud—precisava—, una contrarevolució, una reforma política conservadora que es proposa modelar de cap i de nou la funció del govern en la vida nord-americana i potser modificar el paisatge polític nacional per a la resta del segle. Ronald W. Reagan—llegim allí— és un croat, és el primer conservador que es proclama públicament com a tal i que arriba a la Casa Blanca des que Herbert Hoover perdé les eleccions davant Franklin D. Roosevelt l'any 1932. Roosevelt va iniciar una revolució de protagonisme governamental i de domini democràtic que ha durat gairebé cinquanta anys. Ara ha aparegut un altre reformador que predica l'evangeli que el govern no és la solució, sinó que forma part del problema total». No és gens estrany, doncs, que ara Paul Krugman assenyalés Bush i el critique, amb raó, com a cap d'un govern per al qual tot el que és privat és bo i tot el que és públic, dolent.
 5. Atenent amb encert a aquestes dimensions socioeconòmiques i teològiques, globals i estatals, tenim entre altres els llibres d'Antonio García-Santesmases, *Laicismo, agnosticismo y fundamentalismo* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2007); de Rafael Díaz-Salazar, *Democracia laica y religión pública* (Madrid, Taurus, 2007), i d'Alfonso Ruiz Miguel i Rafael Navarro-Valls (en polèmica), *Laicismo y Constitución* (Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2008).
 6. Text després publicat, juntament amb la corresponent *laudatio*, escrita pel professor Rafael de Asís Roig, a la Universitat Carlos III de Madrid dins del volum d'Actes titulat *Autonomía universitaria y libertad académica*. En va aparèixer una versió revisada com a capítol quart del meu llibre esmentat abans, *Un itinerario intelectual*, l'any 2003.
 7. Vegeu, per exemple, com a anàlisi crítica actual d'aquests fonamentalismes, amb àmplia i valuosa informació, el llibre de Susan George esmentat abans, *El pensamiento secuestrado* (Barcelona, Icaria, 2007). Per a la seua història en el temps que ací més ens interessa, entre altres, el de George H. Nash, *The conservative Intellectual Movement in America (since 1945)* (Nova York, Basic Book, 1976), amb especial atenció a exponents com L. von Mises, F. A. Hayek, M. Friedman, Irving Kristol, Leo Strauss, etc.; i pel costat teològic, Martin Sterr, *Lobbyisten Gottes. Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996* (Berlín, Duncker & Humblot, 1999).
 8. Recordaré ací dos llibres importants de cadascun dels autors i amics a què acabe de fer referència: d'Ernesto Garzón Valdés, *Filosofía, política, derecho. Escritos seleccionados*, edició a càrrec de Javier de Lucas (Universitat de València, 2001) i *Calamidades* (Barcelona, Gedisa, 2004); de Reyes Mate, *La razón de los vencidos* (Barcelona, Anthropos, 1991) i *Memoria de Auschwitz, actualidad moral y política* (Madrid, Trotta, 2003).
 9. Amb molt destacades intervencions en no pocs dels temes ací al·ludits, vegeu *Derecho y justicia en una sociedad global*, Actas del XXII Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, celebrat del 24 al 29 de maig de 2005 a la Universitat de Granada, amb el professor Nicolás López Calera d'efectiu impulsor com a president del Comitè Organitzador. També Andrea Greppi, *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo* (Madrid, Trotta, 2006) i Antonio-Enrique Pérez Luño, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho* (Madrid, Tebar, 2007 [1a ed. 2003]).
 10. Remet ací, entre altres obres, a les de Juan Antonio Carrillo Salcedo sobre *Soberanía de los estados y derechos humanos en Derecho internacional contemporáneo* (Madrid, Tecnos, 1995); Roberto Bergalli i Eligio Resta (eds.), *Soberanía: un principio que se derrumba. Aspectos metodológicos y jurídico-políticos* (Barcelona, Paidós, 1966); Luigi Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno* (Roma, Laterza, 1997). I en perspectiva més àmplia, Ángel Valencia i

Fernando Fernández-Llebrecz (ed.), *La teoría política frente a los problemas del siglo XXI* (Universidad de Granada, 2004); Gurutz Jáuregui, *La democracia en el siglo XX: Un nuevo mundo, unos nuevos valores* (Oñati, 2004); Andrés García Inda i Carmen Marcuello Servos (coords.), *Conceptos para pensar el siglo XXI* (Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008).

11. He tractat de manera més directa aquestes qüestions, relatives als «nous moviments socials» i el seu significat polític, des de fa anys, en els meus llibres *De la maldad estatal y la soberanía popular*, 1984 (cap. IV, 4), i *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, 1990 (cap. II, 3). Per al debat i la reflexió crítica sobre aquests i altres temes, són de gran interès, d'Antonio García Santesmases, *Ética, política y utopía* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2001) i l'anterior *Repensar la izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual* (Barcelona, Anthropos, 1993). Últimament, em sembla que ja sense referència explícita al socialisme democràtic, situant-se com a marc teòric entre la democràcia constitucional i la democràcia republicana (més

enllà i lluny en tot cas de qualsevol mena de conservadorisme liberal), la molt acurada i reflexiva obra col·lectiva *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, amb treballs d'Aurelio Arteta (ed.), Félix Ovejero, Javier Peña, Luis Rodríguez Abascal, Alfonso Ruiz Miguel i Ramón Vargas Machuca (Madrid, Alianza Editorial, 2008).

12. Els abundants i valuosos exponents –homes i dones– de la filosofia ètica espanyola actual em permetran, n'estic segur, que queden ací representats (no acríticament!) pel savi amic Javier Muguerza; esmente ara només la seua gran obra principal, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990), en espera esperançada de les que, reunint i revisant posteriors treballs seus, estan ja a punt d'arribar. I com a aproximació sobre el seu pensament, remet –al costat d'altres– als destacats col·laboradors reunits per Roberto R. Aramayo i J. Francisco Álvarez (ed.) en l'extens i intens volum col·lectiu, *Diseno e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza* (Madrid-Mèxic, Plaza y Valdes Editores, Theoria cum Praxi, 2006).



Fins a on vols arribar?

Estudio a la UOC. La universitat que m'ofereix flexibilitat i prestigi.

- Màster Universitari en Gestió Cultural UOC-UdG-UIB
- Postgrau en Gestió del Patrimoni Arqueològic
- Postgrau en Gestió i Polítiques Culturals UOC-UdG
- Postgrau en Interpretació del Patrimoni UOC-UIB
- Postgrau en Turisme Cultural
- Postgrau en Sectors i Indústries Culturals
- Estudis d'Àsia Oriental

- Postgrau en Llibre, Literatura i Lectura en la Societat de la Informació
- Actualització en Localització de *Software*
- Grau d'Humanitats
- Grau de Llengua i Literatura Catalanes

Consulta tota la nostra oferta formativa a www.uoc.edu

 UOC

Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Informa-te'n als centres i punts de suport de la UOC,
al tel. 902 141 141 i a www.uoc.edu

La laïcitat com a valor

Élie Barnavi

M'heu convidat a parlar d'un tema que m'obsessiona de fa molts anys. Potser, abans d'entrar en el viu de l'assumpte, explicaré com he arribat a interessar-me per la qüestió religiosa.

La religió és el meu ofici universitari i acadèmic. Quan vaig encetar la meua tesi doctoral a la Sorbona, a París, vaig escollir com a subjecte de tesi un capítol de les guerres de religió franceses, l'últim capítol.

És conegut que en la segona meitat del segle XVI hi va haver una onada de guerres religioses a França, entre catòlics i protestants, que van ser extraordinàriament dures i sagnants. L'últim episodi d'aquesta sèrie va estar marcat per la creació d'un partit

polític que es deia la Lliga (la Santa Lliga o la Santa Unió) que, penso, va ser el primer partit polític en el sentit modern del terme. No sols un partit polític, sinó també un partit polític de tendències autoritàries, si no totalitàries.

Allò era una novetat en la història d'Europa. I que aquesta novetat passés a França estava en l'ordre de les coses, per tal com França havia estat el primer Estat modern en la història occidental.

Em vaig interessar, per tant, per la religió política (és sabut que no s'escull mai impunement un tema de tesi, sobretot en ciències humanes i socials) perquè vivia al Pròxim Orient. Vinc d'una regió on la religió política és molt present, per desgràcia. I he volgut comprendre els mecanismes de la guerra de religió. Com els homes arriben a organitzar-se per matar en nom de Déu. És un bon tema, un tema important i angoixós. En Occident, en aquell temps, era un tema històric, però al Pròxim Orient era un assumpte de política actual.

Posaré només un exemple. Quan vaig acabar la meua tesi doctoral i la vaig publicar, li vaig posar per títol «El partit de Déu». Al cap de poc temps, va nàixer al Líban un partit anomenat Hezbollah. I *Hezbollah*, en àrab, vol dir precisament «el partit de Déu».

Ja sabeu que hi ha dues classes d'historiadors: els que s'interessen per la novetat

Élie Barnavi és historiador i politòleg, professor emèrit d'Història de l'Occident modern a la Universitat de Tel-Aviv. A hores d'ara és conseller científic del Museu d'Europa a Brussel·les. Des de 2000 fins a 2002 fou ambaixador d'Israel a França. Ha publicat una quinzena d'obres sobre el segle XVI francès i europeu, sobre la història contemporània d'Israel i del poble jueu. Entre les seues darreres obres destaquem *Le conflit israélo-palestinien: une guerre de religion?* (2006); *Les religions meurtrières* (2006) [trad. cast.: *Las religiones asesinas*, Madrid, Turner, 2007]; *La Révolution européenne, 1945-2007*, (2008) (amb Krzysztof Pomian); *L'Europe frigide. Réflexions sur un projet inachevé* (2008). Ha obtingut diversos premis, entre els quals el Grand Prix de la Francophonie de l'Acadèmia francesa, atorgat el 2007 pel conjunt de la seua obra.

dels fenòmens històrics; i els que busquen permanències, estructures. Jo sóc més aviat d'aquests darrers. Penso que les estructures mentals perduren.

D'aquesta manera, entre els caps de la Lliga del segle XVI francès i els militants d'Hezbollah o els militants del Bloc de la Fe a Israel (que militen a favor de la colonització de la terra en nom de Déu, en nom de l'Israel bíblic) hi ha una semblança. És clar, hi ha diferències d'època, de cultura local, de tota mena de coses; però, de fet, les estructures mentals són les mateixes. És més fàcil, penso, per a un militant ultrareligiós jueu, de comprendre un militant de Hamàs que per a mi. I és això el que vaig voler comprendre, com funciona aquest pensament.

He escrit diverses obres sobre aquella època, sobre el segle XVI i, després, cada vegada més, m'he interessat pel que s'esdevé als nostres dies. Ara bé, entre el moment en què vaig publicar la meua tesi i el present, han passat moltes coses. És a dir, a Occident la religió ha tingut un retorn destacable, molt evident, i no sols la religió com a sistema de fe i de pràctiques, sinó la religió política.

I ara he de fer una observació preliminar. De fet, el que m'interessa, no és la religió com a tal, la teologia, el que m'interessa realment (a mi, que no sóc religiós) és l'articulació entre la religió i la política. És a dir, en quin moment i per quines raons la religió esdevé una ideologia política.

És d'això del que tractaré ací. De la manera com concep el fonamentalisme o l'integrisme, o millor, del que jo anomeno fonamentalisme revolucionari. Perquè és d'això que es tracta avui. El problema no és l'home que resa i que creu, sinó aquell que transforma la seva creença en una ideologia política.

Ara bé, i és molt important comprendre això, quan la religió es fa ideologia política, no pot ser més que totalitària. Però tornaré a això més tard. Certament, el meu tema no és l'integrisme sinó «la laïcitat com a valor». Però aquestes dues nocions són inseparables.

Aleshores, què és la laïcitat? Penso que cal posar una mica d'ordre en aquest concepte perquè s'hi enganxen moltes coses que no tenen res a veure. I, en principi, hauríem de parlar sobre què no és la laïcitat. La laïcitat no és l'ateisme, no és l'hostilitat cap a Déu i cap al creient; es pot ser molt creient i molt laic al mateix temps.

La laïcitat és, en primer lloc, una modalitat d'organització de la vida a la ciutat per tal de neutralitzar l'espai públic i permetre als creients, als no creients i als creients de diverses creences de cohabitar sense llançar-se al coll, sense matar-se els uns als altres.

És també una disposició d'esperit i és, finalment, ho crec amb força, un valor.

D'on ens ve aquesta laïcitat? Les paraules «laic» i «secular» són paraules d'església. En efecte, la laïcitat va ser, en principi, un concepte cristià i no s'ha pogut expandir més que en terra cristiana, on s'ha distingit entre les persones que són d'església (que han fet vots per transmetre la paraula de Déu i per servir d'intermediaris entre els fidels i Déu) i els qui no ho són. Tothom pertany a la mateixa Església. Però hi ha els clergues i els laics.

Però, aleshores, per què ha aparegut aquesta paraula a l'església cristiana i no en un altre lloc? Per una raó molt senzilla. En terra cristiana i només allí hi ha hagut aquesta distinció fonamental entre dos ordres diferents: un ordre espiritual i un ordre temporal. A l'edat mitjana es distingia entre dues espases, una espasa espiritual i una de temporal.

Per què aquesta distinció existia en el cristianisme i no en un altre lloc, en els altres sistemes de fe? Perquè en el cristianisme l'Estat ha precedit la religió. Quan sant Pau va inventar el cristianisme, l'Estat era ja allà i no era un Estat qualsevol, era l'Estat romà.

Per consegüent, la nova religió es va veure obligada a inserir-se en el marc d'un Estat preexistent i a arribar a un compromís amb ell. Ja als Evangelis figura que Jesús va dir a Ponç Pilat: recorda que el meu regne no és d'aquest món, i també que s'ha de donar al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu. És una idea que no trobareu enlloc més.

L'Església primitiva entén allò molt bé i, de manera bastant extraordinària, ella, que hauria hagut d'establir la seva seu a Jerusalem —que no era allà on tot va passar?— l'estableix a Roma. Per què a Roma? Bé, perquè era la seu del poder imperial i el papa pensava recollir-lo en herència. Si s'observen els símbols del poder papal, es pot veure que són els símbols del poder imperial.

Tanmateix, hi havia un altre senyor que no estava en absolut d'acord amb el plantejament del papa: l'emperador. Els successors del primer emperador cristià, Constantí, pretenien, també, ser els representants de Déu sobre la terra. Heus ací, per tant, els dos poders que es fan competència.

Ara bé, aquests dos poders concurrents són tots dos legítims. Tindran dos sistemes de lleis, dues maneres d'operar al món i dues ideologies. S'ajuntaran, ja que un és el poder de l'altre, però no en seran mai un de sol, mai no es fondran.

La gran fortuna d'Occident, la gran oportunitat d'Occident, és aquella dualitat. Allà on hi ha dualitat, hi ha competició. Allà on hi ha competició, hi ha llibertat i auto-

nomia d'un respecte a l'altre. El secret de la vitalitat d'Occident és ací en primer lloc on s'ha de buscar.

La laïcitat és, doncs, consubstancial a la civilització occidental, en la mesura que la civilització occidental és una civilització cristiana. Arriba un dia que aquests dos ordres, aliats però diferents, podran separar-se. No és una operació fàcil: això requerirà segles i serà difícil i dolorós. Serà una vertadera operació quirúrgica, però serà factible, perquè hi ha dos ordres, mai confosos.

El procés de secularització de les societats occidentals es va desenvolupar a tot arreu al ritme de la formació dels Estats territorials, on els prínceps es van sentir com a descendents de Déu sobre la terra i, de cop, no acceptaren per damunt d'ells cap sobirania terrenal, papal o imperial. Aquests prínceps són catòlics, és clar, i fills molt fidels de l'Església. Però, quan el rei d'Espanya, que porta el títol de «rei catòlic», crea la inquisició espanyola, aquesta esdevindrà un braç del poder reial.

A França, el rei «Molt Cristià» no vol inquisició. Allà serà l'Estat reial, a través del parlament, qui s'ocuparà de la persecució dels heretges.

Quan la reforma esclata al segle XVI, aquest procés de secularització s'accelera i s'aprofundeix, per a concloure a mitjan segle XVII a l'Europa westfaliana: una Europa dividida en estats laics, dit altrament, que obeeix a interessos purs de poder. Ben entès, aquests Estats no són laics com ho són avui: però si no haguessin estat laics com ho van ser en aquell temps, mai no haurien arribat a ser laics com ho són avui.

La laïcitat és, per tant, una història molt vella que ha estat possible per la manera com els europeus han arribat a viure i a conèixer la religió. Aleshores, per què no ha

passat això, d'aquesta manera, en un altre lloc? Per què això no ha passat d'aquesta manera en el judaisme i en l'islam? Bé, per la raó inversa a tot el que acabo de dir.

Al procés de creació del poble jueu, nació i religió van de la mà, no hi ha res que precedeixi la religió. Els jueus no són jueus més que en la seva relació amb allò diví. No hi ha autonomia dels assumptes polítics respecte dels religiosos.

I passa el mateix en l'islam. Quan el Profeta té la seva revelació, funda una nova religió i, després d'això, es funda un imperi al servei de la religió. És exactament el contrari al que va passar en el cristianisme.

És per això que la laïcitat no és transportable tal com és, que no és exportable. I també per això és tan difícil de concebre la laïcitat a l'islam.

D'altra banda, crec que és interessant adonar-se que no hi ha paraules per a dir «laic» en àrab o en hebreu. Quan no hi ha paraules en una llengua per a anomenar alguna cosa, és perquè no es concep aquesta cosa. Per tal com la modernitat ha imposat aquesta cosa, ha calgut fer servir perífrasis, com ara «científic», per exemple, o «racional», o encara, com en hebreu, «profà»... Però «científic», «racional» o «profà» no és pas «laic».

Pel que fa als turcs, simplement han manllevat la paraula del francès i diuen «laïk». Això significa que en la concepció fonamental de la política, en el judaisme i en l'islam, la distinció que jo evocava fa un moment, i que s'ha estès arreu de la civilització, de la ciutat, moderna, és completament «indicible».

Difícilment podem exagerar la importància de la laïcitat a Occident, la laïcitat que ha permès el desplegament intel·lectual, científic i filosòfic. Sense ella res no hauria estat possible.

En teoria política, mireu Maquiavel, per exemple. Jo sóc un gran admirador de Maquiavel, no pels consells brutals que dóna al Príncep, això és el que menys interès té. La veritable aportació es troba en la manera com traça els contorns d'un domini on únicament compten els interessos dels homes i on Déu no hi té res a fer. Per descomptat, la religió és necessària, Maquiavel no és un contemporani nostre. Però es troba relegada al rang d'allò útil perquè, segons explica, el vulgar només comprèn la moral si aquesta es troba revestida d'un mantell de religió. Però és secundari. D'altra banda, Maquiavel té paraules molt dures per al cristianisme, troba que és una religió de covards, de febles, i per tant un perjudici per a l'Estat. Això de posar l'altra galta quan et peguen no és bo per a l'Estat. En aquest punt es va equivocar, evidentment. El cristianisme ha estat excel·lent per a l'Estat, però això és un altre debat...

Més d'un segle després de Maquiavel va arribar l'anglès Thomas Hobbes, qui no dirà una altra cosa: és el sobirà qui fa la religió. Sempre és aquesta idea que hi ha un domini on l'home i els seus interessos són no sols autònoms, sinó també sobirans. D'aquesta manera, l'Estat és una entitat plenament legítima.

En l'islam, l'únic Estat plenament legítim va ser el del Profeta, quan el poder obeïa la llei de Déu. Com que únicament els homes de Déu poden donar la llei, en conformitat amb l'Alcorà, la llei de l'Estat no és la llei. El drama de l'Estat musulmà és que es troba afectat d'il·legitimitat als ulls dels seus propis membres.

Amb una concepció com aquesta és extremadament difícil concebre la política moderna. Va haver-hi un moment en la història de l'islam on tot va semblar possible. Els historiadors discuteixen si va ser entre els

segles VII i XII o XIII, quan la civilització islàmica va eixamplar els límits del saber humà. Precoços, inventius, els pensadors musulmans van ser uns barquers culturals formidables.

Cal llegir, per exemple, el llibre d'Amin Maalouf sobre les croades vistes per l'islam. És realment divertit de veure com els cronistes musulmans consideraven els cavallers francs com a salvatges, molt ben fets per a portar el glavi. Aleshores, «què va passar?». És el títol d'un llibre de Bernard Lewis. Per què hi va haver un moment, difícil de situar en el temps, en què allò es va parar, en què la civilització islàmica es va estancar, mentre que Occident se li avançava al galop i es feia inassolible? Sens dubte perquè hi hagué un moment en què els ulemes, autors de la llei religiosa, es van apoderar de la legislació.

No sé si esteu familiaritzats amb el nom de Jean Bodin, un gran filòsof francès del segle XVI que va escriure un llibre clàssic titulat «Els sis llibres de la República». Jean Bodin es pregunta quins són els criteris de la sobirania. Enumera totes les atribucions del sobirà: fer la guerra i la pau, designar oficials, fixar impostos... Però, en definitiva, diu, tot es resumeix a una sola cosa: «el sobirà és qui fa la llei».

Ara bé, qui fa la llei en l'islam a partir d'aquest moment de l'edat mitjana central són els ulemes. Aquest monopoli de la religió sobre la vida política i intel·lectual ha estat, penso, la desgràcia de l'islam.

Donaré només un exemple per explicar bé el que vull dir. Hi ha hagut impremta a Occident des del segle XV; la primera impremta amb caràcters àrabs va arribar a Istanbul el segle XIX. És clar que els musulmans coneixien la impremta, però els ulemes van rebutjar-la. En aquests quatre segles de diferència es pot llegir tota la història de la desgràcia musulmana.

La primera vegada que vaig anar a Granada i vaig visitar l'Alhambra, vaig quedar com tothom impressionat per aquesta meravella de l'arquitectura. És magnífica, l'Alhambra. Vaig tractar de posar-me a la pell d'un jove musulmà que mira aquestes filigranes de pedra i que no pot deixar de demanar-se: «Per què els meus avantpassats van ser capaços de fer això i jo no sóc capaç de res?». I bé podria dir-se també: «Tanmateix, ho he intentat tot. He assajat el liberalisme, el socialisme, i tots els -ismes que Occident m'ha fet arribar. I res no ha funcionat». Per què?, es demanarà. La resposta cau pel seu pes: «Res no ha funcionat perquè res no era meu. I doncs, perquè això funcioni de nou, perquè sigui de nou capaç de construir l'Alhambra, cal fer l'única cosa que no he intentat encara: tornar a la fe dels meus pares». «L'islam és la solució». Vet ací l'eslògan dels Germans Musulmans.

La regressió integrista és fruit d'una frustració molt llarga —d'un malestar de la «civilització», que només la lectura integral de la fe pot resoldre. En aquestes condicions, la laïcitat és impossible. Fabricada per la història, la globalització fa d'aquesta incapacitat fonamental per a enganxar-se a la modernitat un problema polític major.

Què fer a partir d'ací? Alguns, a Occident, volen escometre la laïcitat, un valor una mica passat, una mica envellit, que caldria si més no agençar per fer un lloc a la religió en l'espai públic. Però em penso que això seria una falta imperdonable.

Si penso que la laïcitat és un valor, no és en si mateixa. La laïcitat és un valor en la mesura que permet tota la resta. Si una societat cedeix sobre la laïcitat, cedirà sobre la llibertat. La laïcitat és consubstancial a la democràcia. No hi ha democràcia liberal allà on el principi de laïcitat no és respectat.

Però cal fer un pas de més. És evident que en una societat pluricultural com són totes les societats occidentals avui, hi ha un nombre significatiu de ciutadans per als qui la laïcitat és un problema greu. No conceben la separació entre l'esfera religiosa i l'esfera pública. No conceben que es pugui relegar la religió a l'esfera privada.

Ara bé, perquè una societat pugui viure més o menys harmoniosament, perquè una societat pugui funcionar sense massa topades, necessita el substrat d'alguns valors fonamentals que permeten als seus diferents membres comunicar. Aquests pocs valors no són massa nombrosos, però cal que siguin els de tot el món. No perquè tot el món haja de ser igual en una societat donada (ningú no vol viure en una societat de clons), sinó perquè, si no ens posem d'acord sobre alguns valors fonamentals, la vida social es fa impossible. És com si no tinguéssim un llenguatge comú.

I bé, aquests pocs valors fonamentals, cal imposar-los. Són les regles del joc que tothom ha d'acceptar.

Ara bé, detecto avui a Occident una espècie de relativisme moral. Qui som nosaltres per a donar lliçons als altres, nosaltres que hem produït els pitjors horrors, el colonialisme, els feixismes, el hitlerisme... I, per tant, tancarem els ulls, transformarem en virtut la feblesa i proclamarem el dret absolut de cadascú a concebre la vida social tal com pensi. Això és el que anomenem multiculturalisme.

El multiculturalisme és la creença que, en una societat donada, cultures diferents hi poden viure les unes al costat de les altres. És una errada funesta: el multiculturalisme porta directament a l'aparició dels guetos a la societat. De fet, es confonen multiculturalisme i diversitat cultural, dues coses

completament diferents. No es tracta de fer musulmans dels cristians i jueus dels musulmans. Cal que cadascú pugui viure la seva cultura tan plenament com sigui possible, però amb els altres, no separat dels altres.

Durant els atemptats terroristes a Londres, pel juliol de 2005, els anglesos, grans campions del multiculturalisme, es van adonar que hi havia una tercera generació de britànics que no parlaven anglès. I també es van adonar que hi havia una tercera generació de britànics que parlaven perfectament l'anglès, havien anat a les millors escoles, jugaven al criquet cada diumenge i eren terroristes islàmics.

Aquest descobriment, aquest xoc, els va fer reflexionar sobre la pertinència del model multiculturalista. Potser hem estat incapaços de fer comprendre als que han vingut a viure entre nosaltres que venien a un club, i que tot club té unes regles que s'han de respectar. Que aquestes regles no són nombroses però són sagrades. Són tan sagrades, de fet, com la religió dels novinguts: la llibertat, la llibertat de consciència, la igualtat entre els homes i les dones, la laïcitat... Mai no s'ha sabut dir això.

Un exemple més. Recentment he vist un debat extraordinari a la BBC, on la qüestió era el burka, el vel integral d'Afganistan. Un diputat liberal demòcrata ho trobava perfecte: «Si les dones volen passejar-se així per les nostres ciutats, en tenen tot el dret». Però no crec que sigui tan senzill.

En les nostres societats, només ens podem comunicar amb l'altre si li veiem la cara: és la nostra manera de ser al món. No sabem parlar als fantasmes. Mirar als ulls i a la cara dels altres és essencial per a la nostra comunicació. No és una qüestió de tolerància personal, sinó de la capacitat de cos social, i per tant, de la supervivència

de la democràcia. Ja seria hora que enten-guéssim que allò que els demòcrates no fan els feixistes sí que ho faran.

L'exemple dels Països Baixos és revelador en extrem. En efecte, la societat més tolerant del món està ara transformant-se, davant dels nostres ulls, en una societat dura, intolerant. Darrere la façana multiculturalista i políticament correcta, hi ha corrents profunds que són netament espantosos. Per què? Perquè la gent reacciona durament a formes d'alteritat que viuen com una agressió.

Aleshores, la laïcitat és un valor? Sí, ho crec fermament. I penso que cal defensar-la com a tal. La feblesa d'Occident avui és de no haver sabut crear –al mateix temps que la prosperitat i una organització social i po-

lítica oberta i tolerant– una mena de religió civil. Altrament dit, un ordre superior que transcendeix els individus i dóna un sentit a la col·lectivitat. Perquè és molt difícil viure plenament una vida de ciutadans si l'únic horitzó és el consum.

M'agradaria que quedés clar que tot el que he dit ací emana d'una preocupació d'integració, d'obertura, de fraternitat i no d'una voluntat de tancament. No sofreixo gaire bé les societats pures. No sé què és això. Penso, al contrari, que l'obertura a l'altre és essencial. Però precisament pel fet de creure això, trobo que no podem obrir-nos a l'altre si no tenim res a oferir-li. □

Traducció de Soledat Hoyos

The advertisement features a central graphic of a stylized human figure composed of geometric shapes, with the number '64' on its chest. Above the figure, the journal title 'Mètode' is written in a large, bold font, with 'UNIVERSITAT DE VALÈNCIA' underneath. Below the figure, the text reads 'MIRADA DE GALILEU' and '400 ANYS D'ASTRONOMIA MODERNA'. To the left and right of the central graphic are several covers of the journal 'Mètode', showing various titles and images. Below the central graphic, there is a small image of a book titled 'Prisma Especial del Jurado 2009'.

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

El destí de la civilització secular

Salvador Giner

Una civilització secular és un fet excepcional. Totes les conegudes, tret de l'europea a partir del segle XVIII, ho han estat d'ordre religiós, és a dir, sistemes polítics, econòmics i culturals on la religió tenia una funció cabdal. L'existència de diversos enclavaments reduïts de secularització, o de grups igualment reduïts de gent amb una mentalitat plenament secular, al si de les civilitzacions anteriors a la nostra, no contradiu aqueixa afirmació: ans al contrari, la corrobora.

L'excelsitud de la civilització occidental, estructurada damunt una concepció secular del món, es fa ben palesa quan considerem les immenses dificultats que han tingut els seus representants i els diversos

moviments socials, culturals i científics per aconseguir prevaler. Encara avui la seva victòria és incerta: el procés de secularització ha de continuar enfrontant-se, d'una banda, a forces com ara l'Església catòlica a Europa, o l'islamisme militant, arreu del món, que s'hi oposen. De l'altra, l'aparició de noves religions, sectes i diverses fes ultraterrenes, ensems amb invocacions a allò sobrenatural, també militen contra una plena secularització. En aquest terreny cal incloure l'aparició de religions seculars i pietats civils.

Tanmateix, creure en la possibilitat d'una plena secularització planteja més problemes que no en resol. El més probable és que la raça humana sigui incapaç d'existir sense una inclinació, entre molts del seus membres, vers la religió, la mística o senzillament la invocació a les forces sobrenaturals. *L'home religiosus* no és un invent d'un determinat estadi en el desenvolupament de la nostra espècie. Respon a una dimensió de la naturalesa humana, fins i tot de la nostra genètica, tot i que la intensitat del vincle religiós variï enormement entre nosaltres. Aquesta, però, no és la qüestió: la qüestió és saber si tota una civilització pot, o no, ordenar-se entorn d'un ordre secular de valors, i relegar a la perifèria del seu pal de paller el component religiós de la vida humana. I, amb ell, les estructures políti-

Salvador Giner (Barcelona, 1934). M.A., Ph.D. Universitat de Chicago. Estudis de postgrau a la Universitat de Colònia, Alemanya. Catedràtic de Sociologia, Universitat de Barcelona (1989-2004). Professor, cap de departament i catedràtic a les Universitats de Cambridge (King's College), Reading, Lancaster i West London (Brunel) entre 1965 i 1989. Professor visitant a diverses universitats. Membre de l'Institut d'Estudis Catalans (1995), del qual és president, i director i fundador de l'Institut d'Estudis Socials Avançats (CSIC). Ha publicat en català *Sociologia* (traduït a moltes llengües), *La societat catalana* (coautor, premi del Col·legi d'Economistes, 2000), *La cultura catalana: el sagrat i el profà* (coautor) i el llibre d'assaigs *Comunió, Domini, Innovació*.

ques i culturals que es legitimen per via religiosa o en nom de la religió.

Sembla que la resposta és afirmativa. En condicions de modernitat ha aparegut per primera volta a la història una civilització secular, és a dir, ordenada i fonamentada sobre criteris de laïcisme, legitimació científica de la veritat, justificació mundana i utilitarista de l'activitat política i econòmica, i altres trets del món que coneixem.

Es tracta d'una constatació elemental que ens permet considerar amb objectivitat i seny els límits mateixos de la secularització. El somni progressista de posar fi a l'«opi del poble» i d'imposar la victòria política de l'ateisme antireligiós i anticlerical és mort, per fortuna. Els imperatius mateixos d'una cultura secular lligada al pensament individualista, dialogant, tolerant i confiat en el triomf pacífic de la raó obliguen els seus representants a frenar el proselitisme i, sobretot, a no imposar tals criteris a aquells que no els comparteixen. El laïcisme mateix, expressió del secularisme, obeeix a aquests principis, que preconitzen la neutralitat i posen fronteres a qualsevulla ingerència en la consciència d'altri. El dret a la creença religiosa, paradoxalment, té les seves arrels en el secularisme, que en canvi nega el dret de cap creient a imposar per la força els seus criteris als que no creuen el que ell creu. Un exemple: per a l'Església, l'avortament volgut és una transgressió greu, un pecat. Una cosa és, però, que els seus fidels acceptin aquesta visió i una altra que la mateixa Església vulgui legislar el que han de fer o deixar de fer els fidels d'altres religions o els agnòstics o ateus que, evidentment, escapen a la seva jurisdicció. I això és així perquè vivim en una civilització bastant secularitzada. Davant aquest fet l'Església té la solució de recristianitzar (catòlicament,

s'entén) tota la població. (Per via apostòlica, i pacífica, imagem.) Mentrestant, la ciutadania que cau fora de la seva legítima jurisdicció podrà continuar pensant que un avortament causat durant els primers tres mesos d'embaràs –i no més enllà– amb les degudes garanties mèdiques i sanitàries és un acte lliure i responsable per a la dona que decideix practicar-lo. L'exemple dona una idea de la mesura del difícil però real triomf de la civilització secular i de la seva manifestació pública en forma de laïcisme.

Fóra poc fonamentat, però, assumir que la victòria del secularisme ha estat completa, o és assegurada. Al contrari, els senyals de la seva precarietat són prou i massa potents perquè puguem pensar que ja hi som, que hem arribat a bon port.

En primer lloc, tenim exemples relativament recents de «dessecularització», alguns d'ells força greus. Per començar, dues religions polítiques –altament destructives– aparegueren en ple segle XX, i no ens han deixat la consciència gaire tranquil·la. La barbàrie nazi s'organitzà damunt un fanatisme religiós pretesament pagà i basat en mites germànics convenientment tergiversats o inventats. La seva hostilitat contra les religions establertes –en imaginada concurrència amb la seva religió política– manifestava la naturalesa antiseccular del nazisme. L'altra és el bolxevisme convertit, després de Lenin, en ideologia stalinista de fanatisme semblant i destructiu. Pensar que el moviment ateu controlat pel partit únic i vigent fins a les darreries del règim soviètic era només anecdòtic és no entendre la naturalesa religiosa política de l'estalinisme. O la del maoisme i les seves seqüeles. Totes aquestes eren religions polítiques basades en nocions antiquades d'anticlericalisme i profanació del sagrat com a lluita vers l'alliberament

de l'home, que per a elles incloïa la seva immediata subjugació a la tirania d'un partit i l'adoració religiosa del seu tirà, en forma de culte públic inviolable.

Una civilització veritablement secular relega les pietats públiques a un nivell de religió civil innòcua, i tolera les esglésies i les sectes que respectin les regles constitucionals del joc. No empaita ni fustiga les religions. És per això que és més eficaç, a la llarga, a soscar-les. No ho han sabut veure molts representants i autoritats de les fes ara predominants al món: semblen ignorar que el seu ver enemic no són certes lleis laïcitzants, sinó la modernitat dels mitjans de comunicació, la cultura mediàtica, les noves concepcions mundanes i utilitaristes del món i l'hedonisme consumista que tot ho domina. I que, a més, no solament no frena el desenvolupament de les supersticions i les creences populars esotèriques, sinó que les fomenta.

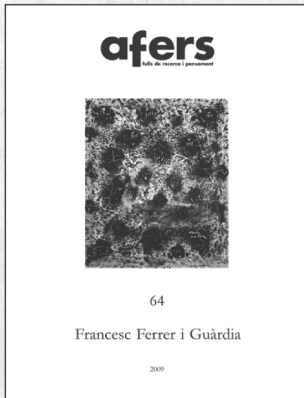
La qüestió, per tant, no es planteja com un combat entre les velles creences i el procés de secularització iniciat pel racionalisme europeu fa uns pocs segles, sinó com a pregunta sobre la possible supervivència d'una civilització secularitzada, és a dir, basada en la ciència, la democràcia liberal, l'utilitarisme polític, l'aspiració al coneixement objectiu i els altres trets que caracteritzen la modernitat. El problema rau en el fet que aquests trets van lligats també a una promoció sistemàtica d'una plebs enfonsada en la ignorància de la cultura mediàtica, l'entreteniment consumista, i la marginació política a través de la pseudoparticipació democràtica. Una plebs de ciutadans nominals, de ciutadans entretinguts.

L'enemic és dins el castell, no fora. Hi ha encara la continuació del vell combat entre les forces del secularisme i les eclesials

i integristes pel domini de l'espai públic. Les coses no moren sobtadament. Pensem en països com Itàlia i Espanya. Però també als Estats Units, el camp de batalla tradicional és ben obert. I distint en cada lloc. Així, Darwin i el neodarwinisme preocupen menys a casa nostra, per exemple.

El que cal no és escatir definitivament si la civilització secular tan precàriament establerta aconseguirà mantenir la religió en l'àmbit privat i íntim, i com a moviment social legítimament constituït en esglésies i sectes. El que cal, més aviat, és saber si l'anomenada cultura mediàtica no serà una via per a la destrucció definitiva de la política cívica participativa, la neutralització de la consciència moral de la ciutadania i la creació d'una plebs consumista, cofoia en la seva vulgaritat, lliure de tot remordiment. No sabem encara si la civilització secular, bastida antany segons criteris de llibertat, individualisme, i fraternitat republicana, aconseguirà mantenir-les com a virtuts nuclears, com a aspiracions nobles i per a tothom. O bé si, enduta pels seus propis contracorrents, se soscarà ella mateixa, víctima de la seva lògica històrica. Una lògica històrica que els seus millors representants, sovint, no saberen veure ni pressentir. La civilització secular, i el laïcisme, podrien així esdevenir víctimes d'un corrent històric d'autodissolució que al capdavant ens duria a un univers diametralment diferent del que hom pretenia en el seu origen, quan hom volia crear un món racional, emancipatori, digne d'una ciutadania d'homes i dones lliures i seculars. □

NOTA: Per a la naturalesa de la civilització, vegeu el meu assaig «Civilización», a *Claves de Razón Práctica*, núm. 180, març 2008. Per a la religió en el món modern, S. Giner, *Carisma y razón*, Alianza, 2003.



afers

fulls de recerca i pensament

Revista fundada per Sebastià GARCIA MARTÍNEZ

Director: Manuel ARDIT LUCAS

Cap de redacció: Vicent S. OLMOS i TAMARIT

Consell de redacció: Joan BADA i ELIAS, Evarist CASELLES i MONJO, Agustí COLOMINES i COMPANYYS, Josep FERRER i FERRER, Pere FULLANA i PUIGSERVER, Joan IBORRA i GASTALDO, Òscar JANÉ i CHECA, Joan PEYTAVI i DEIXONA, Antoni QUINTANA i TORRES, Josep M. TORRAS i RIBÉ, Josep TORRÓ i ABAD, Pau VICIANO i NAVARRO

XXIV:64 (2009) Francesc Ferrer i Guàrdia

Jordi RIBA: Francesc Ferrer i Guàrdia / Juan AVILÉS: La trajectòria política i intel·lectual de Francesc Ferrer / Pere SOLÀ: Historiografia sobre Ferrer. Elements per a una revisió / Marie-Catherine TALVIKKI CHANFREAU: Els encontres parisiens de Ferrer i Guàrdia. Fonts de l'Escola Moderna / Montserrat JUFRESA: L'escola de Josep Miquel Guàrdia, un antecedent de l'Escola Moderna? / Xavier Díez: El projecte Ferrer. Èxits i fracassos de l'Escola Moderna en una societat dividida / Albert PALÀ MONCUSÍ: Francesc Ferrer i Guàrdia i *La Huelga General*. Publicisme, organització sindical i revolució (1901-1904) / Isabel PEREIRA: Ferrer i Guàrdia en bronze / Francesc POBLET: *La Huelga General* i els textos de Ferrer i Guàrdia

Miscel·lània: August RAFANELL: Intel·lectuals catalans pro Germània / Vicent Josep ESCARTÍ: Ideologia nobiliària i imperi a l'obra de Rafael Martí de Viciana

Postscriptum: Núria SALES: La missió dels Pirineus del jesuïta Jean Forcaud (1635-1649)

Recensions: Xavier Díez, Àngel HERRERÍN LÓPEZ, Jordi BOU ROS, Carles SANCHIS IBOR, Juan HERNÁNDEZ FRANCO, Frederic APARISI ROMERO, Júlia BENAVENT, Joan IBORRA, Vicenç M. ROSSELLÓ i VERGER

Resums / Abstracts • Publicacions rebudes

editorial afers

Informació i subscripcions: Editorial Afers, s.l. / Apartat de Correus 267
46470 Catarroja (País Valencià) / tel. 961 26 93 94
e-mail: afers@editorialafers.cat / <http://www.editorialafers.cat>



El compromís de l'intel·lectual

Paul Baran

Paul Baran (1910-1964) fou un important economista marxista i un dels col·laboradors més destacats de la Monthly Review. Nasgut a Nicolaev (Rússia), fill d'un metge menxevic, Baran estudià a les universitats de Moscou i de Berlín, i fou durant un temps assistent a l'Institut de Recerca Social, bressol de l'Escola de Frankfurt, que el va influir poderosament. Es traslladà a Estats Units el 1939, amplia els estudis d'Economia a la Universitat de Harvard i durant la guerra formà part de diversos organismes del govern nord-americà. Esdevingué un alt funcionari del Ministeri de Comerç i de la Reserva Federal. Des del 1949 fins a la seua mort sobtada exercí com a catedràtic d'Economia a la Universitat de Stanford. Baran fou autor d'un llibre cabdal i pioner en l'anàlisi del subdesenvolupament i de les vies per superar-lo, Economia política del creixement (1957) i, en col·laboració amb Paul Sweezy, d'un estudi clàssic sobre el capitalisme contemporani, El capital monopolista (1966). Massa oblidat als nostres dies, Paul Baran publicà també (sovint a la Monthly Review) articles i assaigs breus de tema econòmic, polític i sociològic, penetrants i ben estructurats, alguns dels quals foren recollits pòstumament al volum The longer view (1969). Paul Baran va ser un membre més de la gran emigració intel·lectual europea als Estats Units, que traslladà a aquell país la mirada inquisitiva i crítica nodrida per l'experiència esquinqada de la modernitat al vell continent. Enfront de les simplificacions i el reduccionisme tan habituals a hores d'ara, la lectura dels seus textos permet fer-nos càrrec dels matisos d'un corrent d'idees molt més complex i ric, escassament dogmàtic o doctrinari, i imbuït dels valors de l'humanisme occidental, o que els reivindicava. Aquest article, en el qual és perceptible l'eco de la revolta contra l'ambient generat pel maccarthisme i també l'optimisme històric d'esquerres que impregnà la dècada dels seixanta, es publicà a la Monthly Review, al mes de maig del 1961.

GM

Què és un intel·lectual? La resposta més òbvia, probablement, seria aquesta: una persona que treballa amb el seu intel·lecte, que es guanya la vida (o, si no s'ha de preocupar d'aquestes coses, que satisfà els seus interessos) amb el cervell i no pas amb els músculs. Però tot i que és simple i directa, aquesta definició s'ha de considerar més aviat inadequada en termes generals. Si bé s'ajusta a la condició de qualsevol que no es dedica a un treball físic, clarament no respon a allò que la mentalitat corrent entén pel terme *intel·lectual*. D'altra banda, la proliferació d'expressions com ara «el professor despistat» o els «caps d'ou» suggereix que en algun racó de la consciència pública existeix una idea diferent que s'aplica a una determinada categoria de gent que no són tots els qui «treballen amb el cervell».

No es tracta d'una mera qüestió terminològica. L'existència d'aquests dos conceptes diferents reflecteix més aviat una realitat social efectiva, la comprensió de la qual podria ajudar-nos bastant a apreciar millor el lloc i la funció de l'intel·lectual en la societat. Perquè la primera definició, que és tan àmplia, respon perfectament als trets característics d'un grup nombrós de persones que constitueixen una part important de la societat: els individus que treballen amb el cervell i no amb els músculs, que viuen de les seues idees i no de les seues mans. A aquests els anomenarem *treballadors de l'intel·lecte*. Són els homes de negocis i els metges, els executius d'empresa i els proveïdors de «cultura», els agents de borsa i els professors d'universitat. No té res de pejoratiu aquesta agregació, com tampoc no en té la que fem quan diem «tots els americans» o «tots els fumadors de pipa». L'expansió constant d'aquest grup de treballadors de l'intel·lecte és un dels resultats més espectaculars del desenvolupament històric. Reflecteix un aspecte extremament important de la divisió social del treball, que començà amb la cristallització primerenca d'un clergat professional i ha culminat en el capitalisme avançat, i que consisteix en la separació entre l'activitat mental i la manual, entre els treballadors de la ment i els treballadors manuals.

Les causes i conseqüències d'aquesta separació són complexes i omnipresents. Possibilitada per l'expansió permanent de la productivitat, a la qual contribueix alhora poderosament, ha esdevingut una de les facetes principals de la desintegració progressiva de l'individu, és a dir, d'allò que Marx en deia «alienació de l'home de si mateix». Aquesta alienació es manifesta no tan sols en la distorsió i la mutilació del desenvolupament harmoniós i l'expansió de l'individu —un efecte que no és mitigat, sinó només dissimulat, pel fet que els treballadors de l'intel·lecte facen ocasionalment algun «exercici físic» i els treballadors manuals tinguen accés ocasional a la «cultura»—, sinó també en la polarització radical de la societat en dos camps excloents, tot i que no deslligats l'un de l'altre. Aquesta polarització, que travessa l'antagonisme entre *classes* socials, genera una boira ideològica espessa que obscureix els reptes reals als quals s'enfronta una societat, i dóna lloc a qüestions tan falses i a cismes tan destructius com els resultants del prejudici racial o de la superstició religiosa. Perquè tots els treballadors de l'intel·lecte tenen un evident interès en comú: no ser confinats al més pesant, pitjor pagat i —puix que són ells els qui fixen les normes de respectabilitat— menys respectable treball manual. Moguts per aquests interès, tendeixen a enaltir la seua pròpia posició, a exagerar la dificultat de la seua feina i la complexitat de les aptituds i destreses

necessàries per realitzar-la, a sobrevalorar la importància de l'educació formal, dels títols acadèmics, etc. I mirant tothora de protegir la seua posició, es posen en contra del treball manual, s'identifiquen amb els treballadors de l'intel·lecte que formen la classe dirigent i s'arregleren amb l'ordre social que els ha donat el seu estatus i ha creat i protegeix els seus privilegis.

Així, sota el capitalisme, sol passar que el treballador de l'intel·lecte és el servent lleial, l'agent, el funcionari i el portaveu del sistema capitalista. Normalment dóna per descomptat l'estat de coses existent, que troba del tot natural, i només el qüestiona en el marc limitat de les seues preocupacions immediates, que tenen a veure amb el treball que duu entre mans. Potser no està gaire satisfet amb l'estructura de costos de la fàbrica que posseeix o gestiona, o en què està empleat, i mirarà de reduir-los. O potser la seua tasca serà «vendre» a l'opinió pública un nou sabó o un nou candidat polític, i llavors durà a terme la comesa de manera acurada i científica. Potser no està satisfet amb els coneixements actuals sobre l'estructura de l'àtom i llavors dedicarà una energia i un talent prodigiosos a trobar noves vies i procediments d'augmentar aquests coneixements. Bé podríem anomenar-lo *tècnic*, però això podria donar peu a malentesos. Com a president d'una companyia pot prendre decisions de gran volada que afecten l'economia nacional i també el treball i la vida de milers de persones. Com a alt funcionari del govern, pot influir significativament sobre els afers mundials. Com a directiu d'una gran fundació o d'una organització científica, pot determinar l'orientació i els mètodes de recerca d'un gran nombre de científics durant un llarg període de temps. Evidentment, res de tot això s'englobaria sota el terme de «tècnic», que habitualment fa referència a individus la tasca dels quals no consisteix a definir polítiques, sinó a executar-les, que no es dediquen a fixar objectius, sinó a posar els mitjans per realitzar-los, que no tenen cura dels grans dissenys, sinó dels petits detalls. I tanmateix la designació «tècnic» s'aproxima més a la naturalesa del que jo entenc per «treballador de l'intel·lecte» que no allò que l'ús habitual del terme podria suggerir.

Perquè, diguem-ho de nou, el propòsit de la feina i el pensament dels treballadors de l'intel·lecte és la tasca específica que duen a terme. És la racionalització, el domini i la manipulació de qualsevol aspecte de la realitat objecte de la seua preocupació immediata. En aquest sentit es diferencia ben poc, si és que se'n diferencia, del treballador manual que modela làmines de metall, ajusta les peces d'un motor o col·loca totxos per construir una paret. Dit en termes negatius, el treballador de l'intel·lecte, *com a tal*, no entra a considerar el sentit de la seua feina, el seu significat, el seu lloc dins del marc global de l'activitat social. Per dir-ho d'una altra manera, no li preocupa gens ni mica la relació del segment de l'empresa humana al si del qual li toca operar amb els altres segments i amb la totalitat del procés històric. El seu lema «natural» és tenir cura dels seus propis afers i, si és destre i ambiciós, ser tan eficient i reeixit com puga. Pel que fa a la resta, deixar que els altres tinguen també cura dels seus afers, siguen els que siguen. Avesats a pensar en termes d'aprenentatge, experiència i competència, el treballador de l'intel·lecte considera que ocupar-se dels problemes d'aqueixa totalitat no és sinó una especialització més entre moltes altres. Això seria,

en la seua perspectiva, el «camp» dels filòsofs, dels funcionaris religiosos o dels polítics, de la mateixa manera que la «cultura» o els «valors» són cosa dels poetes, els artistes i els savis.

Certament, no és que tots els treballadors de l'intel·lecte enuncien explícitament i defensen conscientment aquest punt de vista. Però gairebé es podria dir que mantenen una afinitat instintiva amb les teories que l'assumeixen i el justifiquen. N'és una el concepte tan conegut i aclamat d'Adam Smith segons el qual, en aquest món, si cadascú conrea el seu propi jardí, estarà contribuint al floriment dels jardins de tots els altres. A la llum d'aquesta filosofia, la preocupació amb el tot desapareix del centre de les preocupacions de l'individu, i l'afectarà, si de cas, d'una manera merament marginal, com a ciutadà. La força i la influència d'aquesta filosofia deriva de la gran veritat que implica: que en el capitalisme el tot se situa davant l'individu com un procés absolutament objectivat i impulsat irracionalment per forces obscures que l'individu no pot arribar a comprendre ni, menys encara, a controlar.

L'altra teoria que reflecteix la condició del treballador de l'intel·lecte i en satisfà els requeriments, és el concepte de la separació entre fins i mitjans, del divorci entre la ciència i la tecnologia, per un costat, i la formulació de valors i de fins, per un altre. Aquesta posició, que té un arrelament tan antic i distingit, si més no, com la d'Adam Smith, ha estat definida de manera molt encertada per C. P. Snow com «una manera de fugir d'estudi». Tal com diu Snow, aquells «que volen fugir d'estudi diuen: *nosaltres* produïm les eines, la *nostra* feina s'acaba ací. Sou vosaltres, la resta del món, els polítics, els qui heu de dir com s'han d'utilitzar les eines. Les eines poden ser utilitzades per a finalitats que molts de nosaltres potser considerarem dolentes. Si és així, ens sap greu. Però com a científics, aquesta no és la nostra preocupació». I el que val per als científics, val també per a la resta de treballadors de l'intel·lecte.

No cal dir que la «fugida d'estudi» és, en la pràctica, el mateix que l'actitud smithiana de «tenir cadascú cura dels seus afers». En realitat és el mateix dit d'una altra manera. I aquesta actitud no es veu gens ni mica afectada per la disposició avui tan estesa a confiar en el govern, més que no pas en els principis del *laissez faire*, a substituir la mà invisible de Déu per la mà més tangible, tot i que no necessàriament més benèfica, de l'Estat capitalista. El resultat n'és el mateix: la preocupació pel tot esdevé irrellevant per a l'individu i aquest, en deixar aquesta preocupació a uns altres, accepta *eo ipso* l'estructura existent del tot com una dada de fet, alhora que subscriu els criteris de racionalitat establerts, els valors dominants i les pautes socialment consagrades d'eficiència, assoliment i èxit.

Considere que és en la relació amb les qüestions plantejades per tot el procés històric que cal buscar la divisòria essencial que separa els intel·lectuals dels treballadors de l'intel·lecte.¹ Perquè allò que caracteritza l'intel·lectual i el distingeix del treballador de l'intel·lecte, i al capdavant de tots els altres, és que aquesta preocupació pel procés històric total no és un interès tangencial, sinó que impregna el seu pensament i afecta significativament el seu treball. Sens dubte, això no vol dir que en la seua feina quotidiana es dedique a l'estudi de la totalitat del procés històric. Això, evidentment, seria impossible. El que vol dir és que l'intel·lectual sistemàticament tracta de relacionar qualsevol àrea específica en

què estiga treballant amb els altres aspectes de l'existència humana. De fet, és precisament aquest esforç per *interrelacionar* coses –coses que els treballadors de l'intel·lecte, inserits en l'estructura de les institucions capitalistes i amerats de la ideologia i la cultura burgesa, han de considerar necessàriament pertanyents a compartiments separats del coneixement i el treball de la societat–, constitueix un dels trets característics més sobresortints de l'intel·lectual. I de la mateixa manera, aquest esforç marca una de les funcions cabdals dels intel·lectuals en la societat: servir com a símbol i recordatori del fet fonamental que els aspectes aparentment autònoms, deslligats i desarticulats de l'existència social sota el capitalisme –la literatura, l'art, la política, l'ordre econòmic, la ciència, la cultura i la psicologia de les persones– només poden ser compresos (i només s'hi pot influir) si són considerats clarament com a parts de la totalitat global del procés històric.

Aquest principi segons el qual «la veritat és el tot» –per emprar una expressió de Hegel– comporta, al seu torn, la necessitat indefugible de negar-se a acceptar com una dada o a considerar immune a l'anàlisi qualsevol part singular del tot. Tant se val que la investigació tinga com a objecte la desocupació en un país, l'endarreriment i la misèria en un altre, l'estat actual de l'educació o el desenvolupament de la ciència en un moment històric posterior, mai el conjunt de condicions predominants en la societat no s'ha de prendre com quelcom fix i donat, mai no s'ha de considerar «extraterritorial». És del tot inacceptable abstenir-se de treure a la llum les complexes relacions entre qualsevol fenomen sotmès a discussió i allò que constitueix, sense cap mena de dubte, el nucli central del procés històric: la dinàmica i evolució de l'ordre social mateix.

Més important encara és adonar-se'n de les implicacions del costum, conreat deliberadament pels ideòlegs burgesos, de considerar els anomenats «valors» sustentats per la gent com si estiguessen fora i més enllà de l'abast de l'observació científica. Perquè aquests «valors» i «judicis ètics» que constitueixen dades intocables per als treballadors de l'intel·lecte, no cauen del cel. Ben al contrari, són aspectes importants i resultat del procés històric, i no n'hi ha prou amb prendre'n nota, sinó que cal examinar-los quant als seus orígens i al paper que tenen en el desenvolupament històric. Fet i fet, la desfetització dels «valors», dels «judicis ètics» i similars, la identificació de les causes socials, econòmiques i psíquiques del seu sorgiment, canvi i desaparició, així com la descoberta dels interessos específics als quals serveixen en cada moment històric particular, tot plegat representa la contribució més gran que pot fer un intel·lectual a la causa del progrés humà.

I això planteja una qüestió més. Quan interpreten la seua funció com l'aplicació dels mitjans més eficients per assolir uns fins prefixats, els treballadors de l'intel·lecte adopten una perspectiva indiferent pel que fa a aquests mateixos fins. En la seua condició d'especialistes, gestors i tècnics, creuen que no tenen res a veure amb la formulació dels fins, i tampoc no se senten especialment capacitats per a expressar una preferència per tal o tal fi. Com ja s'ha dit més amunt, admeten que poden tenir alguna predilecció en tant que ciutadans, però aquestes predileccions no hi compten més, tampoc menys, que les d'altres ciutadans. Ara bé, com a científics, experts, acadèmics, saben perfectament abstenir-se d'assumir un

d'aquests «judicis de valor» o un altre. Hauria d'estar del tot clar que aquesta abdicació es tradueix, en la pràctica, en un suport a l'*statu quo*, una manera de donar un cop de mà a aquells que malden per evitar qualsevol canvi de l'ordre de coses existent en favor d'un de millor. Aquesta «neutralitat ètica» ha menat molts economistes, sociòlegs i antropòlegs a declarar que *com a científics* no poden expressar cap opinió sobre si seria millor o pitjor per a la gent dels països subdesenvolupats d'entrar en la via del creixement econòmic. I ha estat en nom de la mateixa «neutralitat ètica» que científics eminents han dedicat energies i talent a la invenció i perfeccionament de les armes de la guerra bacteriològica.

Tanmateix, en aquest punt hom podria objectar que estic defugint la qüestió, perquè el problema sorgeix precisament per la impossibilitat de deduir a partir de l'evidència i el raonament lògic cap afirmació relativa a què és bo i què dolent o què contribueix, i no tot al contrari, al benestar humà. Però més enllà de la força que pot tenir aquest argument, en realitat està fora de lloc. No és gens difícil admetre que no és possible arribar a un judici sobre el que és bo o dolent per al progrés humà que siga *absolutament* vàlid sense consideració de temps o d'espai. Un judici *absolut*, universalment aplicable d'aquesta mena és el que podríem dir-ne un objectiu fals, i la insistència que és indefugible constitueix un aspecte de la ideologia reaccionària. La veritat és que el que representa una oportunitat per al progrés humà, per al millorament de la sort dels homes, i també el que condueix o ajuda a la seua realització, canvia en el curs de la història, d'un període a un altre, i d'una part del món a una altra. Les qüestions que demanen judici no han estat mai qüestions *abstractes*, especulatives, relacionades amb el «bé» o el «mal» en general. Sempre han estat problemes *concrets* que s'han situat en l'agenda de la societat en raó de les tensions, les contradiccions i els canvis i transformacions del procés històric. En cap moment no hi ha hagut la possibilitat o, millor dit, la necessitat d'arribar a solucions *absolutament* vàlides. El que s'ha plantejat tothora és el desafiament d'utilitzar la saviesa, el coneixement i l'experiència acumulats per la humanitat per tal d'assolir l'*aproximació* més gran possible al que constitueix la millor solució sota les condicions existents.

Si féssim cas dels partidaris de «fugir d'estudi» i dels seguidors de la «neutralitat ètica» que s'ocupen dels seus propis assumptes, aleshores faríem impossible que precisament l'estrat de la societat que té (o hauria de tenir) el nivell més alt de coneixement, l'educació més complexa i la màxima possibilitat d'explorar i assimilar l'experiència històrica, aportés a la societat l'orientació humana i la guia intel·ligent que escauen en cada conjuntura específica de la seua trajectòria històrica. Si, com declarava no fa gaire un economista eminent, «totes les opinions compten tant com la meua pròpia, ni més ni menys», aleshores, quina contribució podrien i haurien de fer els científics i els treballadores de l'intel·lecte de tota condició al benestar de la societat? La resposta que apunta al *know-how*, al saber relatiu a la realització de qualsevol objectiu que la societat pugui elegir, no pot satisfer de cap manera. Perquè hauria de ser evident que les «eleccions» de la societat no obeeixen a cap miracle, que la societat és dirigida cap a determinades «eleccions» per la ideologia generada per l'ordre social existent

en cada moment i que és pressionada, induïda i forçada a fer unes altres «eleccions» pels interessos ben determinats que estan en condicions de pressionar, induir i forçar. La renúncia dels treballadors de l'intel·lecte a mirar d'influir en el resultat d'aquestes «eleccions» no deixa cap buit en l'àmbit de la formació de «valors», ni de bon tros. Simplement abandonen aquest camp vital en mans dels xerraires, dels espavilats i d'altres la intenció i dissenys dels quals no tenen res d'humanitari.

Convé esmentar ara un altre argument que proposen alguns dels «neutralistes ètics» més ardents. Afirmen, de vegades amb grans paraules, que al cap i a la fi no es pot demostrar de manera concloent i basada en la lògica la virtut de ser humanitaris. Per què no haurien de passar gana alguns pobles si el seu sofriment permet a uns altres gaudir d'abundància, llibertat i felicitat? Per què caldria maldar per una vida millor per a les masses en comptes de dedicar-se a tenir cura dels interessos d'un mateix? Per què hauríem de preocupar-nos per les «perles per als porcs», com se sol dir, si aquesta preocupació és causa de maldecaps i inconvenients? No és la posició humanitària com a tal un «judici de valor» mancat de qualsevol base lògica? Fa uns trenta anys vaig haver de respondre-li sobre aquestes qüestions a un dirigent estudiantil nazi (que posteriorment fou un destacat membre de les SS i funcionari de la Gestapo) i la millor resposta que hi vaig poder trobar llavors és la millor resposta que se m'acut també ara: una discussió sensata sobre afers humans només es pot dur a terme amb humans; hom malbarata el seu temps debatent amb bèsties sobre assumptes relacionats amb persones.

Aquesta és una qüestió respecte de la qual l'intel·lectual no pot transigir. Els desacords, el debat i les baralles aferrissades són inevitables, i fins i tot indispensables per esclarir la mena i els procediments de realització de les condicions necessàries per al benestar, el desenvolupament i la felicitat dels homes. Però l'adhesió a l'humanisme, l'acceptació del principi segons el qual la recerca del progrés humà no necessita cap justificació científica o lògica, constitueix el que podríem anomenar el fonament axiomàtic de qualsevol esforç intel·lectual que tinga sentit. Sense l'acceptació d'aquest fonament axiomàtic, un individu no pot considerar-se a si mateix ni ser considerat un intel·lectual.

Tot i que els escrits de C. P. Snow no deixen cap dubte que ell acceptaria sense reserves aquest punt de partida, sembla que creu que el compromís de l'intel·lectual es pot reduir essencialment a l'obligació de dir la veritat. (Bé val la pena dir de passada que tampoc no hi ha cap base d'evidència o lògica per a la proposició segons la qual caldria preferir la veritat a la mentida!). De fet, la raó principal de la seua admiració pels científics és la devoció d'aquests a la veritat. Els científics, diu Snow, «volen esbrinar *el que hi ha*. Sense aquest desig, no hi ha ciència. És la força motriu de tota l'activitat. Obliga el científic a tenir un enorme respecte per la veritat, al llarg de tot el seu trajecte. I evidentment, si vols *esbrinar el que hi ha*, no pots enganyar-te a tu mateix ni als altres. No pots mentir-te a tu mateix. No pots fer malbé els teus propis experiments, per dir-ho planerament». (Les cursives són de Snow.) I tanmateix, per bé que aquestes observacions identifiquen bona part del contingut

bàsic del compromís de l'intel·lectual, són insuficients i no donen compte del problema en el seu conjunt. Perquè el problema no és merament si es diu la veritat, sinó que *constitueix* la veritat en cada cas i *sobre què* es parla i *sobre què* es calla. També en el camp de les ciències naturals aquestes qüestions són importants i cal dir que existeixen forces molt poderoses que malden per adreçar les energies i capacitats dels científics en determinades direccions i per entrebancar o esterilitzar els resultats del seu treball en altres. Quan tot plegat té relació amb l'estructura i la dinàmica de la societat, el problema assumeix una significació cabdal. Perquè una afirmació vertadera a propòsit d'un fet social pot convertir-se (i ben probablement es convertirà) en una mentida si el fet en qüestió és apartat, segregat, del tot social del qual en forma part, si és aïllat del procés històric en el qual s'insereix. Així, en aquest àmbit allò que constitueix la veritat ben sovint es recerca i s'enuncia (i es pot fer així sense cap risc) a propòsit de coses que no importen, i la insistència en la recerca i l'enunciació d'aquesta mena de veritat esdevé una poderosa arma ideològica en mans dels defensors de l'*statu quo*. Per un altre costat, dir la veritat a propòsit de coses que *sí que importen*, buscar la veritat en el tot, descobrir les causes socials i històriques i les interconnexions de les diferents parts del tot, això és blasmat com acientífic i especulatiu, i es castiga amb la discriminació professional, l'ostracisme social i la intimidació directa.

El desig de dir la veritat és, per consegüent, només *una* condició per a ser un intel·lectual. L'altra és el coratge, la disposició a dur endavant la recerca i l'anàlisi racional incondicionalment, la disposició a realitzar «una crítica implacable de tot allò existent, implacable en el sentit que no retrocedirà davant les seues pròpies conclusions ni davant el conflicte amb els poders establerts» (Marx). Un intel·lectual és, així doncs, essencialment un *crític social*, una persona preocupada per identificar, per analitzar i, d'aquesta manera, per ajudar a superar els obstacles que barren el pas a l'assoliment d'un ordre social millor, més humà i més racional. Com a tal esdevé la consciència de la societat i el portaveu de les forces progressives presents en aquesta en cada període històric. I com a tal és considerat inevitablement un «pertorbador» i una «nosa» per la classe dominant que mira de preservar l'*statu quo*, així com pels treballadors de l'intel·lecte al seu servei que acusen l'intel·lectual d'utòpic o metafísic en el millor dels casos, de subversiu i sediciós en el pitjor.

Com més reaccionària és una classe dominant, més evident serà que l'ordre social que controla i dirigeix ha esdevingut un entrebanc per a l'alliberament humà, i més pes tindrà en la seua ideologia l'antiintel·lectualisme, l'irracionalisme i la superstició. Per la mateixa raó, serà més difícil per a l'intel·lectual resistir les pressions socials que l'assetgen, evitar de sotmetre's a la ideologia dominant i adaptar-se al conformisme còmode i lucratiu dels treballadors de l'intel·lecte. Sota aquestes condicions esdevé un assumpte de suprema importància i urgència insistir en la funció i subratllar el compromís de l'intel·lectual. Perquè és sota aquestes condicions que li pertocarà, com una responsabilitat i també com un privilegi, la comesa de salvar de la destrucció la tradició de l'humanisme, la raó i el progrés que constitueix el llegat més valuós de tota la història de la humanitat.

Potser m'acusaran de pretendre que l'intel·lectual ha de ser una mena d'heroi i que no és raonable exigir de la gent que siga capaç de resistir totes les pressions dels interessos creats i d'enfrontar-se al descobert a tots els perills que amenaçaran el seu benestar personal per defensar el progrés de la humanitat. Estic d'acord que *exigir* això seria poc raonable. I no ho faig. Però la història ens ensenya que molts individus han estat capaços, fins i tot en les èpoques més obscures i en les circumstàncies més difícils, de transcendir els seus interessos privats i egoistes i de subordinar-los als interessos de la societat en el seu conjunt. Hi ha calgut sempre molt de coratge, molta integritat, molta capacitat. Tot el que hauríem d'esperar ara és que el nostre país produís també la seua «quota» d'homes i dones que defensen l'honor de l'intel·lectual enfront de la fúria dels interessos dominants i contra totes les escomeses de la indiferència, l'obscurantisme i la inhumanitat. □

Traducció de Gustau Muñoz

1. Per evitar possibles malentesos: els treballadors de l'intel·lecte poden ser (i són de vegades) intel·lectuals, i els intel·lectuals són tot sovint treballadors de l'intel·lecte. Dic tot sovint perquè molts treballadors industrials, artesans o pagesos poden ser (i en determinades situacions històriques ho han estat) intel·lectuals, sense ser treballadors de l'intel·lecte.

El caràcter del geni valencià

Vicent Ignasi Franco

Quan l'any 1798 l'erudit V. I. Franco publicava l'opuscle *El carácter del genio valenciano*, la literatura sobre els caràcters dels pobles ja comptava amb una tradició que no faria més que ampliar-se durant el Romanticisme. En el cas valencià, els cronistes locals de l'època foral ja havien aventurat explicacions sobre les qualitats físiques i morals dels habitants del regne, i ben aviat s'hi afegirien també els viatgers forasters. Precisament el mateix any que eixia de la impremta l'obra de Franco, un literat alemany, Christian August Fischer, arribava a València i quedava embadalit per la bellesa dels paisatges de l'horta, que no dubtava a comparar amb els encants de les florides valls alpines. Però en els seus *Quadres de València*, parlava sobretot de la gent: els valencians tenien un caràcter alhora altiu i alegre. Curiosament, en contra del topic romàntic segurament d'arrel francesa, l'aspecte físic de la població valenciana no tenia res de *moresc*. Fischer, autor sota pseudònim d'escrits eròtics, es mostra especialment sensible amb la bellesa i la gràcia de les dones de València, coincidint en aquest aspecte amb el judici que, trenta anys abans, havia formulat Giacomo Casanova. V. I. Franco no s'aturava en aquestes frivolitats. Home religiós i erudit, polemista contra Cavanilles, autor d'estudis geogràfics i d'història religiosa del regne, se centra sobretot en les qualitats morals dels fills de la seua terra. Coincideix amb els viatgers forasters quant al tarannà festiu i alegre dels nadius, però hi afegia virtuts com la generositat, l'enginy, l'amor a les ciències i la valentia, tot i que hi reconeixia un excés d'arravatament i una pulsio venjativa, que ja atribuïa a la influència de la sang nord-africana. Com a bon il·lustrat, veia en el clima i les condicions físiques del terreny les causes del caràcter propi dels valencians, així com en l'herència de tots els pobles que havien habitat el país. Tot i reconèixer que la llengua —el llemosí, en diu— fou duta pels conqueridors des de Catalunya, no deixa d'incomodar-se amb la confusió que durant molt de temps es va fer entre valencians i catalans, tot reivindicant les aportacions particulars a la història comuna. Sorpren, però, que de l'àmplia nòmina artistes, literats i escriptors que certifiquen l'aptitud per a les lletres del geni valencià no esmenta cap dels grans cronistes de l'època foral. L'únic historiador al·ludit és el pro borbònic Minyana. I de fet, a banda de l'exaltada religiositat que considera un altre dels trets dels valencians, destaca que «són fidelíssims al seu rei i senyor natural», és a dir, en aquell moment, als descendents de Felip V. En bona mesura, doncs, el diagnòstic complaent coincidia amb les apreciacions, esdevingudes ja tòpics, dels viatgers estrangers sobre els aspectes festius i amables del paisatge i dels naturals del país. Però en aquesta descripció aparentment innocent, s'hi incorporaven aspectes —la devoció religiosa i la fidelitat dinàstica— que serien reelaborats posteriorment en els discursos identitaris conservadors i pairalistes.

PV

[INTRODUCCIÓ]

Si donem crèdit als historiadors d'aquest regne de València, i a d'altres de la història particular de províncies, i general d'Espanya, la terra del regne de València va ser de les primeres que es poblaren a Espanya. La seua situació a l'orient i en la costa del Mediterrani; els seus monts elevats, les seues planes espaioses i feraces, la còpia d'aigües que les reguen, la benignitat del clima i el seu saludable temperament, sembla que ho exigien. En efecte, cridaren l'atenció de Tubal i Sagas Armenios, que, en arribar-hi, edificaren Sagunt, avui Morvedre, Edeta, avui Lliria, Sogorb i altres pobles.

Assabentats els italians de la bondat del terreny que posseïen els savis i religiosos armenis, acabdillats per Hèrcules, traslladaren els seus pobles turonians a les riberes del nostre riu Túria, i les poblaren. Arribà la fama voladora als fenicis, tiris, grecs de Zante i de la Fòcida, i no tardaren a venir a gaudir de les comoditats que els oferia la bondat i la fertilitat del seu sòl; i així, en pocs anys, es poblà de les nacions més sàvies i religioses que es coneixien en aquelles èpoques.

Els romans, que amb les seues ràpides conquestes feien tremolar els seus estendards en quasi tot l'orbe, aconseguiren l'amistat dels saguntins i feren la terra municipi il·lustre, i la posseïren després de dos-cents anys de guerra. Amb el seu domini introduïren la llengua, la gentilitat, les lleis i els costums romans; i, sent en aquella època el govern romà el més polític, econòmic i científic que es coneixia, s'il·lustraren els naturals en el comerç i la civilitat, i en la pau d'August restabliren les arts i el cultiu de la terra.

En l'imperi d'August vingué al món Jesucrist; i ben pocs anys després d'haver consumat l'obra de la seua Redempció, amb la predicació de l'apòstol sant Jaume^a i del seu deixeble sant Eugeni, abraçaren aquests naturals la veritable religió cristiana, que arrelaren i enfortiren amb el martiri dels primers màrtirs espanyols sant Vicent i sant Valer, que obtingueren la palma a València.

Les ferotges nacions septentrionals, que per la seua nombrosa multiplicació no podien subsistir en els seus terrenys gelats i estèrils, envaïren els d'Espanya i, desposseint els romans, s'apoderaren d'aquesta terra. Alternaren amb diversa fortuna els alans amb el seu rei Sambida, sueus, suecs, ostrogots, visigots i gots. Eren, aquestes gents, durs en la guerra i peresosos en la pau, per la qual cosa van decaure les arts i l'agricultura. Abraçaven també l'arrianisme, encara que molts prínceps foren catòlics, i així a València sempre es conegué la cristiandat, les funcions de la qual s'exercien en la basílica del Sant Sepulcre, avui parròquia de Sant Bartomeu.

Regnant a Espanya el rei Roderic, l'envaïren els sarraïns africans, i amb la mort d'aquest últim rei got, se n'apoderaren, i poblaren aquesta terra de València d'un prodigiós nombre de pobles que aixecaren. Aquests sarraïns professaven les arts, especialment la de cultivar la terra, i així restabliren el cultiu de les terres amb el desarrelament i aplanament de terrenys, obertures de canals per al seu reg, escollint llavors, i introduint les de noves produccions, i plantaren arbres útils; de manera que feren tan profitós el seu treball que, envejant i cobejant la terra, per ser més apreciable l'erigiren en regne, aclamant com a rei al guerrer Abdallah en l'any 788, als 75 anys de la irrupció.

El castellà Roderic Díaz de Vivar, conegut pel nom de Cid Campeador, guanyà València; però a la seua mort tornaren els moros a posseir-la, fins a l'any 1238, en què el rei Jaume I d'Aragó els desposseí enterament de la ciutat, i després de tot el regne. València es va poblar de més de 400 cavallers, i adquirí el títol de noble. S'aveïnaren també en tot el regne aragonesos, catalans i francesos provençals, i s'introduí la llengua llemosina que parlaven.^b

Incorporat el regne a la Corona d'Aragó, i havent rebut els valencians la llengua llemosina que parlaven els catalans, els historiadors confongueren les províncies i escriviren les accions de catalans i valencians concretant-los a una sola província. Una equivocació enormíssima que perdurà més d'un segle, tot i que se sabia que la província o regne de València s'estenia fins a Terol en Aragó, Tortosa en Catalunya i Conca en Castella.

Per la mort sense successió del rei Martí, esdevinguda molt al principi del segle XV, pretingueren la corona els prínceps de Foix i Bearn, el comte de Barcelona i l'infant de Castella Ferran d'Aragó. I convinguts els regnes i els pretendents en la decisió de nou vots, a saber, tres aragonesos, tres catalans i tres valencians, que jutjassen el millor dret dels pretendents. Ajuntats en la vila de Casp, en Aragó, vistes les causes dels pretendents i votada la legitimitació de la corona, sant Vicent Ferrer, un dels votants, en presència dels pretendents i dels seus exèrcits, declarà i aclamà per rei Ferran, infant de Castella, amb la qual cosa quedà la Corona d'Aragó unida a la de Castella.

Per l'enllaç amb la casa d'Àustria, la succeí aquesta, i per la mort sense successió del rei Carles II, se suscitaren les guerres sagnants entre el rei de França, casat amb la germana major del rei Carles, i l'arxiduc Carles, fill de l'emperadriu Maria Teresa, germana menor del mateix rei Carles. Decidiren les armes (la justícia) a favor de França, i reconegué Espanya i València com el seu legítim rei i senyor Felip V d'aquest nom, duc d'Anjou i nét del rei de França, la gloriosa descendència del qual governa feliçment el regne; els límits establerts del qual són des del riu Sènia, que el divideix de Catalunya, fins a les immediacions del poble de Veniel, del de Múrcia, en longitud de 55 llegües, i des de Dénia fins a Requena, en latitud de 21 llegües; poblat de 575 pobles, més de 400 cases de camp i d'un milió d'ànimes.

D'aquesta compendiosa relació històrica es conclou que aquest regne gaudeix d'un clima benigne i d'un temperament saludable. I com que no es pot dubtar que la diferent temperatura dels països indueix una diversitat sensible no sols en les plantes^c i els animals,^d sinó també en els homes, influint en l'organització del cos per a fer-los més o menys actius, voraçs, modestos, valents, animosos, etc., així com més o menys corpulents, formosos, negres, etc., podem dir que la bondat del clima i temperament del regne de València fan els seus naturals corpulents, ben pareguts, actius, valents, forts de cor, generosos, colèrics i venjatius; efectes indispensables de la disposició del cos, de les qualitats de l'ànim i de la inclinació dels costums. I, així mateix, que sent l'albir capaç d'aturar l'ímpetu de les inclinacions amb el coneixement de les ciències, la professió de les arts i el tracte i civilització de les gents,^e i el que és més, amb la professió d'una certa i veritable religió; havent estat els primers pobladors les nacions més sàvies i religioses que es coneixien en aquella època; els romans, els seus successors, els més guerrers, prudents i savis legisladors; els septentrionals, durs en la

guerra i irreconciliables en la injúria; els africans, infatigables cultivadors de la terra i eterns conservadors de la venjança; els arrogants aragonesos de cor tendre; els forts catalans amics del bon tracte; i els polítics francesos provençals generosament liberals, cortesos i donats a les ciències: del conjunt de totes aquestes moralitats formaren els valencians el seu geni. De manera que el temperament i el clima del país induint en la formació del cos, i l'albir adaptant els costums i les moralitats de les nacions de què en distintes èpoques es poblà el regne, formaren el caràcter del geni, que explicaren entre altres el cavaller portugués Méndez Silva en la Población de España i Luis Moreri en el seu Diccionario Histórico, i és així.

CARÀCTER DEL GENI VALENCIÀ

Són els valencians festius, alegres, liberals, de clar enginy, donats a les ciències, amics del regal, bon tracte, polítics, cortesans, inclinats a fer el bé, valents, animosos, poc soferts en la injúria, i molt venjatius per la que a ells els sembla que ho és: són amants i zelosos de la veritable religió catòlica, i fidelíssims i lleials al seu rei i senyor natural.

I, perquè no es diga que aquesta pintura fidel del geni valencià està adornada de colorits hiperbòlics que exagereu el seu caràcter natural i vertader, estarà bé que els confrontem amb els fets pràctics que ho acrediten. Vegem-ho per parts.

SÓN FESTIUS I ALEGRES

Tot Espanya i encara Europa i Amèrica coneix la jovialitat del seu geni, i el generós esperit amb què celebren les festes més sumptuoses a Déu, a la Mare de Déu i als sants, agraïts per les immenses gràcies amb què estan agraciats i enriquint el país; en obsequi als reis i prínceps; en les glòries d'algun conciudadà; o per a convertir el producte de les invencions, jocs i balls en benefici d'alguna obra pia. En els ornaments dels temples, places i carrers, en la sumptuositat dels altars, dels arcs elevats, i invencions de carros triomfals, ni els romans van fer tant, ni cap altra nació els excedeix. En l'aprimorat de les danses i estranyes evolucions, poden causar enveja als més destres volantins armenis i turcs. En les invencions de vestuaris fan engelosir els mateixos italians, de qui les heretaren. En l'harmonia de les orquestres i dels sons instruments de la dolçaina i tabalet, no sols alegren al més melancòlic, sinó que li suspenen l'aprensió de la seua malaltia. En les il·luminacions llueixen tant com donen llum la multitud i varietat de llums coordinades en la disposició harmònica del llenç, paret o a l'aire, en què les distribueixen. En una paraula: és tal el seu geni festiu i alegre que no dubten a dependre els majors cabals per a la més mínima diversió, ni deixen de treballar dia i nit per a aconseguir l'adquisició de cabals amb què invertir en festes. Amb la qual cosa, amb raó es diu que

Si per liberalitat entenem desprendre's dels seus interessos i no tenir afecció als que posseeixen, m'he quedat curt en donar-los l'epítet de liberals als mateixos que podria haver anomenat pròdigs, perquè, en efecte, si no són suficients les causes que s'insinuaren més amunt per a això, seran bastants les següents. Per decret dels magistrats, i acte de bon govern, es va manar l'any 1372 que els donatius que es feien i es donaven als fillols de bateig no excedissen de mig florí. Obligà a aquest decret la generositat amb què els padrins de baptisme explicaven la liberalitat,^f i el veure que es dilapidaven ells i les seues pròpies famílies.

SÓN DE CLAR ENGINY I DONATS A LES CIÈNCIES

L'idioma llemosí que parlen contribueix molt a la claredat de l'enginy i a l'aplicació a les ciències, perquè la varietat amb què articulen les diccions, bé siga colpejant la llengua contra els paladars, bé contra la gola, bé fent-la lliscar contra les dents, bé fent les seues funcions amb tota la boca oberta, i ja quasi pegats els llavis, proporcionen la fàcil locució pròpia de qualsevol altre idioma, per més difícil de pronunciar que siga, i així els parlen amb la mateixa propietat que els seus propis naturals. Amb tan bona disposició, entenen amb perfecció les llengües llatina i grega, i sent aquestes la porta de les ciències, s'hi introdueixen amb la major facilitat. Si hagués de dir els progressos que hi han fet, i un a un els insignes professors de les facultats, necessitaria d'un gros volum. N'hi haurà prou amb insinuar-ne algun de cada facultat; i començant pels perspicaçissims observadors de la naturalesa i que la representen fidelment en llibres sempre oberts i fàcil de llegir fins i tot pels ignorants, que així són els *Pintors*: entre els més avantatjats d'Europa es compten Josep Ribera, Joan Baptista Joanes, Francesc Ribalta, Joan Ribalta, el seu fill, Esteve March, Vicent Victòria.

En *Llatinitat*, Pere Joan Nunyes, Josep Pasqual, Manuel Martí, degà d'Alacant, Joan Lluís Vives, Cosme Xavier Savalls, Pere Joan Perpinyà, Honorat Joan, bisbe d'Osma.

En *Poesia*, Jaume Estruch, Baltasar Escobar, Jaume Roig, Ausiàs March.

En *Llibertat filosòfica*, Joan Lluís Vives va ser el primer que va alçar la veu a tot Europa.

En *Peripatètica*, Nunyes va ser el Príncep.

En *Física*, tot Espanya celebra el doctor Tomàs Vicent Tosca, i aquest confessa que l'avantatjava el seu deixeble Joan Baptista Corachan.

En *Filosofia moral*, Manuel Martí.

En *Medicina*, sap Espanya que no sols a ella, sinó a tot Europa, ha donat els millors metges, un dels quals el doctor Francesc Franco, natural de Castelló de Xàtiva, avui Vilanova de Castelló. Aquest va ser catedràtic primat en el col·legi major de Santa Maria de la Universitat de Sevilla, i metge de cambra del rei Joan II de Portugal.

En *Matemàtiques*, Jaume Falcó, Pere Monçó, el P. Josep Saragossà, Josep Chafreón, el P. Tomàs Vicent Tosca, el seu deixeble Corachan, Baltasar Íñigo.

En *Jurisprudència romana*, Josep Borrull.

En *Canònica*, Lluís Gómez, Francesc Jover.

En *Pràctica de l'un i l'altre dret*, Pere Belluga, Lluís Gómez.

En *Teologia expositiva*, el P. Benet Pereira.

En *Dogmàtica*, Tomàs Dasió, canonge de València i bisbe d'Oriola, i els paborde Jaume Ferrús i Gaspar Tahuenga, natural de la Vilanova de Castelló, graduat en arts i doctor a València, catedràtic de teologia en la seua universitat, capellà major de sa majestat en el seu palau reial de València, pavorde de la seua església metropolitana. Quan la seua virtut i ciència obria porta a d'altres ascensos, morí el 17 d'octubre de 1705.

En *Teologia mística*, sant Lluís Bertran, sant Francesc de Borja, fra Andreu Capilla, bisbe d'Urgell, el doctor Gaspar Tahuenga. Va nàixer aquest a la Vilanova de Castelló l'any 1613; als vuit anys d'edat se'n vingué a València, fugitiu dels seus pares. Estudià en la universitat amb summa pobresa, es graduà de doctor en teologia, va ser catedràtic de dita facultat i tingué per deixebles els doctors Bresa, Arbuixech, Climent i al venerable Miquel Saurina. Oblidà i renuncià a més honors, i entrà en la congregació de sant Felip Neri. Don Luis Alonso de los Cameros, arquebisbe de València, en l'any 1675 li donà comissió per a examinar l'esperit de la venerable mare sor Josepa Maria de Santa Agnès, religiosa agustina en el convent de Benigànim, que aprovà. Reformà dos convents de religioses a València; morí als 67 anys, el 1680.

En *Història secular*, el presentat fra Josep Manuel Minyana.

En l'*Eclesiàstica*, Joan Baptista Pérez.

En el ram de la *Política*, Frederic Furió.

En l'*Antiquària*, entre molts, Joan Andreu Estrany, Manuel Martí.

En *Enciclopèdia*, o *Erudició universal*, entre molts, Joan Andreu Estrany, Lluís Vives, de qui va dir Erasme que no hi havia amb qui comparar-lo, sent així que aquell segle va ser en el que més floriren les ciències, Pere Joan Nunyes, Joan Baptista Cardona, Jaume Falcó, Manuel Martí, Vicent Mariner.

En l'*Art de la Impremta*, Felip Mey, Antoni Bordassar.

En una paraula, més de 1.200 escriptors de totes les ciències i facultats, entre els quals es compten vuit sants, 32 venerables, dos summes pontífexs, 20 cardenals, 17 patriarques i arquebisbes, i 26 bisbes. Sent de notar que, d'aquests, són molt pocs els regulars, sens dubte perquè la humilitat no els permeté que gaudissen de la justa honra de publicar els seus escrits, que deuen ser molts pel prodigiós nombre de doctes que poblaren els 230 convents d'ambdós sexes i regles establertes en el regne.⁸

SÓN AMICS DEL REGAL I BON TRACTE

La riquesa i l'opulència de béns de què gaudeixen els seus naturals, per la fertilitat dels seus terrenys, còpia de fruits que produeixen, mel i fruites que s'hi crien, són legítims i robustos fonaments perquè abelleixen el regal, el qual arriba a l'extrem d'haver millorat els almívans

i dolços, fins a fer-los tenir en la més alta estima i apreciació, amb què es reben en les taules dels prínceps més grans d'Europa. La preciosíssima collita de seda que es cria en el regne, i les altres produccions de considerable valor, coadjuven a la seua inclinació natural al luxe i el bon tracte, el qual arribà a tant l'any 1832, que obligà els magistrats a manar per decret que no vestissen robes d'or i d'argent ni adornassen les de seda i llana de perles ni d'altres pedres precioses. Avui no es distingeixen els plebeus dels nobles.

SÓN INCLINATS A FER EL BÉ

¿Quina altra major prova d'aquesta veritat, que la que es palesa als ulls de tots els estrangers que vénen al regne, puix que en ell i en la capital, València, hi troben la més humana hospitalitat? El prodigiós nombre d'estudiants pobres que cursen les escoles són testimonis fidels de la beneficència amb què són acollits, vestits i alimentats, i encara curats de les seues malalties en un hospital determinat. El mateix tenen previngut els peregrins transeünts: d'igual benefici gaudeixen els mariners en un altre separat; i en el General no sols totes les províncies d'Espanya, sinó també els malalts de totes les nacions que poblen la terra, sense reserva de protestants, gentils, heretges, moros ni jueus. En una paraula: els hospicis per a pobres impossibilitats i xiquets orfes de València, Oriola, Alacant, San Felip [Xàtiva], Sogorb i Castelló de la Plana formen el més elevat encomi a l'hospitalitat valenciana, i la generositat amb què acullen i patrocinen els forasters donà el nom a València de mare d'aquests.

SÓN VALENTS I ANIMOSOS

Si es registren les històries, i es recorren els segles un a un, trobaríem en tots i en cada un d'ells tants i tan particulars fets que proven la valentia i animositat dels valencians, que omplirien molts i gruixuts volums. N'hi haurà prou amb dir-ne alguns, i remetre'ns a les històries, no sols del regne i d'Espanya, sinó també a les estrangeres, en les quals es diu que són tan constants a mantenir la reputació del sexe baronívol, que miren tot afait com a impropri de la serietat dels homes; i encara en aquesta època, en què molt pocs han rebut les modes, se'ls té com a prostituts del seu sexe.

Per molts segles hagueren de mantenir-se exercint les armes per a contenir els seus ànims bel·licosos, perquè deien que trobarien l'enemic en casa si no el tenien foraster; i, en efecte, els trofeus que s'observen en la multitud d'escuts d'armes dels nobles, calladament ho palesen. I així, n'hi haurà prou amb dir que Vicent Valladolid va ser el primer que amb l'espasa en la boca es llançà al riu Albis i obrí la porta a la victòria de Carles V contra el duc de Saxònia. Lluís Sanoguera va ser també el primer que en la presa de Sant Quintí pujà a la muralla i va fer tremolar la seua bandera d'alferes pel rei Felip II. Aquests fets de la nova història aproven els de l'antiga de què no em valc, perquè no haja de rossegar la crítica mordaç.

Ni és menor el valor marítim. Saben els que han llegit la història que València va ser la primera que posà lleis al comerç marítim; que els primers 45 capítols que corren impresos com a lleis marítimes de Catalunya són de València; que per molts segles va ser respectada per reina del comerç i encara de la navegació; i que així fos, ho proven les seues forces marítimes i el valor d'aquestes. Que ho diguen només l'heroïcitat amb què quatre galeres van combatre amb deu de moros i les capturaren al servei del rei Pere III d'Aragó. Ni va ser menor l'altre servei fet al mateix rei Pere. Cinc galeres valencianes i cinc catalanes obligaren el rei de Tunis a reconèixer-se feudatari del rei d'Aragó.

Però, per què cansar-nos? Els valencians, a falta d'enemics, lluiten amb les feres. No és cap exageració. Vegeu la serenitat i destresa amb què es presenten al toro més soberg; esperen el colp fatal de la seua bravura; i com burlen la seua feresa, llançant-se sobre les banyes, subjectant-lo fins a rendir-lo al seu valor i animositat. Fa molt pocs anys que en la vall de Trevadell o en la de Seta, en les immediacions del poble de Benilloba, un llaurador lluità amb un llop rabiós, i braç a braç el subjectà i matà. D'aquests fets estan plenes les històries. Passem a fer veure que

SÓN POC SOFERTS EN LA INJÚRIA,
I MOLT VENJATIUS PER LA QUE A ELLS ELS SEMBLA QUE HO ÉS

És tal el moviment de la sang i tan arravatat l'ardit que, si es presumeixen injuriats, ni reserven lloc ni respecten persona, encara que siga de la més alta jerarquia. És molt notori que, desitjant certa reina d'Espanya experimentar en aquesta part el geni valencià, en ocasió que havien de desfilar diverses tropes per sota del balcó de S.M., manà prevenir porció de còdols, que amb dissimulació llançava a la tropa. Aconseguí finalment la reina el que desitjava i, en el mateix instant en què encertava el tir, escoltà del valencià les expressions denigrants amb què acostumen a produir-se; les quals, sent-li grates a la reina, ompliren d'honors al seu propalador.

Si així s'expliquen en una injúria lleu, en les que els sembla que ho és, detenen un odi inconciliable. Tot el temps en què es permeteren desafiaments, es mataren més de deu mil persones.

SÓN AMANTS I ZELOSOS DE LA VERITABLE RELIGIÓ CATÒLICA

Són un testimoni perfecte d'aquesta veritat més de 2.000 temples dedicats a Déu, a la Mare de Déu i als sants; més de 600 esglésies parroquials, amb més de 2.000 beneficiats prebendats i preveres; 230 cases de regulars d'ambdós sexes; el prodigiós nombre de sants, beats, venerables, que tenen processades les seues virtuts, i que moriren en bona opinió i fama de santedat; el títol de mare fecunda de sants, que donaren a València els summes pontífexs; i

el de terra santa que li dóna el nostre sant pare Pius VI en la butlla de beatificació dels beats Nicolau Factor i Gaspar Bono.

SÓN FIDELÍSSIMS AL SEU REI I SENYOR NATURAL

Ni és tan nou a la ciutat i regne de València el títol de lleialíssim, que molts segles abans que l'adquirís i posàs les LL en el seu escut d'armes no l'hagueren publicat els historiadors romans. Així ho diu Juli Cèsar en el tractat *De bello gallico*. I com que no es pot dir res en contra de la seua radicada possessió, està bé que es reconeguen per vassalls lleialíssims i fidels, que en tot temps han sabut sacrificar béns i vides en defensa del seu rei i senyor natural.

CONCLUSIÓ

Del que s'ha dit es dedueixen les conseqüències següents:

I. Que el temperament i el clima del terreny d'aquest regne, influint en l'organització del cos de l'espècie humana, fa els homes corpulents i de bona talla, robustos i animosos, valents i guerrers, ràpids a conèixer la injúria i acalorats en la venjança.

II. Que l'albir, amb la moció que li donaren les diverses gentes que poblaren el regne, inclinà els seus naturals al coneixement de les ciències, a l'aplicació a les arts i les manufactures, al cultiu de les terres, al comerç i les altres ocupacions, fins a excel·lir sobre les nacions més cultes i instruïdes d'Europa.

III. Que l'haver rebut la veritable religió cristiana molt al principi del seu naixement, conservant-la i cimentant-la amb el martiri dels primers màrtirs espanyols, fa que siguin tan religiosos i amants del catolicisme.

IV i últim. Que el discerniment de l'obligació amb què naixen i el coneixement de servir a Déu, al rei i a la pàtria, fa que siguin fidels i lleialíssims al Creador, al senyor natural i a la pàtria.

Fi.

A València, per la vídua de Martí Peris,
MDCCXCVIII

- a. La tradició no afavoreix més Catalunya, Galícia, Andalusia i Portugal, del que afavoreix València, per a creure que per aquest regne entrà sant Jaume a Espanya. P. Guillermo Cupero.
- b. La llengua llemosina és propia de la ciutat de Limonices o Lemogines, capital de la Provença en la França gòtica.
- c. En les plantes és tan gran, que arriba a l'extrem de ser en un terreny innocents o saludables, les mateixes que en un altre són verinoses, com s'assegura de la poma pèrsica.
- d. En els animals no és menor la discrepància en grandària, robustesa i fermesa i altres qualitats, donat que, a més del que en aquesta matèria és palès a l'observació de tots, hi ha països on aquests o aquells animals degeneren totalment de la mena que es té com a característica de la seua espècie. A Macedònia es crien serps tan sociables amb l'home que juguen amb els xiquets i dolçament s'apliquen a xuplar en el seu propi pit la llet de les dones. Luis del Màrmol diu que en el mont Georga en el regne de Fes es crien multitud de lleons tan tímids, que les dones els fan fugir a pals.
- e. Els moscovites, dels quals no dubtà Urbà Cheurau, un dels més bells esperits francesos, a dir que eren l'home de Plató *animal bipes implume*. Deixaren l'oprobri amb el coneixement de les ciències i les arts, que introduí en l'imperi el tsar Pere Alexovitz. L'acovardiment i l'estupidesa dels holandesos, a qui els romans increparen amb l'expressió o lema Aures Batavi; després que van conèixer les ciències, practicaren les arts i manufactures; donant-se al comerç, adquiriren la intrepidesa amb què avui creuen les mars i fan el seu fi i universal comerç.
- La inurbana ferocitat dels mahometans, amb l'aplicació a les arts i coneixement de les lletres, es convertí en els més excel·lents cal·lígrafs, en termes que per la seua destresa no admeten imprentes; i en la més refinada política del govern de la seua Porta Otomana.
- Els perses, els japonesos, els xinesos, amb l'amor a les ciències vencen la fluixedat que la naturalesa del clima els indueix.
- Els iroquesos, els lapons, els troglodites i garamants, que ni coneixen cap ciència ni civilització, són l'oprobri de la nostra espècie humana.
- f. Des d'aleshores continua el costum de llançar diners a les portes de l'església i de la casa del nounat.
- g. Els agustins calçats en tenen 18; els descalços, 2, i de monges, n'hi ha 19. Els bernats, 4, i de monges, 1. Els cartoixans, 3. El carme calçat, 9; els descalços, 5; monges, 5. Els dominics, 22; de monges, 7. Els de sant Francesc d'Assis, observants, 25; reformats, 9; alcantarins, 16; caputxins, 19; de monges, 15. Els de sant Francesc de Paula, 10. Els jerònims, 4. Els de sant Joan de Déu, 2. Els mercedaris, 9. Els serfs de Maria, 2; de monges, 2. Els trinitaris calçats, 6; descalços, 1. Clergues regulars, 4. Beateris de dones, 2.

Traducció d'Antoni Furió

L'assaig, una provocació amable

Vicent Alonso

L'assaig és una provocació amable a l'ideal de la *clara et distincta perceptio* i de la certesa lliure de dubte.

THEODOR W. ADORNO

En el poema «At the Fishhouses» d'Elisabeth Bishop, inclòs al llibre *A Cold Spring* (1955), el jo poètic, després de detenir-se durant setanta-set versos a descriure la mar del nord com una immensa força natural, que qualifica, entre altres obstinacions retòriques, amb l'expressió: «Freda, obscura i absolutament diàfana» («Cold dark deep and absolutely clear»), conclou amb aquests sis versos, que reproduïsc segons la versió castellana que recentment han publicat Sam Abrams i Joan Margarit:

Es como imaginamos que es el conocimiento:
oscuro, salado, claro, móvil, completamente libre,
sorbido de la fría, dura boca del mundo, derivado para siempre de su pecho rocoso
entrando y retirándose, y, puesto que nuestro conocimiento es histórico, entrando y fluyendo.

[«It is like what we imagine knowledge to be: / dark, salt, clear, moving, utterly free, / drawn from the cold hard mouth / of the world, derived from the rocky breasts / forever, flowing and drawn, and since / our knowledge is historical, flowing and flown.»]

Qui pot negar que ací la poeta nord-americana fa ús d'un bon grapat d'idees que, sense entrar a dirimir matisos que en un altre context podríem considerar decisius, aprofita per a descriure una manera d'entendre el coneixement? No és la meua intenció regirar

Vicent Alonso és escriptor i durant molts anys ha estat professor del departament de Filologia Catalana de la Universitat de València. És autor d'una extensa obra poètica i assagística. Recentment ha publicat la reconeguda traducció catalana dels *Assaigs* de Montaigne (Proa). Aquest article pren com a punt de partida la conferència que l'autor va llegir a la Facultat de Filosofia de la Universitat de València, convidat per la Càtedra Josep Lluís Blasco a la Jornada «Pensament i assaig literari» del 28 d'abril de 2009.

els caus de significat del poema de Bishop. Si el cite, és solament perquè vull servir-me d'un exemple per manifestar de bestreta les dificultats enutjoses amb què ensopeguen els teòrics de la literatura quan intenten traçar els contorns dels gèneres. Qui no tindria exemples a l'abast si, amb aquesta intenció, es proposara recórrer el mapa literari més conegut? Les novel·les de Thomas Mann o algun conte de Borges, per no dir tots, servirien a la perfecció per a mostrar que els gèneres no són formes immutables de la comunicació literària, és a dir, que no poden ser esclarits sense sobreentendre els pactes tàcits que la lectura obliga a signar entre autors i lectors. No intentaré, tanmateix, obrir-me pas per aquest camí, tantes vegades recorregut i descrit. Seré, doncs, breu pel que fa a aquesta qüestió preliminar: quan, sense eixir-nos d'aquest mateix mapa, parlem de l'assaig com a «literatura d'idees», si ho mirem amb calma, no fem altra cosa que deixar la troca embolicada, perquè les idees, en literatura, com en tantes altres activitats humanes que tenen a veure amb el llenguatge, hi són matèria ineludible i, en conseqüència, patrimoni comú. Quan vaig llegir per primera vegada aquest poema de Bishop, vaig creure que estava davant d'una de les definicions més suggeridores del coneixement literari. I això, en rigor, no és una mena d'informació que puguem esperar que el gènere poètic ens ofereixi. Sobretot si ens deixem portar pels tòpics amb què d'habitud ens hem acostumat a agrupar les obres literàries com ara aquell segons el qual la poesia és territori d'emocions, no d'idees. La veritat és que no hi ha cap gènere susceptible de ser definit amb una sola especificació i, per fortuna, la literatura és d'una complexitat superior a la que es derivaria d'un univers semàntic reduït a uns quants adjectius.

Dir, doncs, de l'assaig que és «literatura d'idees» és dir ben poca cosa tot i que, certament, és una manera de començar un procés, el de l'intent de definició del gènere, que només començar ja ens situa en una mena de parany o, si voleu, en una coneguda paradoxa: la d'intentar definir l'assaig assagísticament. A ningú se li escapa la dificultat d'emprar una manera de fer que és la que es tracta de descobrir, si no és que d'entrada ja estem en condicions de reconèixer-ne el patró, és a dir, si no és que es tracta simplement de presentar els trets d'un procediment que altres prèviament ja han experimentat amb èxit. Per això Michel de Montaigne no va introduir el gènere a partir d'alguna mena de proposta programàtica o de manifest fundacional, sinó amb un conjunt de realitzacions concretes, agrupades sota un rètol aleshores nou, que omplien els tres llibres dels *Assaigs*. Sense aquesta materialització, els intents de definició posterior no s'haurien sentit tan còmodes en l'intent de descobrir una manera de fer tot emprant els procediments característics d'aquesta mateixa manera de fer. L'interès dels gèneres és precisament que funcionen com patrons, és a dir, com una sèrie de normes implícites de què disposa la societat literària per a suggerir i d'alguna manera fer més fàcils els camins de la creació i de la lectura.

Ja sé que la teoria de les catàstrofes no és gaire adequada per a explicar la història literària. Umberto Eco ens ho ha recordat recentment en un article publicat a l'*Avui* («Futurisme i catàstrofe», 24-III-09) a propòsit del centenari del moviment futurista. No vam passar del no-assaig a l'assaig en un grapat de dies. L'aparició del gènere no és una catàstrofe en el sentit de René Thom, sinó més aviat un procés que potser culmina

amb Montaigne, però que té precedents que habitualment s'obliden. Pense, sobretot, en els *Stromata* de Climent d'Alexandria. La paraula, que en grec significa més o menys «teixit bigarrat», és a dir, de colors discordants, mal combinats, designa en literatura un conjunt d'assumptes diversos, de to i gènere diferents, una mena de miscel·lània. A més, Climent d'Alexandria, interessat a provar que la filosofia continguda en les Sagrades Escripures és anterior a qualsevol altra, insistia en el fet que els grecs havien fet seus els textos dels hebreus i dels bàrbars, és a dir, que havien plagiat la filosofia de les Escripures. Una cosa i l'altra són a la base del procediment que Montaigne canonitza. Alguns l'acusaren de fer servir «un munt de flors estrangeres» i de no aportar-hi de propi «més que el fil per lligar-les». I ell ho accepta, com podem veure en el capítol XII del Llibre III dels *Assaigs*, però amb el matís que aquestes flors no el cobreixen, és a dir, no amaguen el que és seu per naturalesa.

Certament, doncs, quan l'any 1580 s'inicia la publicació dels *Assaigs*, feia molt —Climent d'Alexandria va morir l'any 215—, que el gènere havia començat a configurar-se. Tothom, tanmateix, es refereix a la materialització que Montaigne dugué a terme —i amb els matisos que calga per donar compte també de la via anglosaxona oberta per Francis Bacon (1561-1627)— en l'intent de definir el gènere de manera satisfactòria. És el cas, com és sabut, de Joan Fuster, a qui devem l'expressió «literatura d'idees» que he fet servir, com ja s'haurà endevinat, de manera interessada de bon començament. De fet, Fuster es pot permetre cercar assaigísticament una caracterització de l'assaig perquè els *Assaigs* són ja una realitat de la qual ell havia gaudit durant anys. Per a Fuster, Montaigne és un més de la família,

és «el abuelo Montaigne», com s'hi refereix en un article del 1980 publicat a la revista *Jano*, l'avantpassat de qui tots procedim, tots els qui practiquen l'anomenada literatura d'opinió. Cal remarcar-ho: els intents de definició que Fuster ha fet d'aquesta manera de procedir els trobem precisament en els petits assaigs amb què acostumava a prologar els seus llibres. I les notes que hi atribueix al gènere deriven directament dels textos de Montaigne o bé són comentaris a partir de la immensa literatura generada per l'obra inaugural del gènere. Tampoc no té gaire interès dilucidar si és una cosa o l'altra en el cas de qui considera, en la mateixa línia marcada pels *Stromata* i pels *Assaigs*, que «cada autor rep i assumeix les influències alienes que convenen a la perspectiva oberta per la seva pròpia singularitat», com llegim a *Les originalitats*.

Si Montaigne emprà la paraula «essai» en el títol (*Essais DE MESSIRE MICHEL SEIGNEUR DE MONTAIGNE*) no fou precisament perquè adoptara cap forma establerta en el cànon de la seua contemporaneïtat, sinó com a refús d'aquest cànon o, si volem també, com ho ha fet notar entre altres Jean Starobinski, com una manifestació de modèstia que era també una estratègia per no alimentar les acusacions d'heretgia i d'impietat. Des de la proposta que els *Assaigs* feien de la mera temptativa, de l'esbós, el repte a la Inquisició era pràcticament ineficax, és a dir, que difícilment s'hi podia sentir al·ludida. Però ara vull fer la balançada en el fet que ningú trobarà en les pàgines dels *Assaigs* cap explicació, més o menys detallada, del sentit de la paraula. Potser perquè tampoc no tenia una posició tan decisiva en el mateix títol. Paga la pena fins i tot adduir, en aquesta direcció, que la paraula «Essais» era tipogràficament in-

ferior a «Messire Michel». Potser perquè «essais» es referia a l'home i no a l'obra. I té interès recordar que un comentarista contemporani de Montaigne, el primer potser d'una llarga llista posterior, el senyor de La Croix du Maine, ja parlava de dos significats de la paraula, ben distants l'un de l'altre. D'una banda, assaig com a temptativa, com a «coup d'essai», en el sentit de prova que un fa quan aprèn, i, de l'altra, assaig com a experimentació, és a dir, «discours pour se façonner sur autrui». El senyor de La Croix du Maine, tot considerant els *Assaigs* com un discurs que permetia que l'autor s'afaiçonara, es configurara a si mateix a partir dels altres, feia una apreciació d'una subtileza notable perquè posava l'accent sobre el jo de l'autor, tipogràficament realçat en la pàgina del títol, i en conclouïa que «aquest llibre no conté altra cosa que una àmplia declaració de la vida del senyor de Montaigne, i cada capítol en conté una part».

Doncs bé, quan Fuster parla de l'assaig com a provatura, la primera de les notes de la seua concepció que comentaré, enllaça més aviat amb una interpretació de l'assaig, feta sens dubte des del que diuen els *Assaigs*, però introduïda a partir del segle XVII i en connexió ja amb la història del terme dins la llengua anglesa, la primera de les llengües europees a què es va traduir l'obra de Montaigne. L'assaig és, segons aquesta interpretació, una provatura en contraposició al reeiximent, a l'èxit, al que es considera acabat del tot, definitiu, però no com a equivalent al primer sentit que assenyalava el senyor de La Croix du Maine, és a dir, com a provatura pròpia de l'aprenent o de l'inexpert, sinó en mera contraposició amb allò definitivament resolt. En paraules del pròleg de Fuster a *Causar-se d'esperar*, l'assaig «no acaba mai: en si, es redueix

al pur procés de buscar, d'esbrinar, de fer hipòtesi o de desfer-ne. El resultat final, quan n'hi ha, no pretén presentar-se amb el menor èmfasi definitori ni assertiu. De vegades, podrà semblar-ho. No. L'assaig es resigna a ser humaníssimament provisional, subjecte a contínua rectificació, contradient-se a estones, cautelós o atrevit, sempre conscient de la seva deficiència». Aquesta nota de l'assaig com a provatura, com a temptativa, en contraposició a l'obra acabada, definitiva, és segurament la nota central de la concepció que Fuster descriu en els pròlegs esmentats. I quasi sempre de la mà de la idea d'humilitat de l'empresa, més o menys com podem llegir en els *Assaigs*. Perquè, si bé en Montaigne, com ja hem assenyalat, hi ha una certa barreja de significats diferents de la paraula «essai», no té sentit negligir que, al llarg de les pàgines del seu llibre, trobem reflexions a propòsit del que està fent, és a dir, una mena de discurs de segon ordre que reflexiona sobre el procés d'escriptura dels mateixos assaigs. Al capdavant, Montaigne no va fer ús de la paraula «essai» en referència a una categoria literària, sinó com una mena de mètode que de tant en tant intenta descriure a propòsit de l'escriptura dels seus textos, com per exemple en l'inici del seu «Sobre Demòcrit i Heràclit» en què precisa que «si es tracta d'un assumpte que no entenc massa, en això mateix l'assage, temptejant el gual de molt lluny; i després, si el trobe massa profund per a la meua talla, em quede a la vora. I el reconeixement de no poder travessar-lo és un tret dels seus efectes, un dels que més s'enorgulleix». «La cautelosa modestia implícita» de què parla Fuster, en l'advertiment a *Indagacions possibles*, com a tret definitori del procediment montanià sembla, doncs, perfectament justificada des

de la provatura que implica la renúncia conscient a travessar un gual d'una profunditat major de la talla de qui ho pretén.

En relació notòria amb aquesta cautelosa modèstia, Fuster afegeix com a segona nota definitòria del procediment el seu caràcter fragmentari, parcial. Però afegint de seguida que aquesta parcialitat constitueix el seu avantatge. Així «l'assaig», conclou Fuster, «no és mai *sobre* sinó *cap a* un tema. Un camí per a comprendre'l: un camí entre d'altres: un que exclou i ens força a renunciar, de moment, els altres camins», com llegim en el pròleg a *Les originalitats*. La provisionalitat de l'assaig es complementa, doncs, amb el seu fragmentarisme i tot alhora ens permet situar els textos elaborats amb aquest mètode en una tensió perpètua entre elaboració i acabament. Si ho mirem amb una certa perspectiva, no estem lluny de les notes definitòries dels textos del Renaixement, que volien trencar amb una manera de fer que no té gaire a veure amb la totalitat sinó amb les peces que l'assagista elabora, conscient de la impossibilitat de la construcció definitiva del tot. Eren textos «destinats a un vagareig», com ha escrit Claire de Obaldia en el seu *L'esprit de l'essai. De Montaigne a Borges* (1995), «i a una digressió perpetua, a la recerca d'un Llibre o d'una enciclopèdia que no sabia representar un sistema de coneixement totalitzador sinó reenviant de manera "centrífuga" als fragments que el constitueixen». Sense dubte, el caràcter fragmentari és una conseqüència del de provatura que s'atribueix al mètode. Ningú pot negar que Montaigne no hi haja contribuït decisivament en alguns moments del seu llibre. «Agafe a l'atzar el primer assumpte:», –ens diu en un dels coneguts fragments de «Sobre Demòcrit i Heràclit» en què reflexiona sobre

aquesta manera de fer– «tots em són igualment bons i no tinc per costum tractar-los per complet perquè no veig el tot de res. No ho fan tampoc aquells que ens ho prometen». Ni ell que ho pretén, ni els que diuen que ho faran, potser perquè l'objectiu supera la voluntat de qui cerca. La precisió té un cert pes, em sembla, perquè una cosa és restringir voluntàriament l'abast del teu mètode i una altra de ben diferent reconèixer la impossibilitat de determinats objectius. Però no s'ha d'amagar que Montaigne presenta també aquests fragments de què consta el seu llibre, és a dir, la seua empresa intel·lectual, com a resultat de l'atzar, tant si parlem des del jo creador com si ho fem des de la facilitat de lectura que experimenta en obres de factura semblant per les quals sentia una simpatia no exempta d'admiració. Per això, l'autor dels *Assaigs* subratlla que a mesura que les «fantasies» se li presenten, les amuntega i que, es presenten com es presenten, en massa o en filera, sempre vol que els seus passos «semblen naturals i ordinaris». Perquè aquestes matèries de què parla no són obligatòries, és a dir, en podem parlar «atzarosament i a les palpentes». I en referir-se a les obres de Sèneca i de Plutarc, apunta que la ciència que hi cerca «s'hi tracta en peces desembastades, que no demanen l'obligació d'un llarg treball del qual sóc incapaç». Els *Assaigs* són en efecte una barreja de peces diferents, i això és precisament el resultat d'una manera de fer, d'un mètode: «Els savis analitzen i assenyalen les seues idees més específicament i amb detall. Jo, que no hi veig més que allò que l'ús me n'informa, sense norma, presente les meues de manera general, i a les palpentes. Com ací: pronuncie el meu pensament a través d'elements descosits, de la mateixa manera que si es tractara d'una cosa que no pot ser

dita d'una vegada i en bloc», com escriu a «Sobre l'experiència».

Fuster, que no es deté a comentar en profunditat aquesta característica, sí que torna a l'assumpte dels fragments quan en el petit pròleg de *Les originalitats* formula la que, al meu parer, és la seua definició d'assaig més completa. «L'assaig», diu, «és això, una provatura. Una provatura que ha tingut algun resultat positiu. En realitat, un capítol del tractat que l'autor duu, en un projecte implícit, dins de si. Amb el temps, l'anirà acabant. Cada línia que escriga serà una nova peça que vindrà a ajustar-se a les anteriors». Les peces, doncs, els fragments, els elements descosits, de què parlava Montaigne, són parts d'un tot que, segons acabem de veure en l'autor dels *Assaigs* funcionen «com si es tractara d'una cosa que no pot ser dita d'una vegada i en bloc» però és un tot que, i això potser ja és collita posterior, es diu de maneres diferents, fragmentàriament. Fuster, al seu torn, parla d'un projecte implícit, que només necessita temps per a ser acabat, és a dir, perquè els successius fragments el configuren. Tot apunta, al meu parer, a una proposta semblant en Montaigne i en Fuster, és a dir, en Montaigne i en una certa direcció de l'assagisme contemporani, a un canvi d'actitud epistemològica que, acceptada la impossibilitat de dir el tot, indaga altres maneres d'apropar-se al coneixement.

Però abans de seguir per aquest camí, vull detenir-me en les línies finals de la definició de Fuster que he deixat fa poc inacabada: «Una forta coherència íntima», conclou l'autor de *Les originalitats*, «ho ordenarà tot. L'obra –tota obra, la sola obra– serà la més exacta constància d'ell mateix». El tractat implícit, doncs, és el resultat d'aquesta coherència que el Jo de

l'autor introdueix en la sèrie de fragments que amb el temps ha anat escrivint. Arribe així al tercer dels trets que defineixen el gènere, o el mètode, que de manera encara més notòria lliga la definició fusteriana al «patró i mestre del gènere». Perquè quina diferència hi ha entre el que diu Fuster i la reputada dedicatòria dels *Assaigs*? «Jo mateix sóc la matèria del meu llibre» escriu Montaigne, en una formulació que ha merescut comentaris de tota mena i que, al meu parer, és al cor mateix del mètode assagístic i de la seua incardinació literària. I com que no vull fer-me passar pel que no sóc, és a dir, per un coneixedor dels detalls de l'obra de Montaigne, seguiré adoptant la posició de qui ha descobert en Fuster un montanià de debò; vull dir un coneixedor dels problemes centrals dels *Assaigs*. Perquè sobta poderosament veure com l'autor de *Les originalitats* ha estat capaç de precisar els matisos d'aquesta darrera característica. És cert que, com a Josep Pla, l'altre prestigiós assagista català que féu professió de fe montaniana, alguns li podran retraure que no haja aprofundit en excés o que no haja escrit *in extenso* sobre els *Assaigs*, però ningú pot dir que no haja deixat enunciats, o només suggerits, alguns dels assumptes teòrics que han inquietat els estudiosos de Montaigne durant anys i anys. I la qüestió del Jo, matèria dels *Assaigs*, n'és possiblement el moll. Fuster no oblida referir-se a la parella d'elements que constitueixen d'habitud el punt de partida de la valoració del Jo montanià. D'una banda, la concreció de la matèria dels assaigs que Montaigne presenta exemplarment en la dedicatòria; de l'altra, la referència al «jo ondulant» que en les primeres pàgines del Llibre I és quasi com una divisa del mètode: «Certament, l'home és un assumpte extraordinàriament va, contra-

dictori i fluctuant. És difícil fonamentar-hi el judici constant i uniforme». De vegades, fins i tot, a partir d'aquesta condició «ondulant» del jo, esbossa un recorregut de gran interès des dels textos de Montaigne fins al materialisme dialèctic, que és també una mena de resum essencialitzat de la seua visió del món i de la literatura. Parle d'aquell petit assaig de *La Vanguardia* (11-I-1981) en què reivindicava la figura de Montaigne com «una vieja, afable, corrosiva compañía». I el que encara importa més, Fuster va saber, en la teoria i en la pràctica, interpretar l'afirmació del Jo com a matèria de l'assaig en el sentit que sembla més montanià. Aquesta és, si més no, la impressió que un lector pot extraure d'afirmacions més aviat breus que només suggereixen, certament, però que assenyalen la direcció correcta. Als interessats a tocar el moll, els proporcionaré alguns indicis. L'advertiment inicial, per exemple, de *Figures de temps* on afirma que si va escriure aquestes notes de diari que «aspiraven a ser ressonància teorètica de les seduccions, ja oblidades, d'una hora qualsevol» fou «per comprendre-les i per comprendre'm». En un altre petit article publicat a la revista *Jano*, «Recuerdo para el abuelo Montaigne», per la mateixa època que el de *La Vanguardia*, al qual ja m'he referit adés, l'afirmació que els «*Essais* pueden leerse como una autobiografía sin anécdotas». La crida d'atenció sobre la importància del cos en el «racionalisme de Montaigne» i la broma, només aparent, que li permet contrastar l'aparició obstinada dels càlculs renals en alguns dels *Assaigs* en contraposició amb l'absència, obstinada també, de la migranya en les obres completes de Hegel. O, finalment, la referència, a partir de Malraux, a la coneguda i decisiva afirmació «cada home porta dins la forma

completa de la humana condició», que és un element nuclear d'aquesta problemàtica del Jo montanià.

No puc detenir-me ara a lligar aquests suggeriments de Fuster, austers en la forma, però exuberants de contingut, amb els *Assaigs*. Bastarà que em referisca succintament al que considere el nus del mètode de Montaigne en aquest punt perquè, a més, m'ajudarà a avançar segons les meues intencions. Perquè, què vol dir exactament que «el jo és la matèria del meu llibre», és a dir, de l'assaig? Gisèle Mathieu-Castellani, en el seu *Montaigne et l'écriture de l'essai* (1988), a partir de la coneguda afirmació de la dedicatòria dels *Assaigs*, «sóc jo que em pinte», ha construït una contraposició entre «pintura del jo» i «escriptura del jo» que és d'un profit notable per a entendre fins on arriba aquest tercer tret de l'assaig a què em referisc. Una diferència que podria deduir-se també d'aquell pensament de Montaigne expressat en una altra sentència il·lustre: «No són les meues accions allò que descriu, sóc jo, la meua essència». La pintura del jo, dona per fet un coneixement independent del procés d'escriptura; l'escriptura del jo, afirma que l'acte d'escriure construeix el seu objecte. Aquella és essencialista, és a dir, intenta descobrir «una forma mestra»; aquesta, contràriament, és existencial i d'orientació fenomenològica, perquè no descriu *la consciència* sinó *una consciència de*. Montaigne és ben aclaridor quan afirma en «Sobre el penediment»: «No pinte l'ésser. Pinte el trànsit». Aquella, la pintura del jo, remet a un subjecte unitari i coherent; aquesta, l'escriptura del jo, postula no solament la diversitat i la multiplicitat del jo, sinó també el seu íntim desacord. Aquella fa servir punts de vista únics i a tot estirar demana al seu model que adopte determi-

nades postures; aquesta parteix de la posició canviant d'observador i observat. Aquella, finalment, pot assignar-se un final, és a dir, acaba en el moment en què s'han traslladat al blanc del llenç o al del paper els trets que configuren, sumats, el retrat, com el mirall reproduceix la imatge; aquesta, tanmateix, no té final: el jo no és un objecte donat, i solament es construeix en l'escriptura.

És decisiu, doncs, entendre que el jo matèria dels *Assaigs* no dona peu a cap autobiografia ni a cap autoretrat, com alguns, des d'una òptica d'una banalitat suprema, donen compte del gènere. És el jo que l'escriptura modifica incessantment, és a dir, el jo que l'escriptura construeix, no el jo que simplement suporta les circumstàncies biogràfiques. I la vida que un assaja no és un tot que es dona a banda de l'escriptura i que aquesta trasllada posteriorment al paper en blanc. Que jo sàpia, tampoc en aquest punt Fuster ha arribat al fons de l'assumpte, però sempre m'ha cridat l'atenció que precisament posara punt final a la «Introducció» a les *Obres completes IV*, que, com és sabut, és el primer dels volums que agrupen els seus assaigs, amb l'afirmació: «"Escriure" és "viure", i viceversa, "viure" és "escriure"». Insistiré una vegada més: sembla com si no s'haguera decidit mai a tractar els problemes *in extenso*, però que els coneixia de sobres i que, fet més important encara, havia assumit *de facto*, és a dir, en una gran part de la seua producció, el mètode derivat del «patró i mestre del gènere». El jo matèria de l'assaig, el jo que s'assaja està necessàriament condemnat a la reflexió i a la recerca d'una forma adequada. Però ací convé procedir amb compte perquè ni hem de confondre «les matèries» amb «la matèria» dels *Assaigs*, ni hem d'establir una equivalència entre, d'una banda, matèria i

llenguatge, i de l'altra, contingut i forma. Una cosa són els assumptes que cadascun dels assaigs tracta (les matèries) i una altra de ben diferent el jo, matèria del llibre. I a més, «la forma no és l'expressió, sinó el procés de constitució del sentit», com ha precisat Gisèle Mathieu-Castellani, de manera que, quan Montaigne empra la paraula «façon» per referir-se a la forma que busca l'assagista, el que busca en realitat és «una manera de fer que remet a una manera de veure, no una tècnica, sinó una forma, una visió del món; o un estil en el sentit modern del terme, [...] allò que de més singular n'hi ha en el llenguatge d'una obra».

En el petit pròleg a *Les originalitats*, al qual m'he referit insistentment, quan Fuster juga amb el fet que els dos assaigs que el llibre reuneix podien ben bé haver estat uns altres, és perquè vol remarcar que potser la qualitat resultant variaria, però «el seu sentit profund, no». I afegeix: «La unitat hi seria. Perquè la unitat, en la present ocasió, sóc jo; jo sóc tota la justificació que necessita –i que admet– el llibre». No crec que ningú s'opose a veure-hi una mena de reescriptura interessada de reputades afirmacions montanianes. En algun moment he pensat si el primer dels dos assaigs del llibre, el que li dona títol, «Les originalitats», no podria, o fins i tot hauria de ser llegit com una mena de nota a peu de pàgina de la dedicatòria dels *Assaigs*. Parle, si més no, d'una de les argumentacions centrals, és a dir, d'aquella idea segons la qual la consciència de ser únic és consubstancial a l'home, quasi una condició d'humanitat, és a dir, «la pura i estricta condició humana» de manera que allò que en l'obra d'art es revela no és simplement una emoció o una experiència «sinó una cosa més segura i constant, més profunda, que, pel seu compte, pot abraçar

emocions i experiències: tot l'home. En l'obra s'expressa, es comunica, *es diu* tot l'home, tot l'home *junt*: l'home sencer, en la seva integritat metafísica, si puc emprar aquest mot». D'acord amb Fuster, la identificació, en tractar el problema de l'originalitat, entre personalitat i estil no implica de cap manera la reducció d'aquest a la pura forma estètica, sinó que la forma i la substància expressada són un tot que reflecteix l'originalitat de l'home únic, l'artista, la seua personalitat diferenciada. I així, la història de l'art, la història de la literatura pot ser entesa com la successió de «testimoniats humans, cada artista—cada home que s'expressa— deixant-hi constància de la seva presència en el temps».

Dir que «Les originalitats» és com una nota a peu de pàgina a la dedicatòria dels *Assaigs* pot ser vist, justament, com una exageració, però caldria precisar que interessada, perquè si m'ha servit per a arribar al moll de les arrels montanianes de Fuster, m'ha fet sentir encara més la contemporaneïtat de Montaigne. Des que Stephen Toulmin va distingir entre les dues modernitats, la literària o humanista, i la científica i filosòfica, encara disposem de més arguments per a justificar l'atractiu que la manera de fer de Montaigne ha exercit sempre sobre els escriptors que es mouen preferentment pel territori de les idees. Retrotraure l'inici de la modernitat a la fase humanista, amb Montaigne i Shakespeare com a referents indiscutibles, no sé si és una proposta heterodoxa, o poc fonamentada, però observada des de la literatura té l'interès de mostrar-nos que quan parlem d'assaig en el sentit que Fuster ho feia i que acabem de descriure en els seus trets essencials, més que d'un gènere literari ens estem referint a una manera de procedir

que remet a una concepció determinada sobre l'home, sobre la raó i sobre les seues capacitats.

En aquesta direcció, les pàgines que Toulmin destina a contraposar les actituds de Montaigne i Descartes respecte de la vida i del pensament són impagables. Llegides per un escriptor interessat pel món de les idees, són com un bàlsam que li permet oblidar que el tracte amb les idees haja d'estar dirigit per la *clara et distincta perceptio*, és a dir, que pot caminar pels territoris més modestos de la provatura fragmentària que no té altra pretensió que pensar el món des d'uns supòsits que permeten, i fins i tot aconsellen, quedar-se a la vora del guals massa profunds. Toulmin, a més, presenta l'alternativa des d'una perspectiva que s'apropa a la manera literària en el sentit que addueix les respectives actituds vitals, i no només les posicions teòriques, per presentar-nos-en el contrast. Fuster, ho he esmentat adés, feia una broma sobre la importància que els *Assaigs* concedien a la malaltia de la pedra, als càlculs renals, que Montaigne, com son pare, va patir durant tota la seua vida, i l'absència de qualsevol reflexió sobre la migranya en l'obra de Hegel. Era la seua manera, tan burleta com incisiva, de contrastar dues actituds intel·lectuals que, contràriament al que alguns puguen pensar, no s'esgota en el riure que causa, sinó que suggereix el fons de la qüestió que realment interessava. Toulmin es comporta semblantment en aquestes pàgines de *Cosmòpolis* (1990) a què m'estic referint quan contrasta aquesta mateixa actitud de Montaigne, sempre interessat pel cos i ferm defensor de la seua unió indissoluble amb l'esperit, amb la concepció cartesiana de les «passions», i fa finalment la broma (no oblidem que el *Tractat de les*

passions estava dedicat a la reina Cristina de Suècia) que, si prenem al peu de la lletra la proposta de Descartes sobre les emocions, «un filòsof pot declinar tota responsabilitat de les seues ereccions si no té una bona raó per decidir tenir-ne una».

L'humor de Toulmin i el de Fuster es posen semblantment al servei de la defensa d'una actitud, originada en l'humanisme renaixentista, que contrasta vivament amb la que acabà imposant-se a Europa a partir del 1630. Segons l'autor de *Cosmòpolis*: «el programa cartesià per a la filosofia acabà amb les incerteses i vacil·lacions “raonables” dels escèptics del segle XVI a favor de nous tipus de certesa i de demostració “racionals”. [...] Però en aquell moment el canvi d'actitud –la devaluació d'allò oral, particular, local, temporal i concret– semblà un preu poc alt a pagar per la teoria formalment “racional” fundada en conceptes abstractes, universals i atemporals». Amb independència de l'avaluació que els experts facen de les consideracions de Toulmin respecte de l'evolució històrica d'aquestes actituds, interessa fer notar, i sempre dins de l'univers teòric de Toulmin, que cada embranzida que les posicions de la modernitat científicofilosòfica ha posat en marxa contra les posicions humanístiques ha tocat també el cor de la literatura. I, al contrari, la literatura sempre ha eixit guanyant cada vegada que les posicions humanístiques han estat reivindicades. I més encara «la literatura d'idees» que, possiblement per això, és a dir, perquè sempre ha preferit la mà de posicions filosòfiques no cartesianes algú ha pogut igualar a la mateixa filosofia, és a dir, amb alguna mena de filosofia alternativa. Vist el problema des de la perspectiva de la filosofia, «les oscil·lacions pendulars entre dues agendes rivals» de que

parla Toulmin potser basten per a trobar-hi una resposta satisfactòria: «Segons una d'aquestes agendes, la tasca de la filosofia consisteix a analitzar tots els assumptes en termes completament generals; segons l'altra, consisteix a donar l'explicació més general que permeta la naturalesa de la disciplina en qüestió». Però aquest no és un problema que haja de preocupar essencialment els escriptors, si no és, és clar, que, induïts també per la simpatia envers l'agenda pràctica de Toulmin, han caigut en la temptació d'exercir de filòsofs. Crec que en aquest territori, Fuster posà un cert ordre. En una carta dirigida a Júlia Blasco, i recollida com a apèndix al seu llibre *Joan Fuster: converses filosòfiques*, manifestava que els seus papers eren lluny del propòsit «d'un pensament “sistemàtic” a priori. Ni tan sols la voluntat d'arribar-hi. Si hi ha algunes constants, han estat per simple decantació de reflexions i d'experiències». I tot seguit afegia: «L'“assaig”, altrament, tal com jo l'entenia i l'entenc, és exactament estil Montaigne: amb un “moi” com a protagonista, un jo “ondulant”, en el qual, sens dubte, no solament hi ha “sinuositats” sinó també “contradiccions”. [...] Els ingredients d'escepticisme que s'hi poden entreveure responen igualment a aquest plantejament bàsic: l'aplicació final d'un punt de vista raonable, que, en definitiva, no és “abstracte”, no és el d'un esquema preconcebut, ans, al contrari, el d'un “raonable-concret”, que respon, sí, a unes conviccions elementals, de “racionalitat”, però conscients de la seua “relativitat” (o del seu “relativisme”)». No crec que hi haja motiu per al dubte. Fuster ens hi descriu amb exactitud l'abast de les seues intencions com a escriptor d'idees. És cert que la carta referida insisteix en punts que algú podria considerar matèria de filo-

sofia oficial, i demane que se'm passe el terme. Però ja ha precisat, en el text que acabe de citar, que el seu interès és exclusivament el del jo encuriós per les idees sense ànims de cap proposta de pensament sistemàtic. Aquesta és la línia divisòria, doncs, entre la filosofia, un afer més aviat «de càtedra», i l'assaig, que té més a veure amb les coses de cada dia, i que per això pot permetre's el luxe de fer dels càlculs renals, del sexe, o de la migranya, matèria substancial.

Potser ja s'haurà endevinat que intente apropar-me, més o menys sinuosament, al moll de la qüestió, perquè, a aquesta manera de parlar del món que alguns escriptors practiquen, quin status epistemològic li hem de concedir? Quina és, si parafrasege una de les preguntes clau del text que Adorno dedicà a esbrinar la naturalesa del gènere, la seua aspiració de veritat? Fuster arrodoneix la seua concepció de l'assaig situant-lo entre dos enemics, que són alhora els seus aliats més fidels. D'una banda, el científic; de l'altra, el filòsof. Aquell, en realitat, no és un enemic, segons Fuster, sinó «l'aliat que no sempre sap ser-ho, tancat en la seva "especialització" maquinal i d'un autoerotisme intel·lectual una mica pervers». Aquest, contràriament, segons la coneguda expressió de la Introducció al volum IV de l'*Obra completa*, «pertany a la factura dels tebeos ideològics, sectaris i de mera fabulació, però suggerents». L'assaig, doncs, és més aviat el pont entre tots dos, el pont entre el coneixement especialitzat i la mera fabulació. Fa no res que he esmentat Adorno i ara trobe que hauríem de tornar-hi perquè Fuster sembla repetir el que l'assagista alemany ja havia afirmat en la coneguda reflexió sobre el problema de 1958. D'acord amb ell, l'assaig «es troba

aixafat entre una ciència organitzada en la qual tots pretenen controlar-ho tot i a tothom, i que exclou allò que no s'ajusta al consens mitjançant lloances hipòcritament exalçadores d'"intuïtiu" i "suggeridor", i una filosofia que s'accontenta amb les restes buides i abstractes d'allò que la professió científica encara no ha ocupat i que precisament per això esdevé per a ella una professió de segon grau». Els deutes de Fuster amb Adorno són notoris. Fuster, a més, confirma que l'assaig-pont deixarà de tenir sentit el dia que desaparega una de les ribes, és a dir, la filosofia, el dia que triomfe la ciència com cal, la que serà més que un remei de malalties. L'assaig, doncs, té data de caducitat. Fuster, fins i tot, en el pròleg al primer volum que l'*Obra completa* dedicava als seus Assaigs, al qual m'estic referint des de fa uns moments, parla d'una data concreta: «dins de cent anys, a tot estirar» i no és el cas, tan habitual en Fuster, que algun estratagema retòric, més o menys amagat, ens haja de fer creure el contrari, perquè la contundència de l'expressió fa desestimar qualsevol dubte: «Confio», afirma Fuster, «que serà així, i que els nostres néts —una hipotètica situació "culturalista"— ja hauran prescindit de la filosofia i s'hauran acostumat a la ciència». He de dir que, davant d'aquest passatge, sempre he sentit una certa perplexitat. La confiança plena que Fuster manifesta envers el triomf de la racionalitat, aquesta mena d'optimisme desmesurat en el poder de la raó, entra fins i tot en contradicció flagrant amb la defensa d'una manera de procedir que més que un «reducte "humanístic" d'opinió», hauria de veure's, amb independència dels optimismes i pessimismes sobre el poder de la raó, com un manera permanent de fer, que, d'acord amb Adorno, ha

d'ocupar-se del que hi ha de cec, d'opac en els seus objectes. Opine que en la mesura que li reconguem la condició de mètode més que de gènere podrem alliberar-nos de problemes més aviat falsos, que remeten a límits boirosos que contribueixen solament a crear compartiments estèrils. Si l'assaig «és una provocació amable a l'ideal de la *clara et distincta perceptio* i de la certesa lliure de dubte», com ha escrit Adorno, això més que un tret de gènere és el principi bàsic d'un mètode que no debades es planteja en contraposició al que elaborà Descartes. Adorno repassa les regles cartesianes com un recurs per mostrar que l'assaig n'és més aviat una contraproposta, és a dir, una rotunda protesta contra la divisió de cada dificultat en tantes parts com siga possible per resoldre-la millor, contra el camí que discorre des del més simple al més complex, contra els recomptes complets i les revisions generals que s'obstinen a no deixar res fora de l'abast del coneixement. Jo podria suggerir ara que a la llum d'aquesta mateixa protesta tornarem al poema d'Elisabeth Bishop i ens preguntarem si no hi ha veritat en els seus versos, si no ens il·lumina pensar l'equivalència que l'escriptora suggereix entre «la fría y profunda oscuridad, absolutamente clara, / un elemento no soportable por mortal alguno» de la mar del nord i el coneixement. «Si sumergieras dentro de él tu mano, /», diu en un altre moment aquest mateix poema, «inmediatamente te dolería la muñeca, / empezaría a dolerte los huesos, y la mano te quemaría / como si el agua se transmutase en un fuego / que se alimentara de piedras consumiéndose con una llama gris oscuro». Però el suggeriment que podria fer de tornar als magatzems de peix de la mar del nord no és cap reivindicació

retòricament encoberta d'un coneixement poètic excels com tampoc l'establiment d'una continuïtat sense interrupció entre l'assaig i la poesia. Parlar de les idees que conté i que suggereix el poema de Bishop no significa subscriure tota «la xerrameca de sagristia sobre la missió de l'artista», que és com Robert Musil es referia a les concepcions d'alguns teòrics de la literatura que veuen en l'escriptor una mena de sacerdot d'un culte tan obscur com inútil. Musil va plantejar el problema de l'assaig literari de manera més que convincent, i és ben possible que les seues reflexions foren la millor ajuda a què ara em podria acollir per avançar en les meues. N'hi ha haurà prou si recorde que fou ell qui primerament situà l'assaig entre la ciència i la poesia, entre el coneixement objectiu i la màxima expressió de la subjectivitat. I en aquest territori intermedi, un territori de frontera, l'assaig malda per «arribar al major rigor que es pot assolir en un domini on no és possible de cap manera treballar amb exactitud», segons la coneguda afirmació de l'autor de *L'home sense qualitats*. Opine, tanmateix, que cometríem un greu error si ens deixàvem engolir pel remolí de problemes derivats d'entendre l'assaig des de l'òptica exclusiva de l'oposició entre una veritat objectiva i una subjectivitat que tot ho fa possible. Per a l'escriptor, si més no, aquesta disjuntiva no és la protagonista del drama. N'hi ha d'altres, tan o més decisius, que espere haver esbossat ja. Sobre un d'ells, Musil va escriure pàgines memorables. Em referisc al lligam indissoluble entre pensament i vida interior que deriva d'aquella concepció de l'assaig que el veu com «la forma única i inalterable que un pensament decisiu pren en la vida interior d'un home». □

Ernest Gellner i la «història filosòfica»

Gonçal Mayos

Al llarg d'aquest article farem un recorregut per les idees i l'obra d'Ernest Gellner. Començarem abordant la persona i la universalitat dels seus interessos i ens detindrem en una de les seves obres (*L'arada, l'espasa i el llibre. L'estructura de la història humana*¹) per tal de considerar una de les qüestions concretes tractades. Però l'aspecte que ens interessa –la «història filosòfica» gellneriana– és un dels enfocaments més globals possibles de l'evolució humana. És ni més ni menys que la temptativa d'explicitar les pautes, les estructures i els models bàsics del desenvolupament humà, allò que Gellner anomena *patterns of history*. Amb aquest doble però íntimament vinculat *zoom* sobre l'obra de Gellner, mostrarem que la «història filosòfica» sintetitza i dona compte de l'abast certament polifacètic dels seus àmbits d'investigació.

Ernest Gellner (1925-1995) va nàixer al si d'una família jueva benestant de Praga. Va estudiar a l'escola anglesa d'aquesta ciutat. Com a conseqüència del nazisme, hagué d'emigrar a la Gran Bretanya el 1939, i s'allistà a les forces armades txecoslovaques

(integrades en les forces aliades) quan era molt jove. Després de la guerra, estudià filosofia, economia i política a la Universitat d'Oxford, on esdevingué doctor en antropologia social i professor. Entre 1962 i 1984, va ensenyar filosofia, sociologia i lògica i metodologia científica a la London School of Economics. Durant anys fou crític habitual del *Times Literary Supplement*. Al començament dels anys vuitanta, es va fer càrrec de la càtedra William Wyse d'antropologia social a Cambridge fins a la jubilació el 1993. Els darrers anys de la seva vida va dirigir el Centre for the Study of Nationalism, creat especialment per a ell a la Central European University de Praga amb finançament del magnat George Soros.

Molt allunyat de la figura de l'especialista monotemàtic, els interessos de Gellner eren amplis i diversos. De manera sorprenent, en un món cada vegada més ultraespecialitzat, pogué reeixir i ser reconegut com a especialista mundial en gairebé cadascun dels sis grans camps d'investigació que, amb voluntat de síntesi, podem distingir en la seva obra.

CRÍTIC DE L'ABSTRACCIÓ LINGÜÍSTICISTA

Potser el camp en què li ha costat més ser reconegut fou el primer, tot i que s'hi va

Gonçal Mayos és professor titular i coordinador del doctorat «Història de la subjectivitat» de la Universitat de Barcelona i consultor d'Humanitats de la UOC. El seu web universitari personal és <www.ub.edu/histofilosofia/gmayos>.

donar a conèixer encara molt jove. El 1959 i amb el llibre *Paraules i coses*² va tenir la gosadia de plantejar una famosa polèmica en contra de la filosofia del llenguatge post-wittgensteiniana que aleshores dominava el món universitari anglosaxó. Gellner la criticava per descontextualitzada i apartada del marc cultural, històric, social, polític, concret que és imprescindible per a analitzar amb eficàcia la realitat. Tot i que, aleshores, Gellner va quedar en clara minoria dins del camp acadèmic, va aconseguir ser reconegut com un polemista agut i atrevit (virtut i fama que ja no el van abandonar).

Des d'aquella primera obra, Gellner sempre es mantingué fidel al seu plantejament «culturalista», va ser un clar antecedent del «gir cultural» que s'ha imposat a partir de finals dels anys vuitanta.³ Però, malgrat l'afebliment i la dispersió progressius de la posició wittgensteiniana a les universitats anglosaxones, pràcticament tota la vida i la producció de Gellner es van desenvolupar durant un període en què les determinacions culturals eren en general menystingudes o limitades a aspectes concrets (per exemple, en el marxisme a l'evolució dels modes de producció). Significativament, en l'obra pòstuma *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg* (1998),⁴ Gellner contraposa les perspectives molt formalistes, abstractes i merament referides al llenguatge del vienès Ludwig Wittgenstein amb les més concretes, culturalistes i antropològiques del polonès de Cracòvia (i també emigrat a Anglaterra) Bronisław Malinowski. Una vegada més, i clarament, Gellner opta per l'orientació del segon i dona una arriscada interpretació de les raons per les quals Wittgenstein va arribar a la seva peculiar perspectiva.

ANTROPÒLEG DE CAMP I ESTUDIÓS DE LES SOCIETATS MUSULMANES

Aproximadament deu anys més tard, Gellner es va consagrar com a antropòleg amb importants estudis de camp (en la línia de Bronisław Malinowski) sobre la societat islàmica, tema sobre el qual fou segurament un dels màxims especialistes mundials. A *Santons de l'Atlas*⁵ va estudiar la figura del santó a les societats musulmanes, que se sol caracteritzar per ser una figura mística solitària, rural, autodidacta, popular, d'enorme prestigi, generalment força heterodoxa, de vegades revolucionària. Cal dir que aquest és el model adoptat avui dia per Bin Laden (tot i la seva excel·lent formació occidental). Per contraposició als santons, els *ulemes* (que serien el model de Khomeini) són sovint vinculats a escoles de pensament, s'ubiquen en les grans ciutats, són lletrats formats a les escoles alcoràniques, les madrasses, i zelosos vigilants de la puresa de les escriptures islàmiques i de l'ortodòxia.

Gellner va ser dels primers a destacar aquesta important dualitat en el món islàmic, amb la complexa dialèctica que s'hi estableix. Dins dels seus treballs sobre la societat i la religió islàmica –avui un tema de màxima actualitat– podem destacar també *La societat musulmana* (1981)⁶ i la molt suggerent presentació crítica de la religió islàmica en l'actualitat a *Postmodernisme, raó i religió* (1992).⁷

CRÍTIC DEL POSTMODERNISME

Dins la seva constant acció polèmica i de denúncia, Gellner va ser un dels primers i més radicals crítics del postmodernisme.

Ara bé, gràcies als seus coneixements històrics i antropològics, que el distingien de molts altres crítics, va aconseguir situar amb coneixement de causa la Postmodernitat dins de l'ampli panorama de la història humana. No podem aprofundir ara en aquesta qüestió, però la «història filosòfica» gellneriana atorga un lloc destacat a la significació de la Postmodernitat, que considera una nova època, i en aquest sentit rellevant, genuïna, en la història humana.

Es pot dir, per tant, que tot i que Gellner denuncia el que considera excessos i imprecisions de la literatura postmoderna, acaba considerant que és possible i útil anomenar Postmodernitat l'etapa actual de les societats avançades. A més, la seva teoria de l'època postmoderna conté molts elements coincidents amb les tesis habituals del postmodernisme, però també d'altres que remetent a una anàlisi molt personal i creativa de Gellner. Dins d'aquesta temàtica cal destacar els seus articles publicats en el suplement literari del *Times* i en llibres de recopilació, i el ja esmentat *Postmodernisme, raó i religió* (1992).

NOVA VISIÓ DEL NACIONALISME

Malgrat algun article i aportació anterior, fou a partir de 1982, amb *El nacionalisme i les dues formes de cohesió en les societats complexes*⁸ i *Nacions i nacionalisme*⁹ que Gellner es va anar consagrant com el principal teòric actual i renovador dels estudis sobre el nacionalisme, com ell mateix confessa de forma força imprevista. Per bé que d'alguna manera aquesta qüestió resulta contaminada per les seves experiències de joventut en què va haver d'exiliar-se de Txecoslovàquia

per causa de la invasió alemanya, la seva posició és molt elaborada i gens maniquea. Gellner s'inscriu dins dels estudiosos «modernistes» del nacionalisme ja que sosté —coincidint, per exemple, amb l'historiador Eric Hobsbawm— que en realitat el nacionalisme no és —en contra del tòpic— un fenomen molt antic ni d'origen ancestral, ètnic i sentimental, sinó un fenomen molt modern (bàsicament a partir del XIX).

El nacionalisme és per a Gellner el moviment polític i cultural que correspon a les noves exigències de la societat moderna, que necessita una població altament alfabetitzada, molt ben formada culturalment i que treballa en àmbits on el coneixement lingüístic i la implicació cultural són molt importants. Similarment, els Estats moderns volen establir un «mercat nacional» unitari també lingüísticament i culturalment; és a dir, volen esdevenir Estats-nació completament unitaris, no sols en les lleis o l'estructura administrativa, sinó també pel que fa a la cultura. Així, el nacionalisme és el resultat (per acció i reacció) d'aquestes tensions modernes que porten tant a voler construir des d'una base cultural un Estat, com des de la base de l'Estat, la unitat o uniformització cultural.

Gellner es va interessar i va investigar el nacionalisme de resultes d'altres estudis, però la seva renovadora perspectiva s'ha convertit en un referent actual clau. El punt de partida, el podem situar en la seva teoria del canvi social, exposada en *Thought and Change*¹⁰ de 1964 (especialment el capítol 7), ja que Gellner hi analitza l'emergència del nacionalisme a partir dels enormes canvis provocats per la modernització capitalista i industrial occidental. La principal virtut de la seva teoria del nacionalisme és que en va renovar les perspectives, situant-lo com

un fenomen típicament modern i molt menys dependent de qüestions antigues i folklòriques del que s'havia considerat fins aleshores. A més i com hem dit, la seva anàlisi era crítica però ni esbiaixada ni maniquea, cosa molt difícil en una temàtica tan polèmica i on, normalment, es veu el nacionalisme dels altres però no el propi.

Cal recordar que, en raó de la seva trajectòria personal, Gellner s'apropa al que podríem considerar un *no nacionalista* (veritable i no fictici), ja que, malgrat ser un jueu txec, mai no va ser seduït pel sionisme ni per Israel i malgrat retornar –al final de la seva vida– a Txèquia i haver-se integrat perfectament a la Gran Bretanya, té quelcom d'apàtrida i de jueu no judaïtzant. També s'ha de valorar l'ambivalència i significació del fet que fos precisament la qüestió del nacionalisme la que retornà Gellner a la seva ciutat natal (al final de la vida i quan la influència en aquest camp gairebé havia eclipsat la resta dels seus camps d'investigació). El retorn s'esdevingué el 1993, després de la caiguda del mur de Berlín i dins d'un projecte més global de reconduir la reconstrucció de la sempre complexa Europa central. En concret, Gellner fou encarregat de dirigir el Centre for the Study of Nationalism de la nova Central European University a Praga.

Dit això i malgrat que no en fa cap defensa sistemàtica, ni el va proposar com a model universal, Gellner valorà explícitament la «tolerància» cultural i l'equilibri entre les diverses nacionalitats presents en les millors etapes de l'imperi dels Habsburg (l'imperi Austro-hongarès del qual formava part la seva Txèquia natal). Tot i que també es plany de la posterior pèrdua (i n'analitza les raons) d'aquest equilibri tolerant, es pot suposar que aquest seria per a ell un bon

model de «nacionalisme». Si bé Gellner –al llarg de la seva obra– s'interessa molt més per explicar les coses que no pas per proposar utopies i ideals, hom pot trobar elements autobiogràfics clars, i valoracions personals, en una obra força significativa que es publicà pòstumament, malgrat que havia estat pràcticament acabada: *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg* (1998).

A més dels mencionats, en el camp més específic d'estudi del nacionalisme podem destacar els llibres de Gellner: *Cultura, identitat i política: El nacionalisme i els nous canvis socials* (1987),¹¹ *Trobades amb el nacionalisme* (1994)¹² i *Nacionalisme* (pòstum, 1997).¹³ D'altra banda, el nacionalisme, el seu origen i la seva importància per a les teories dels pensadors estudiats també són centrals a *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg*.

DEFENSA, PERÒ TAMBÉ AMPLIACIÓ CRÍTICA, DEL RACIONALISME

Ernest Gellner també es va significar com un profund i conseqüent racionalista. Així com Karl Popper¹⁴ va ampliar el racionalisme científic predominant en el positivisme lògic o empirista del Cercle de Viena i en el lingüisticisme wittgensteinianà, Gellner encara el va ampliar més, introduint el culturalisme proper a l'antropologia de Malinowski (però des d'una perspectiva més àmplia i humanista del coneixement i la cultura). Fins i tot algunes obres semblen paral·leles (si bé cal reconèixer que Gellner era més jove i que, per tant, les escrivia posteriorment). Així, la defensa popperiana de les societats i les teories polítiques demo-

cràtiques, «obertes» i tolerants a *La societat oberta i els seus enemics* (1945) és clarament homenatjada en el títol i té molt a veure amb la gellneriana *Condicions de llibertat. La societat civil i els seus rivals* (1994).¹⁵ Popper i Gellner també coincideixen en la crítica a la manca de científicitat de la psicoanàlisi i el marxisme (el qual acusen a més –però sense doctrinarisme– de contenir un cert risc de totalitarisme).

L'anàlisi, crítica i reformulació del racionalisme i la seva tradició és potser, de les investigacions de Gellner, la més assimilable a la filosofia tradicional. Hi podem incloure els importants llibres: *Causa i significat en les ciències socials* (1973),¹⁶ *Legitimació de la creença* (1975),¹⁷ la crítica racionalista a *El moviment psicoanalista. O l'astúcia de la desraó*¹⁸ (1985), *Raó i cultura* (1992)¹⁹ i els ja mencionats *Pensament i canvi* (1964) i *Condicions de llibertat. La societat civil i els seus rivals* (1994). Analitzant el racionalisme postcartesià aprofundit per Hume i Kant, a *Raó i cultura* Gellner s'oposa als que han volgut enfrontar i aïllar la raó de la cultura concreta i general. Per això elogia el corrent posterior a Durkheim i Weber, que han ampliat i flexibilitzat el racionalisme, alhora que han definit una visió de l'home com a ésser racional però també amb determinacions i facultats que van més enllà.

Com veiem, la qüestió de l'anàlisi correcta de la racionalitat, atenent a tots els àmbits i les complexes relacions amb la resta de facultats humanes, abasta la pràctica totalitat de l'obra i de l'evolució més substancial del pensament gellnerià. Significativament i com hem apuntat, enllaça tant amb la primerenca polèmica de Gellner en contra de la filosofia centrada en el llenguatge que definia un racionalisme abstracte i sense contingut cultural concret a *Paraules i coses*

(1959), com amb l'obra pòstuma ja citada *Llenguatge i solitud: Wittgenstein, Malinowski i el dilema dels Habsburg*, on analitza alguns perills per a la raó i investiga l'origen i confrontació de dos tipus de raó. D'una banda, hi ha la versió monolíticament centrada en el llenguatge, formalista, abstracta i encara dependent del model científista de Wittgenstein; i de l'altra, la més culturalista i atenta al context social i polític de l'antropòleg Malinowski (que, certament, és la que Gellner valora més).

«HISTÒRIA FILOSÒFICA»

Evidentment, la qüestió de la racionalitat, que inclou l'aplicació correcta de la raó però també el sentit concret dins del marc social i cultural, és un dels camps d'estudi de Gellner que més interès tenen per a un filòsof. Ara bé, ací ens ocuparem bàsicament d'un sisè aspecte de la seua obra, «la història filosòfica», que també inclou l'origen i l'evolució de la racionalitat al llarg la història humana. Tot i ser un substrat permanent i explícit en la majoria de les altres obres (especialment les dedicades a l'origen i naturalesa del nacionalisme i de la racionalitat), la «història filosòfica» gellneriana és desenvolupada sobretot en *L'arada, l'espasa i el llibre. L'estructura de la història humana* (1988). Per això ens hi centrarem en el nostre treball.

Cal veure aquesta obra com la proposta d'una renovada i rigorosa filosofia de la història que, per tant, estaria depurada de principis metafísics injustificats i basada en una anàlisi aprofundida de les dades empíriques disponibles sobre l'evolució històrica humana. A més del seu peculiar racionalisme culturalista, creiem que és aquesta qües-

ció allò que uneix sota un prisma interdisciplinari totes les facetes (tan diverses) del pensament de Gellner amb una molt potent perspectiva filosòfica subjacent (el que anomenem una «macrofilosofia», que seria la seva aportació més duradora).

La «història filosòfica» de Gellner lliga tots els àmbits d'investigació esmentats i el consagra definitivament com un «gran pensador» i un tipus d'intel·lectual molt peculiar dins del panorama d'especialització extrema que defineix el món actual. Per molt que se'l classifiqui com un antropòleg, un sociòleg o un polèmic publicista cultural, Gellner és sobretot un filòsof, un intel·lectual proper als grans i ambiciosos estudiosos del canvi de segle com Max Weber i Émile Durkheim. Aquests aspiraven a integrar i dominar la pràctica totalitat dels coneixements i àmbits de les ciències humanes i socials, fent-hi significatives aportacions interdisciplinàries i amb profund calat filosòfic.

Ara bé, cal avisar immediatament que l'ús de la fórmula «història filosòfica» s'ha de considerar com un humil reconeixement de les limitacions inevitables de tot plantejament d'aquesta ambició macroscòpica. En cap cas no és un intent fraudulent d'introduir hipòtesis metafísiques o acrítiques ideologies. Per això Gellner inicia *L'arada, l'espasa i el llibre* afirmant: «Inevitablement assumim un model de la història humana. Senzillament no existeix cap alternativa respecte a si utilitzem un model. Tots nosaltres som historiadors filosòfics *malgré nous*, ho desitgem o no. L'única opció que tenim és si elaborem la nostra visió tan explícita, coherent i compatible amb els fets disponibles com podem, o si l'emprem mes o menys inconscientment i incoherentment. (...)

Aquells que rebutgen la història filosòfica són esclaus de pensadors obsolets i de teories sense examinar. La gran paradoxa del nostre temps és que, tot i que s'està experimentant un canvi social i intel·lectual a una velocitat i profunditat sense precedents, el pensament s'ha convertit, en la seva major part, en ahistòric o antihistòric. (...) El resultat conjunt de la nostra necessitat ineludible de posseir alguna visió de la història com a teló de fons i de la baixa estima de què avui dia gaudeix l'elaboració de models històrics globals, és una situació màximament paradoxal: les idees de filòsofs de la història del segle XIX com Hegel, Marx, Comte o Spencer són tractades amb poc respecte i, no obstant això, s'usen arreu».

CONTEXT DE LA «HISTÒRIA FILOSÒFICA» GELLNERIANA

Malgrat remetre a obres anteriors i sintetitzar-ne les conclusions, *L'arada, l'espasa i el llibre. L'estructura de la història humana* fou resultat del seminari sobre sociologia històrica que Gellner creà i dirigí durant el primer quinquenni dels anys 1980 a la London School of Economics. Amb gran lucidesa i bon ull, Gellner hi va convocar com a professors dos brillants i aleshores molt joves sociòlegs històrics: John A. Hall i Michael Mann. Aquest seminari duia el títol «Patterns of History» («Pautes» o «Models» de la història) i es pot dir que amb el temps se'n van derivar —força directament— obres tan importants com ara (per ordre d'inici en la publicació): *Poders i llibertats: Les causes i conseqüències de l'auge d'Occident* (1985) de John A. Hall,²⁰ *Les fonts del poder social: vol. I Una història del poder des dels*

començaments fins 1760 d.C. (1986) i vol. II *El desenvolupament de les classes i els Estats nacionals, 1760-1914* (1993) de Michael Mann²¹ i la ja esmentada *L'arada, l'espasa i el llibre* (1989) del mateix Gellner.

Tant aquest com Hall inscriuen explícitament el seminari i les obres que en resultarien en el que anomenen «història filosòfica». En canvi, Michael Mann no fa servir aquesta fórmula, probablement per dissensions amb Gellner que, tot i no haver estat mai aclarides, semblen apuntar més a divergències personals que no epistemològiques. Així, Mann ha continuat col·laborant assíduament amb Hall i els dos volums avui publicats de *Les fonts del poder social* no es diferencien massa de les perspectives generals de Gellner o Hall. *Les fonts del poder social* fou en principi un projecte en tres volums que abastaria tota la història humana, però Mann va ampliar el projecte a quatre volums en afirmar que en necessitava dos per exposar el que s'havia esdevingut a partir de 1914!²²

Aquest és el marc més concret del seminari «Patterns of History». Ara bé què podem dir del context intel·lectual global d'aquell moment? Recordem que durant els anys 1980 es caminava calladament cap a la caiguda del mur de Berlín, la dissolució del bloc soviètic i el final de la guerra freda. A més del debilitament del paradigma marxista, dins dels grans corrents en les ciències socials, històriques i humanes es notaven també altres importants «cansaments disciplinaris»:

– Dels paradigmes més positivistes que defugien tot el que pogués semblar una crítica política: per exemple, la sociologia funcionalista, l'adoració de les enquestes i els mètodes numèrics encara que aportessin conclusions escassament significatives, o

l'evolucionisme mecànicament determinista.

– De la tradició formalista i lingüística, que tant i tan aviat havia combatut Gellner.

– Dels estructuralistes que es limitaven a la sincronia i rebutjaven l'anàlisi diacrònica del canvi.

– De l'antiholisme militant de l'individualisme metodològic.

– De l'esterilitzant ultraspecialització de les disciplines i estudis acadèmics que resultaven pràcticament impossibles d'introduir eficaçment en un marc global.

Certament, aquesta deriva resultava del necessari rebuig de la metafísica o les posicions ideològiques acrítiques presents en moltes de les aportacions primerenques de les noves ciències humanes i socials. Ara bé, sota el descrèdit de les velles metafísiques de la història també van caure sovint totes les macroanàlisis o estudis de les tendències bàsiques de la història humana. Això va provocar que l'acadèmia majoritàriament temés o rebutgés les investigacions globalitzadores, en favor d'altres de molt més limitades, particulars, concretes i anodines, però aparentment més rigoroses, assegurades respecte a tota crítica, higiènicament «neutrals», políticament i acadèmicament «correctes», etc. Per això, tot i que sovintejaven crítiques metodològiques i conceptuals al positivisme, aquest dominava i relegava tota anàlisi global com quelcom de culpablement «ideològic» o «metafísic».

Naturalment, hi havia excepcions importants com ara els hereus de l'Escola de Frankfurt, l'hermenèutica postgadameriana, la *longue durée*²³ dels *Annales* o pensadors postestructuralistes com Foucault, però ens sembla especialment significatiu

que, precisament en aquest moment dels anys vuitanta, triomfava la moda postmoderna (que, com hem dit, també atacava Gellner). Malgrat els tòpics, en molts aspectes els postmodernistes exacerbaven –una mica cínicament– moltes pors i tendències acadèmiques.

Recordem per exemple que Jean-François Lyotard²⁴ proclamava la fi de tots els macrodiscursos, «els grans relats» o «metarrelats», considerant-los íntimament vinculats a la Modernitat i a la seva legitimació (cas del hegelianisme o del marxisme). En canvi, apostava pels microrrelats sense témer la dispersió i les «paralogies» més arriscades o poc fonamentades. En una línia força similar, Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti i altres²⁵ reivindicaven el *pensiero debole*, que substituiria el «pensament fort» que també hauria definit característicament la Modernitat i hauria tingut –deien– conseqüències polítiques, i de tot tipus, molt perilloses.

Com veiem i en contra del tòpic, el rebuig postmodern a tot macrodiscurs i a tot pensament «fort» (a més de l'escàndol que provocaven les seves propostes «paralògiques») en molts sentits acabava reafirmant la tendència acadèmica vers estudis molt concrets i limitats, i des de perspectives estrictament positivistes, funcionalistes i/o formalistes. Confirmava el temor i rebuig acadèmic als estudis globalitzadors o a les anàlisis del sentit del conjunt de la història (com és el cas de la «història filosòfica» gellneriana²⁶). D'altra banda, però, també cal reconèixer que la polèmica postmoderna i sobretot l'extensió dels *cultural studies* (per molt que no interessessin gaire a Gellner) van ajudar a alliberar les temàtiques i metodologies de manera que hom va assistir a una proliferació d'estudis culturals interdisciplinaris o transversals.

CENTRALITAT DE LES TRES «FUNCIONS SOCIALS BÀSIQUES»

Dins del context intel·lectual que acabem d'esbossar, Gellner i el seminari «Patterns of History» miraven d'explicitar algunes claus de «l'estructura de la història» que permetessin formular alguna cosa semblant a una «història filosòfica», que modestament permetés dibuixar les grans coordenades de l'evolució social, cultural, política i institucional de la humanitat. Només així –pensaven– s'obtenia una visió de conjunt i un sentit global amb relació al qual situar les anàlisis més concretes i detallades (que naturalment també havien de modificar i retroalimentar aquella perspectiva global). Això comportava sumar amb un enfocament interdisciplinari i transversal les eines i els coneixements de l'antropologia, l'etnologia, la sociologia històrica i comparada, la història, la filosofia, la política, l'economia... Calia, doncs, sintetitzar les aportacions de ciències i disciplines fins aquell moment disperses, aïllades i solitàries.

El seminari *Patterns of History* i la «història filosòfica» gellneriana van ser dels primers esforços conscientment adreçats a superar la paralitzadora superespecialització acadèmica que predominava als anys vuitanta. A més, les obres de Hall, Mann i Gellner resultants del seminari representen una de les més potents perspectives actuals d'anàlisi global (d'abast mundial i no eurocèntrica), macrofilosòfica o macrodiscursiva. Coincideixen a cercar les pautes bàsiques i comunes als processos de molt llarga durada de la història humana, partint de l'anàlisi de les funcions bàsiques que –segons Gellner, Hall i Mann– tota societat mínimament complexa ha de sa-

tisfer, bo i adaptant-se a les circumstàncies històriques concretes. En altres termes, tota societat històrica mínimament estable ha de garantir unes funcions estructurals i necessàries vinculades a la supervivència material (producció d'aliments, aixopluc, etc.), la seguretat davant la violència externa i interna, i la cohesió social a través d'elements simbòlics i/o ideològics legitimadors.

Gellner i Hall afirmen que les «funcions socials bàsiques» són tres:²⁷ producció, coerció i legitimació (de la qual més endavant sorgirà la cognició, sense perdre, però, la funció legitimadora). Per la seva banda, Michael Mann, a les tres funcions o «fonts del poder social» mencionades (les «relacions» econòmiques, militars i ideològiques), n'hi afegeix una quarta: la «xarxa de poder» polític. No podem entrar ara en el complex debat sobre si s'ha de considerar la política una funció social bàsica totalment irreductible a les altres (com opina Mann) o si en definitiva acaba dependent d'aquestes (com opina Gellner i, amb matisos, Hall²⁸). N'hi haurà prou d'assenyalar que tradicionalment s'ha tendit a subordinar –en darrera instància– el poder o funció «polítics» als altres tres. Per simplificar: Comte i Marx tendirien a subordinar el polític a l'econòmic; Weber i Durkheim al militar o coercitiu; i Spencer, també Weber –que oscil·la–, Leo Strauss i més darrerament Huntington²⁹ al religiós, que seria el que exerciria en última instància la funció social legitimadora.

Ernest Gellner metafòricament vincula aquestes tres funcions socials bàsiques als tres emblemàtics «objectes» evocats al títol del seu llibre: l'arada (la producció), l'espasa (la coerció) i el llibre (la legitimació i/o la cognició, que mostra estretament lligades). És obvi associar aquesta tripartició a la

tradicional dels pobles indoeuropeus o del feudalisme: pagesos/pastors, guerrers i sacerdots, o bé en terminologia medieval: *laboratores*, *bellatores* i *oratores*. Ara bé, amb independència del nombre exacte de funcions socials bàsiques, Gellner, Hall i Mann coincideixen a afirmar que –tot i els importants matisos– són aplicables igualment als pobles no indoeuropeus i que, per tant, constitueixen una espècie de pauta o model «constant» al llarg de la història. A més, Gellner i Hall no dubten a considerar que això les converteix en un important eix vertebrador de la seva «història filosòfica», ja que –com diu el subtítol del llibre de Gellner– formen part de «l'estructura de la història humana».

«HISTÒRIA FILOSÒFICA» NO ÉS LA TRADICIONAL HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Com hem apuntat, dins de l'enorme abast del seminari «Patterns of History», Gellner se centra sobretot en l'anàlisi de l'evolució de la funció legitimadora. Malgrat que integra l'evolució de les tres funcions socials bàsiques, el nucli de la seva «història filosòfica» en destaca la legitimadora i la seva evolució des del marc religiós fins al cognitiu, científic i tècnic. Seguint aquesta evolució, Gellner analitza el paper social i històric del mite ritualitzat, la religió escriptural, la filosofia i la ciència.

Per això la pregunta central de *L'arada, l'espasa i el llibre* és: com va ser possible la cognició? Com va esdevenir dominant la raó instrumental basada en la funcionalitat pragmàtica i en l'adequació al correlat empíric?³⁰ Investiga la qüestió de com va ser possible l'escissió, l'autonomia i –fi-

nalment– la consolidació del domini de la cognició. Mostra que la cognició sorgeix del camp de la legitimació, en concret del camp religiós i teològic, on era clarament sotmesa a altres vessants i subordinada a la funció coercitiva o a l'estrictament religiosa. Després d'un llarg procés de lenta però progressiva independització i quan s'alia estretament amb la producció (ja dins de les societats modernes i industrials), capgira en gran mesura la seva subordinació tradicional respecte de la funció religiosa o militar,³¹ i esdevé la funció hegemònica³² (com pensa Gellner que passa en les societats avançades).

Tenint en compte que Mann posa relativament més èmfasi en el domini coercitiu i polític, i que Hall³³ insisteix en l'econòmic, podem dir que, en un cert sentit, la «història filosòfica» de Gellner és més propera a una història clàssica de la filosofia o del pensament que les dels seus companys. Això ja es pot constatar en les referències i anàlisis gellnerianes de períodes o moviments típics de la història del pensament com la «Reforma», la «Il·lustració» o la rellevància que atorga a l'estructura del pensament de Plató, encara que sempre des d'una perspectiva més àmplia de l'habitual. Així, per exemple, fa servir la filosofia platònica com el model bàsic d'un «platonisme genèric», històricament molt més ampli, que associa –perillosament– a «la classe d'ideologia que apareix amb l'ús religiós de l'escriptura i que recolza en una intel·lectualitat organitzada»³⁴ i que –més tòpicament– té com a principi «l'existència independent dels conceptes, de les "Idees"». Aquestes entitats constitueixen simultàniament models morals i lògics de la realitat. Allò transcendent rep un reconeixement formal. La realitat no constitueix la porta

de les Idees; al contrari, aquestes són les normes d'acord amb les quals cal jutjar i ha de guiar-se la realitat».³⁵

Com podem veure, parlar d'una «història filosòfica» no comporta privilegiar la tradició filosòfica sinó cercar el sentit profund i global («filosòfic») de l'evolució històrica humana. A títol d'indicació general cal apuntar que Gellner (tot i que fa més referències que no Hall o Mann a la tradició filosòfica i, a més, se centra bàsicament en l'evolució del saber i la cognició) cita més Durkheim, Weber o Marx que no Hume, Kant, Plató, Hegel, Descartes, Adam Smith o Pascal (per ordre de més citats a menys). A més, per damunt de la resta de filòsofs clàssics, cita estudiosos contemporanis majoritàriament vinculats a l'antropologia com Louis Dumont, Jack Goody, Stanislav Andresski, S. N. Eisenstadt, Clifford Geertz o Karl Popper.

MACROANÀLISI SUPERADOR DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

Malgrat les concomitàncies, cal no confondre la «història filosòfica» de Gellner i Hall (tampoc la perspectiva propera de Mann) amb la tradicional filosofia de la història. Aquesta fou un gènere engendrat ja ben entrat el segle XVIII (Vico, Montesquieu, Voltaire, Hume, Adam Smith, Herder, Kant...) i que ja criticava la superficial història «dels esdeveniments» glorificadors de les elits dominants: genealogies, aliances reials, guerres, tractats, etc. Pretenia derivar l'atenció de la legitimació del domini dels poderosos, vers una perspectiva «macrohistòrica» que apuntaria al que veritablement té sentit per a la humanitat, per bé que tot sovint aca-

bava, al seu torn, en una legitimació teològica, metafísica o ideològica.

De fet, Gellner i els seus companys es proposaven desenvolupar una «història filosòfica» que no havia de caure en el gran error de les tradicionals filosofies de la història: dependir encara d'una «història sagrada», «transcendent» o «escatològica» dirigida per la providència divina (Bossuet), d'una metafísica arbitrària (divinitzant el progrés) o d'una ideologia acrítica (prometent una utopia perfecta). Les filosofies modernes de la història manifestaven la contradicció interna d'aspirar a explicitar rigorosament el sentit global de l'evolució humana, però sacralitzar ja fos una teologia, una metafísica o una ideologia. Per això, acabaven presonerades d'una de les dues grans divinitats del moment: o bé el Déu transcendent en el cel o bé el Déu immanent a la terra (l'Estat-nació, com es veu en el Voltaire d'*El segle de Lluís «El Gran»*). Fins i tot quan defugien una teologia, les filosofies de la història sovint divinitzaven o sacralitzaven una ideologia; si prescindien de la providència divina, ho faven tot a la providència del «Progrés» polític o tecnològic. Divinitzaven o legitimaven ja fos la monarquia, l'Estat, la nació, la classe, la revolució... i –sempre– acabaven en una visió molt etnocèntrica i limitada de la humanitat.

El projecte «Patterns of History» també pretenia superar el pressupòsit que el pensament filosòfic, per si sol, és capaç d'explicitar l'ontologia i l'essència de la humanitat. Anar més enllà de voler conformar l'esdevenir històric (més ben dit: la seva interpretació) d'acord a un destí que ja era conegut i predeterminat filosòficament, com feien Fichte, Hegel, Comte, Spencer, Engels i un cert marxisme, Spengler,

Toynbee o, encara, Francis Fukuyama. Per això i malgrat marcar-hi també diferències, Gellner i el seu seminari s'emmirallaven en les elaboracions menys metafísiques i ideològiques de la sociologia històrica de Marx, Weber o Durkheim. Calia una rigorosa filosofia de la història (és a dir, una història inevitablement «filosòfica») que es basés en els descobriments i les teories contemporànies de les ciències naturals i socials, i no es perdés en els detalls de cada circumstància ni en el desig de legitimar les minúcies de la perspectiva de l'investigador.

El seminari «Patterns of History» i la «història filosòfica» maldaven, com s'ha assenyalat, per superar la paralizzadora superespecialització acadèmica. Calia defugir el rebuig acadèmic als enfocaments socials amplis, culturalistes, filosòfics per la seva ambició, interdisciplinaris i transversals. I així van obrir vies a la creixent integració de la sociologia –especialment la històrica–, l'antropologia i l'etnologia comparades, la història de llarga durada, l'anàlisi de les estructures polítiques, econòmiques i de la mentalitat social, i fins i tot la reflexió filosòfica, amb les aportacions de les ciències biològiques (com fa actualment Jared Diamond), la termodinàmica (David Christian) o l'impacte de la tecnologia (Bruno Latour).

Cercaven una «història filosòfica» construïda a partir de la més avançada, interdisciplinària i variada «caixa d'eines» disponible a partir de les ciències actuals. Volien reconèixer la diversitat, però evitant escindir radicalment, les cultures primitives i les civilitzades; els pobles no desenvolupats i els desenvolupats; Occident i la resta del món. I integrar aquestes diferències a través d'una teoria del canvi social: tribus, imperis, Estats-nació i multinacionals; cultures

mitopoiètiques, «altes» cultures alfabetitzades i cultures telemàtiques; societats de caça i recol·lecció, agrícoles i industrials, etc.

Com hem apuntat, el caràcter polifacètic d'Ernest Gellner (a què al·ludíem al començament) l'ajudà a definir un projecte global considerablement ambiciós adreçat a superar l'escissió de paradigmes, mètodes i disciplines: una «història filosòfica». Després d'una culpable renúncia de l'acadèmia que ha durat massa dècades, aquesta línia de pensament està destinada a encarar el repte clau del present: oferir al públic –però també a les massa aïllades disciplines acadèmiques– unes coordenades bàsiques del desenvolupament humà en el seu conjunt, allò que Gellner anomenava «Patterns of History». □

1. E. Gellner (1989), *Plough, sword and book. The structure of human history*, Chicago, University of Chicago Press. [Citarem per la trad. cast. de Valeriano Iranzo: E. Gellner *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994.]
2. E. Gellner (1959), *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, Londres, Gollancz; Boston, Beacon Press. [Trad. cast.: E. Gellner (1962) *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos.]
3. Vegeu David Chaney (1994), *The Cultural Turn: Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, Londres, Routledge.
4. E. Gellner (1998), *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. cast.: E. Gellner (2002), *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*, Madrid, Síntesis.]
5. E. Gellner (1969), *Saints of the Atlas*, Chicago, University of Chicago Press.
6. E. Gellner (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. [Trad. cast.: E. Gellner *La Sociedad musulmana*, Mèxic, DF, Fondo de Cultura Económica.]

7. E. Gellner (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge. [Trad. cast.: E. Gellner (1994) *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.]
8. E. Gellner (1983), *Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies*, publicat als *Proceedings of The British Academy*, Londres, vol. LXVIII (1982) i en 1983 a Oxford University Press.
9. E. Gellner (1983), *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press. [Trad. cast.: E. Gellner (1988) *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.]
10. E. Gellner (1964), *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
11. E. Gellner (1987), *Culture, identity and politics*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. cast.: E. Gellner (1993), *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.]
12. E. Gellner (1994), *Encounters with nationalism*, Oxford, Blackwell. [Trad. cast.: E. Gellner (1995), *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza.]
13. E. Gellner (1997), *Nationalism*, Londres, Widenfeld & Nicolson. [Trad. catalana de Gustau Muñoz: E. Gellner (1998), *Nacionalisme*, València, Afers-PUV.]
14. Són curiosos i significatius els paral·lelismes biogràfics i teòrics entre Gellner i Popper. Tots dos són d'origen jueu; nascuts en entorns familiars benestants i que s'havien apartat del judaisme de dues ciutats tan properes com Praga i Viena; emigrats igualment a la Gran Bretanya, tots dos van treballar a la London School of Economics de Londres; tots dos van polemitzar amb el lingüisticisme wittgensteinianà i tots dos eren partidaris d'un racionalisme tolerant però científicament exigent.
15. E. Gellner (1994), *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Londres: Penguin. [Trad. cast.: E. Gellner (1996), *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, Barcelona, Paidós.]
16. E. Gellner (1973), *Cause and meaning in the social sciences*, Londres, Routledge.
17. E. Gellner (1979), *Legitimation of belief*, Cambridge, Cambridge University Press.
18. E. Gellner (1985), *The Psychoanalytic Movement. Or the cunning of unreason*, Londres, Granada. [La traducció al català del títol és de G. Mayos i considera que remet clarament a la famosa fórmula hegeliana de «l'astúcia de la raó».]
19. E. Gellner (1992), *Reason and culture. The historic role of rationality and rationalism*, Oxford, Blackwell.

- [Trad. cast.: E. Gellner (2005), *Razón y cultura*, Madrid, Síntesis.]
20. Trad. cast.: John A. Hall (1988), *Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*, Barcelona, Península.
 21. Trad. cast.: Michael Mann *Las fuentes del poder social*, vol. I (1991) *Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* i vol. II (1997) *El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914*, Madrid, Alianza.
 22. Posteriorment Michael Mann ha anat publicant moltes obres, de gran importància [com ara *Fascistas*, PUV, 2006, o *El lado oscuro de la democracia. Un estudio sobre la limpieza étnica*, PUV, 2009], que semblen contenir materials vinculats al seu magne projecte original, però de moment encara no ha publicat els dos darrers volums promesos. Per això i davant l'important retard acumulat, temem que difícilment el projecte es completarà com a tal, ja que el seu autor és tan sol·licitat i publica tant que, simplement, no té prou temps ni tranquil·litat per arrodonar una obra tan ambiciosa i complexa.
 23. Expressió popularitzada per Fernand Braudel.
 24. Jean-François Lyotard, *La condició postmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, CETC, 2004.
 25. Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti i altres, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.
 26. Cal destacar que Gellner sempre es col·loca al marge i en oposició crítica a aquestes perspectives dominants en el seu temps: ja hem parlat de la seva molt primerenca crítica als enfocaments merament formalistes i lingüísticistes; la seva sociologia tampoc no era estretament funcionalista; la seva antropologia mai no es va aproximar a l'estructuralisme francès i es basava més aviat en Malinowski i Durkheim. Quan feia anàlisis concretes, sempre intentava integrar-les en un marc macrohistòric i macrofilosòfic general però, com a bon culturalista, aquest mai no el va identificar com un evolucionisme biològic ni determinista.
 27. Gellner, a l'apartat «trinitarismes» (1994, pp. 19 i ss.), remet explícitament a d'altres tiparticions clàssiques com les de Joaquim de Fiore, Hegel, Comte, l'antropòleg James Frazer i Karl Polanyi.
 28. Més endavant, John A. Hall, en el llibre escrit amb G. John Ikenberry [*El Estado*, Madrid, Alianza, 1993] atorga més autonomia l'Estat o el poder «polític» respecte als purament militar, ideològic o productiu.
 29. Sobre això, vegeu els articles de G. Mayos: «Guerra de civilitzacions? Huntington i els neocons» en M. Seguró (ed.), *Marges de la filosofia*, Barcelona, La Busca, 2009, pp. 193-209, i «Huntington. Què en restarà del xoc de civilitzacions?» a *Filòsofs a cel obert*, Barcelona, La Busca, 2009.
 30. Que, com hem vist, és un tema tractat per Gellner en les obres sobre racionalisme i racionalitat.
 31. Significativament, quan parla més específicament de la coerció (per exemple, Gellner 1994, pp. 99 i ss.) ho fa amb relació a la influència de la religió i l'església durant el feudalisme, en contraposició al model d'Israel i l'islam (1994, pp. 103 i ss.) o de l'hinduisme (1994, pp. 104 i ss.). Com diu gràficament (1994, p. 106): «La pluma no es més poderosa que la espada, pero la pluma sostenida por el ritual impone grandes limitaciones a la espada. Por sí sola puede ayudar a los espadachines a decidir cómo unirse para conseguir la mayor ventaja. [...] Sin embargo, por lo general, este poder no violento no capacita a la sociedad para escapar del estancamiento agrario. Esto sólo ha sucedido una vez. Para comprender esta ocasión única debemos fijarnos en una situación específica».
 32. Per això Gellner (1994, p. 125) afirma que «Quizás éste sea el corolario más importante de la división del trabajo, y de la racionalidad instrumental asociada a ella: el conocimiento debe servir sólo a sus propios propósitos y no debe estar limitado por otras consideraciones. En la construcción del mundo, los principios de la cognición llegan a ser soberanos».
 33. Gellner se centra més en l'evolució del conjunt de la història humana, però el seu company John A. Hall (*Poderes y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*, Barcelona, Península, [1985], 1988) les usa per aprofundir en l'estudi de l'evolució a llarg termini de la Xina imperial, de la societat índia i les seves castes, de l'islam des del nomadisme fins a l'actualitat i de l'anomenat «enlairament» europeu. Encara amb més detall i exemples, ho fa (amb matisacions que no amaguen la proximitat a Gellner) Michael Mann. Aquest inclou anàlisis detallades des dels pobles prehistòrics, passant per les grans civilitzacions i imperis antics, i argumentant l'aparició i expansió mundial dels Estats i les cultures europees. Tot i això, en el segon volum, la rellevància de les funcions socials bàsiques decreix i Mann recupera una metodologia—sempre brillant— més propera a la història i la politologia habituals.
 34. Gellner, 1994, p. 81.
 35. Gellner, 1994, pp. 81 i ss.

Bauçà o la retroalimentació de la tribu

A propòsit del llibre *Poesia és el discurs*. Miquel Bauçà

Lluís Calvo

Si considerem que, ben sovint, l'anàlisi literària esdevé un joc de tensions en què els *tòtems* i els *monuments* s'erigeixen en funció d'interessos poc transparents, caldrà convenir que el cas de Bauçà resulta, sens dubte, paradigmàtic d'aquesta manera d'entendre els autors i la seva relació amb la societat. Quan els escriptors, vius o morts, són utilitzats com a espases de doble tall o meres excuses d'inventari esbiaixat –talment embalsams d'una rebotiga un xic arnada– s'obre un escenari en què la reflexió és substituïda per les flíies i en què les obres literàries actuen com a elements decoratius d'una lluita entre interessos ideològics i editorials. Dic això perquè una bona part del cantussol erigit al voltant de la figura de Miquel Bauçà compleix a bastament aquests requisits. Si tota literatura necessita els seus *maleïts*, caldria preguntar-se si Bauçà és el prototipus que qualsevol pàtria assedegada requereix. En aquest sentit l'autor ocuparia aquesta plaça –que com qualsevol plaça té

un cert caire oficial– abocada a reforçar la *normalitat* de la nostra literatura. Una qüestió, al capdavant, d'extrems i de contrapesos. Amb una balança, però, en què els elements són massa sovint trucats. L'eremitisme de Bauçà introdueix, d'aquesta manera, una falca decadentista en les mentalitats del segle XXI. S'hi arriba, cal reconèixer-ho, una mica tard. I quan això succeeix s'entronitza de manera oficial allò que, per la seva mateixa natura, sempre hauria de quedar als marges o bé reduït a un cercle reduït de seguidors.

També la reiterada *tribalitat* de l'autor actua com un ressort que activa l'ordre a partir de l'excés. Una estranya entropia. O una realimentació negativa –una variant, al capdavant, de la retroalimentació– en què el sistema sencer evita les pertorbacions excessives i s'estabilitza en un punt òptim i moderat. La literatura, llavors, adquireix el caràcter d'una carnavalesca nit de bruixes en què després de l'*apoteosi* i la borratxera intel·lectuals –«cal occir els enemics, ser intolerants»¹– es retorna a l'ordre més conservador. Bauçà és utilitzat, així, per exercir de xaman i conjurar els temors i els neguits. En aquest cas associats, evidentment, a la qüestió nacional i a una literatura minoritzada.

Sabem que la màgia té trets individuals, però també funcions socials ben evidents.

Lluís Calvo Guardiola (1963) és poeta, escriptor i assagista. Ha publicat nombrosos poemaris, novel·les (com ara *L'expulsió del paradís*, 2005) i assaigs (*Les interpretacions*, 2005). També ha exercit la crítica literària en diversos mitjans. El 2009 guanyà el premi Vicent Andrés Estellés de poesia pel llibre *Col·lisions* (3i4).

Marcel Mauss va subratllar-ho amb perspicàcia: el mag s'isola per guarir els altres.² Perquè l'aïllament, com el secret, és un signe propi del ritu màgic. Deixem, però, que el mateix Bauçà defineixi la màgia: «És necessària, al mateix títol que Déu. Cal usar-la i saber usar-la». El poeta no veu més enllà: hi veu més. Sap com funcionen les virtuts de la *tribu*. I «és un ésser especialitzat sobretot en la cosa nacional o racial». Tanmateix, no és pas un psiquiatre, sinó més aviat un vident que no té res a veure, però, amb els vidents o les sibil·les ordinàries. El poeta parla, en qualsevol cas, de l'ésser.³ Tribu, màgia, raça. Una certa visió de la poesia.⁴ Tot plegat en una nació en la qual es conviu sempre amb una certa idea de mort.⁵ No importa, aleshores, jugar arran del fanatisme o de l'apatia extrema. Bauçà ho té clar: «Catalans, sigueu fidels/al principi suïcida,/col·lectiu».⁶ La impotència es converteix, d'aquesta manera, en poderosa atracció cap a la mort i la tanatofília social. De la riallada al rictus. Perquè si hem de morir com a poble és inútil, fet i fet, tenir una opinió gaire elevada de la nostra literatura. Amb uns pocs eremites, maleïts i humoristes⁷ n'hi haurà prou. A una literatura excèntrica, els seus personatges excèntrics.

A partir d'aquí, però, les mancances de tota mena són conjurades mitjançant una visió singular, que aconsegueix de crear un món contradictori, fort i sentencios. Si un dels elements principals de la creació literària és, sens dubte, saber conformar un món i dotar-lo d'aquells elements que el fan distingible i original, és cert que Bauçà reïx a presentar-nos un univers particular. Però el problema apareix –i aquí la figura de Bauçà hi intervé sols de gairell– quan aquesta literatura passa a ser el barem d'una interpretació sociològica i nacional que

abdica de la raó i converteix una tendència concreta en el model a seguir. D'aquesta manera l'estirabot i la relativització mofeta de les atrocitats serien els aspectes més valorats i exalçats d'un àmbit que ultrapassaria allò estrictament creatiu i s'introduiria en els camps de la reflexió sociològica i filosòfica i, també, en l'articulisme. En aquest punt caldria recordar que l'escriptor ha d'exercir una consciència afinada sobre el llenguatge que empra. La bertranada aplicada a la reflexió –un oxímoron que no s'ha de confondre mai amb la rauxa i la llibertat creatives, ja que ambdues posseeixen un rigor que es construeix amb paràmetres diferents als convencionals– permet alliberar tot un excés de malestar que fuig d'esquitllentes de l'acció política i allibera, en forma de vapors verbals, l'excés d'energia calorífica del país. Tot, llavors, retorna saludablement a l'ordre plàcid de la *realitat*.

Els seguidors de Bauçà, per tant, estrafan la carlina que penja de la porta amb l'objectiu d'allunyar les forces del mal, en aquest cas la impotència de la nació que no pot assolir la seva plenitud política i recorre, en un procés de complexes sublimacions, al territori de la verboricitat en què tot és possible. Un àmbit ben literari –perquè la literatura és el territori hipotètic de les exageracions més reals–, però que en aquest cas ultrapassa les obres per col·locar-se al servei de les mancances col·lectives bo i anant més enllà, també, dels viaranys que un escriptor ha d'evitar si no vol negar la seva pròpia escriptura. Una pèrdua, doncs, de la singularitat de l'autor, el qual exerceix de reparador de la impotència política i social.

L'aparició de *Poesia és el discurs*,⁸ sota la coordinació d'Antoni Artigues, permet avançar en aquesta dissecció crítica a través de les aportacions de diversos autors.

Aquest llibre, complex i amb intervencions ben diverses, no pot ser objecte, aquí, d'un comentari exhaustiu. En aquest article, per tant, deixaré de banda algunes aportacions notables que s'endinsen en l'àmbit estrictament literari i em centraré en l'anàlisi de les raons que han motivat la peculiar acollida de l'obra de Bauçà. Començaré amb Jordi Coca,⁹ el qual dubta de la qualitat dels últims treballs de Bauçà i qüestiona el procés de mitificació de l'autor, un procés creat per una sèrie de lectors que fins a cert punt han estat subjugats i enlluernats per les característiques personals de l'escriptor. Coca ens mostra un Bauçà torturat per l'aïllament i sotmès a una malaltia de la qual considera que és molt dubtós riure'n les gràcies. La visió de Coca trenca amb un consens massa unànim i cal agrair, certament, la seva aportació valenta a l'hora de posar en dubte els elements que han permès la mitificació del poeta. Arnau Pons, per la seva banda, reconeix en la seva extensa contribució¹⁰ que «la malaltia i els seus excessos patètics, juntament amb la gràcia que aquests provoquen» comporten una pèrdua de tremp literari en Bauçà, a causa de «l'admiració ingènua» envers el seu malèitisme, l'adoració acrítica del personatge i la manca de lectura seriosa dels seus seguidors. Tot i compartir una part del diagnòstic de Coca creu que l'anàlisi d'aquest últim és convencional i antiliterària perquè la qualitat d'un text no pot valorar-se en funció de la malaltia psíquica, si no volem prescindir d'una bona part de la literatura universal. Altrament, hi hauria el perill de confondre la llibertat creativa i l'agosament —que van contra els trets més conservadors de l'art— amb els símptomes d'una malaltia. En aquest punt Carles Hac Mor coincideix,¹¹ en part, amb el diagnòstic de Pons: la irregularitat pot

produir resultats brillants i d'altra banda la divisió entre una persona malalta i una de sana sempre és una qüestió delicada. Sobretot, cal subratllar-ho, quan parlem d'escriptors. D'altra banda Hac Mor reconeix les excel·lències artístiques de Bauçà tot i admetre que «tractat superficialment, era una mena d'autista sense gaire interès». Tanmateix, com subratlla Hac Mor, anar contra el mite equival a enfortir-lo.

En aquest punt cal resituar l'anàlisi de Bauçà en relació al mite i les raons sociològiques que l'alimenten. Abans he esbossat alguns dels trets que, al meu entendre, poden justificar aquesta recepció plena de trets extraliteraris. Retorno, doncs, a Arnau Pons i la seva dissecció d'algunes d'aquestes qüestions. El seu interessant article és un repàs d'alguns dels vicis que dominen el nostre sistema literari. Per això no dubta a carregar, i les notes al peu de pàgina són en aquest sentit reveladores i imprescindibles, contra les anomalies del nostre sistema cultural. D'entrada Pons no s'està de criticar el fet que es presenti Bauçà com un eremita quan té al darrere una indústria cultural sòlida, un seguit de premis literaris de prestigi i un suport editorial i mediàtic de primer ordre. Pons reconeix que actua com un *esgarriacries* del nostre sistema literari i no cal dir que exerceix a la perfecció aquesta missió. La seva anàlisi és punyent, implacable i, sobretot, no deixa canya dreta. Les qüestions que aborda són nombroses i requeririen un assaig paral·lel per comentar-les, ja que afecten de ple el funcionament del món literari català.

Pons subratlla que la lectura al nostre país ha deixat de ser crítica i d'exercir la vigilància que li pertoca en relació als textos. Això podria conduir a una «mort cerebral» pel que fa a l'anàlisi de les obres

literàries i filosòfiques, sobretot perquè alguns confonen aquesta imprescindible acció intel·lectual amb un atac a la nostra tradició i la nostra identitat. Tot plegat fa, segons Pons, que triomfi «l'estirabot, els recitals i la gresca», o bé tot allò «antimetàfísic, antiintel·lectual o antiparisenc». No és estrany, llavors, que Bauçà s'hagi convertit en «el rei abufonat d'una cort de *cínics*». L'irracionalisme i l'astracanada s'expressen mitjançant una «traca final» o «*mascletà*» que esdevé gairebé perpètua i resta contingut crític i capacitat lectora a l'exercici literari i la seva recepció. L'orgia verbal, el descontrol crític i la manca de rigor sobre la historicitat dels mots i, per tant, de certes expressions i plantejaments que transporten l'horror a través del temps, menen a un viatge enfollit. Tot és acceptable en aquesta Nit de Walpurgis Catalana en què pernecten, ben abraçats, escriptors de condicions i capteniments ben diversos. Una situació, no cal dir-ho, en què Bauçà hi té la seva part de connivència. D'altra banda, i en relació directa amb aquest fet, és remarcable la postura de «l'Eremita de l'Eixample» en la qüestió de l'extermini, una posició que Pons denuncia, ja que «convé estar a l'alçada dels discursos intel·lectuals internacionals sobre l'esdeveniment, però tothom es guarda d'entrar a analitzar-ne o a denunciar-ne les deformacions autòctones». Aquesta constatació explica algunes actituds irreflexives, extemporànies o apressades del nostre àmbit literari, ja que segons Bauçà a partir de la Shoah «hem trobat la llibertat» i «qualsevol raciocini/és permès, completament». Per tant: «No podem tenir la barra/d'impedir als habitants/que ruminin el que vulguin,/ car tal és la magnitud/del girant que féu la Història».¹² Després d'Auschwitz, consegüentment, un pot «(...) anar a tot rem/

amb una eina que ens deslliura»,¹³ és a dir, amb l'eina de la poesia. Lluny de ser un motiu de primera magnitud per exercir la consciència lingüística, l'empatia vers les víctimes i el rigor històric, l'extermini és la porta oberta al «tot val», o el moll d'accés a un oceà enfollit que permet deixar la barca a la deriva de totes les inconsistències i atrocitats. Cal preguntar-se, però, si el fet històric és, per a Bauçà i alguns dels seus lectors, un *alliberament* de què cal estar agraït als botxins.

La virtut d'Arnau Pons rau a fer anar de bracet tot un seguit d'expressions literàries que tenen molts punts en comú però que, en la superfície, segueixen camins literaris diferents. El nucli central, en qualsevol cas, és aquesta *feblesa crítica* que les agermana al voltant de la bestiesa, de la sortida fàcil i del fet de buscar allò que pot sotragar el lector, sense que aquest sotragueig estigui lligat a una superació de models caducs, al fet d'obrir noves vies expressives o de forçar un nou paradigma.

En el cas de Bauçà és una mica irrellevant pensar si tot plegat va ser una estratègia meditada i seguida fins a les últimes conseqüències. I és cert, al mateix temps, que no hem de dubtar de Coca quan afirma que Bauçà «no feia impostures».¹⁴ Si guí com vulgui, i per damunt de tot, és prou evident que l'autor mallorquí estava mancat d'aquell sentit de *comunicació* que Georges Bataille¹⁵ posava per davant de l'acció trencadora. Si l'autor de *La littérature et le mal* retreia a Jean Genet l'egolatria, l'excés de ressentiment i els seus efectismes calculats, sense un explícit reconeixement d'una semblança amb l'altre, és a dir, amb el lector, cal convenir, llavors, que en Bauçà també trobem a faltar aquest vincle amb els humans. Per Bataille el desig solitari de

sobirania esdevé, justament, una traïció a la mateixa sobirania. La literatura entesa com a obra –no tant com a espai creatiu o conformació del projecte– és l'espai en què cal deixar d'estar sol i sortir a l'encontre del lector. Certament, no és possible demostrar si l'allunyament despectiu de Bauçà fou calculat o no. Però el cert és que no deixà, en cap moment, d'alimentar-lo,¹⁶ ja sigui de manera explícita o bé indirecta. És clar que aquesta reflexió podria ser despatxada amb una ràpida invectiva, ja que Bataille era, al capdavant, un *parisenc*.

La violència extrema aplicada al *discurs* assoleix, d'altra banda, una de les seves *fites* de la mà dels dos membres del Taller Llnàtic, Josep Albertí i Bartomeu Cabot, els quals signen un text inclòs en el volum.¹⁷ En el seu escrit addueixen que Bauçà és un «maleït oficial», que es presentà a premis literaris i creà *L'estuari*, una novel·la «infecta, dolenta, fracassada, idiota, imbècil i il·legible». Bauçà seria, segons els signants, un escriptor carregat de tòpics que representa una escriptura covarda i reaccionària i que s'expressa d'una manera analfabeta, antiquada i poruga. A banda d'això comparen Bauçà amb la seva tasca creativa i arriben a la conclusió que «la xerrameca bauçaniana» és tot el contrari del seu propi pensament i acció. Els membres del Taller Llnàtic consideren que ells embruten i pol·lueixen la cultura catalana en pes. Aquesta afirmació, i les anteriors, fan pensar que allò que realment sap greu a Cabot i Albertí és que una persona com Bauçà hagi accedit a la categoria de *màxim trencador*, la qual, probablement, haurien desitjat per a ells.

Ara bé, tot plegat seria més o menys discutible –propi de les polèmiques legítimes de qualsevol literatura– si no fos

perquè els membres del Taller Llnàtic han realitzat una veritable introducció (o si es vol reintroducció¹⁸) d'elements propis del nazisme en la nostra literatura. En el text que ens ocupa les expressions d'exaltació del nazisme són diverses. N'ofereixo una mostra breu, que exclou, per no allargar-me, citacions d'afusellaments en massa i expressions antisemites:

En nom de la raça llnàtica aixecam el braç i el braç en la mort de la nostra guia sexual, Leni Riefenstahl.

[...]

Leni Riefenstahl subjugada per Hitler, com nosaltres.

[...]

Per si encara calia demostrar que els clans gitanos són uns fills de puta, i que actuen sota un mateix model, aquesta Unión Romani de Andalucía –mereixedora d'aquell tracte suau, exquisit amb què els va obsequiar el magnànim Partit Nacional-Socialista Alemany–, és una encobridora de totes les xacres que el seu puta poble de superxeria arrossega des de temps immemorial.

Juntament amb aquests textos¹⁹ cal esmentar els dibuixos de Bartomeu Cabot, plens d'iconografies i referències nazis, en què es denigra la figura de les víctimes dels camps de concentració. Cabot es capté a l'extrem oposat d'Emili, el dibuixant que, en la inoblidable narració *K. L. Reich* de Joaquim Amat-Piniella, dibuixa pornografia per a un SS amb l'únic objectiu de salvar la pell.²⁰ Cabot, en canvi, la dibuixa per tal que l'horror dels camps d'extermini actui com a excusa del seu art. O com a manifestació explícita d'una ideologia que voldria exterminiar els qui pensen o es captenen de manera diferent.

En el cas de Josep Albertí és de doldre que algunes interessants aportacions preterites hagin quedat sepultades per la seva insensibilitat envers el nazisme i l'extermini, sense que en aquest cas els textos esmentats traspuïn una voluntat de bastir un discurs, ni un antidiscurs, artístic. Consegüentment, no retrec tant el seu ús de la violència –cosa impossible si parlem d'art– com aquesta utilització tan gratuïta del feixisme. Cal suposar, a més, que el document –que ja té, com s'ha vist, algun precedent prou explícit–²¹ obrirà una nova via de debat i reflexió pel que fa al tractament crític i acadèmic d'aquests autors.²²

Cal prendre nota, per tant, de les formes amb què la violència s'infiltra en els nostres textos, tot negant la història i escampanant, de manera virulenta i acrítica, certs trets vinculats a les massacres i l'extermini. La nació atacada o la provocació pel broc gros són l'excusa d'un dir ofuscat i variejat en què contínuament cal apujar el llistó perquè la competència és ferotge. Allí on la realitat sols mena a viaranys tortuosos i envitricollats la imaginació verbal, com més engegada millor, és l'encarregada de redreçar la situació. Algú podrà argüir que l'art sempre ha tingut aquesta connotació. I és ben cert. Però caldria recordar, igualment, que una manera d'evitar el terror del passat és no reproduir els seus esquemes i els seus llenguatges en el present. L'art no hauria de tenir cap límit. Excepte l'escarni dels milions de víctimes que no van tenir dret a la defensa ni a la rèplica.

Un llibre com aquest, així doncs, és remarcable perquè il·lustra, de manera molt clara, alguns dels procediments, vicis i tortuositats a què recorre la nostra cultura. I que afecten el coneixement històric, la manera de llegir, la consciència sobre el llen-

guatge emprat i, en definitiva, el rigor que cal exigir a qualsevol escriptor. Però potser allò més rellevant és que el desgavell literari permet, de manera paradoxal, que es barri el pas als escriptors veritablement incòmodes i crítics. La conclusió és nítida: l'ordre s'assoleix mitjançant els actors que exerceixen el paper de maleïts oficials. La funció, així doncs, s'acaba aviat. I l'*equilibri* retorna, un cop més, al nostre món. □

1. Miquel Bauçà, *El canvi*, Barcelona, Empúries, 1998, p. 84.
2. Vegeu Marcel Mauss, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», dins *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 2008, p. 15.
3. Miquel Bauçà, *op. cit.*, p. 337 i pp. 428-430.
4. Bauçà té una visió força limitada de l'antropologia, ja que està convençut que resta circumscrita a l'estudi de selves i llocs remots, com si no fos possible analitzar, justament, la vida social de l'Eixample. Vegeu, per exemple, les entrades «L'Antropologia» i «Els antropòlegs» d'*El canvi*. La tesi de Bauçà és nítida: no cal anar a estudiar els aborígens d'una vall d'Indonèsia si hi ha misteris i interrogants ben punyents a «qualsevol vila nostrada i no nostrada», és a dir «petitona», «abastable», «familiar». L'èmfasi en aquests mots potser permet explicar, en part, per què Bauçà ha gaudit de tanta acceptació en els últims anys, ja que el seu univers és ple de mestresses, ambients familiars i replans d'escala. Tot allò «bufonet» i «petitó» sempre ha fascinat certs escriptors del nostre país. Tanmateix, l'autor és contradictori i ambivalent pel que fa a aquest punt (i amb relació a molts d'altres). Llegiu, per exemple, el poema «Les viletes provincianes», d'*Una bella història*: Miquel Bauçà, *Obra poètica 1959-1983*, Barcelona, Empúries, 1987, p. 38 (vegeu-ne també la versió posterior a p. 66). Aquesta visió contrasta, igualment, amb «El pensar provinciana», un pensar que, tot i ser vil, caldria conservar. Vegeu Miquel Bauçà, *Rudiments de saviesa*, Barcelona, Empúries, 2005, p. 59.
5. Bauçà es pregunta per què els catalans no som patriotes. I afegeix: «de fet ens volem morir, però ens reca confessar-ho». Vegeu *Els estats de connivència*, Barcelona, Empúries, 2001, p. 225.

6. Miquel Bauçà, *Rudiments de saviesa*, op. cit., p. 28.
7. L'humor més afuat i esquitlladís, tan imprescindible en l'art, sempre serà opac per a alguns. Que Thomas Bernhard, Robert Walser o el cineasta Béla Tarr siguin grans humoristes no hauria d'estranyar ningú.
8. *Poesia és el discurs*. Miquel Bauçà [coordinador: Antoni Artigues], Palma, Leonard Muntaner, 2009.
9. Jordi Coca, «Sobre la dificultat de llegir Miquel Bauçà», dins *Ibid.*, pp. 11-15.
10. Arnau Pons, «Amb aquestes mans' –La vocació del poeta en l'obra tardana i novella de Miquel Bauçà–» dins *Ibid.*, pp. 29-78.
11. Carles Hac Mor, «Raó, desraó i, per sort, desmesura nihilista», dins *Ibid.*, pp. 105-118.
12. Miquel Bauçà, *Els somnis*, Barcelona, Empúries, 2002, p. 97.
13. *Ibid.*, p. 112. També és simptomàtic que Bauçà afirmi que «No tenim cap català, /acusat de crims de guerra.../Quan 'niria al Tribunal, /parlaria com nosaltres./Posarien traductor, /car hi és reglamentari». *Ibid.*, p. 108. És a dir que allò rellevant no és que un català, hipotèticament, cometi crims de guerra, sinó el fet que s'escolti la llengua catalana o bé que aquesta sigui reconeguda internacionalment, mal que a través d'una cabina de traducció simultània. La puerilitat d'aquests arguments, propis d'un acudit de taverna, és, paradoxalment, allò que explica la bona acollida de Bauçà entre certs escriptors.
14. Jordi Coca, «Sobre la dificultat de llegir Miquel Bauçà», dins *Poesia és el discurs...*, op. cit., p. 13.
15. Georges Bataille, «Genet et l'étude de Sartre sur lui», dins *La littérature et le mal*, París, Éditions Gallimard, 2007, pp. 125-154.
16. Vegeu, a tall d'exemple, les entrades «L'eremitisme» i «La solitud» d'*El canvi*.
17. Taller Llu-nàtic, «Acte onanista davant els nostres pares indefensos i despullats», dins *Poesia és el discurs...*, op. cit., pp. 155-176.
18. Vegeu *Sabó flux de camp de concentració*, que es pot llegir a la xarxa. És escriuïdor comparar aquest text amb la crònica de Zofia Nałkowska sobre un metge nazi que fabrica sabó amb els cossos de les víctimes. Vegeu Zofia Nałkowska, «El professor Spanner», dins *Medallones*, traducció de Bożena Zaboklicka i Francesc Miravittles, Barcelona, Editorial Minúscula, 2009, pp. 9-21.
19. Respectant les particularitats de cada autor i les distàncies estètiques i personals, aquests textos no deixen de recordar-nos el Louis-Ferdinand Céline més virulent i antisemita, el de *L'École des cadavres* o el de *Bagatelles pour un massacre*. El lector interessat en trobarà fragments, i fins i tot el text sencer, a la xarxa, ja que les obres no s'han pogut reeditar per voluntat expressa de Lucette Destouches, vídua de Céline. Igualment, aquestes obres poden adquirir-se, a preus no exactament populars, a través de pàgines especialitzades. En qualsevol cas, el pitjor de la història no és només el fet d'erigir-la en un sentit determinat, el del nazisme i l'extermini, sinó el de repetir-ne, de manera acrítica, les traces.
20. Vegeu Joaquim Amat-Piniella, *K. L. Reich*, Barcelona, Club Editor, 2006, p. 61.
21. La polèmica no és pas nova. En qualsevol cas la iconografia i el llenguatge són tan explícits i brutals que difícilment podem considerar la qüestió com un problema d'interpretació (o fins i tot de *mala interpretació*). L'atrocitat no rau en qui rep el missatge sinó en qui l'emet.
22. Entre la bibliografia sobre els membres del Taller Llu-nàtic cal esmentar: Maria Muntaner González, *L'escriptura soterrada: la pràctica interartística en l'obra de Josep Albertí*, Barcelona, Edicions UIB-Institut d'Estudis Baleàrics-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2009 i Margalida Pons (ed.), *Textualisme i subversió: formes i condicions de la narrativa experimental catalana (1970-1985)*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007. No és sobrer preguntar-se si Muntaner i Pons han abraçat, tal vegada, aquella mena de fascinació que confon la provocació salvatge amb la modernitat (dues coses que no sempre van plegades). Aquest fet equivaldria a la *síndrome Kristeva* aplicada a la nostra literatura. L'encegament de Kristeva envers la figura de Céline fa, per exemple, que en remarqui la «bellesa salvatge de l'estil», que el consideri el «més gran hiperrealista dels carnatges dels temps moderns» o bé que en redueixi l'antisemitisme «virulent», «estereotipat», però «apassionat» (*sic*) a un reuig pulsional de l'abstracció, la raó i els valors del monoteisme. Tot plegat un esforçadíssim compendi de justificacions, equilibris psicoanalítics i giragonses conceptuals per justificar l'existència dels pamflets antisemites. En el cas de l'actual Taller Llu-nàtic, però, és raonable estar en dubte sobre la justificació del desplaçament crític de què ha disposat darrerament. Si la història de la literatura permet explicar i esclarir –no pas legitimar– alguns malabarismes crítics, aquesta excepció no és aplicable, certament, als dos membres del Taller Llu-nàtic ni a la trajectòria que han seguit en els últims anys. Al voltant dels punts anteriors, vegeu Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, pp. 155-248.

Els *Monuments d'Història de la Corona d'Aragó*: un deute històric i una eina científica

Stefano Maria Cingolani

Un país, una nació, un estat són també la seva història. Sense el passat no es pot entendre el present, i el present es defineix també en la mesura que cuida o descuida el passat, si es fonamenta més en històries o en llegendes, en el rigor de la investigació fora de les ideologies o en la superficialitat dels programes polítics. La història, com a mitjà privilegiat de comprensió del passat, esdevé així un instrument prioritari en la definició i construcció del present.

La historiografia, tant la medieval com la contemporània, sempre ha construït models de passat adaptant-los a les necessitats del moment en què s'escriu, no sols per entendre la constitució de societats pretèrites, sinó per entregar un model ideal a les del futur, i ho ha fet segons les metodologies i els materials a disposició en cada època. Aquests models es troben en contínua modificació, i és necessari entendre'n l'evolució per a poder copsar i definir la transformació, al llarg del temps, de la imatge i percepció que un país ha tingut de si mateix.

El cas dels territoris que a l'edat mitjana formaren la Corona d'Aragó (els regnes d'Aragó, de València i de Mallorca més el comtat de Barcelona, que al segle XII es comença a definir com Catalunya) és un notable exemple de descuit en l'estudi i la comprensió de com el passat –i, de retruc, el present– ha anat construint la seva memòria. Pocs els estudis, molts els textos inèdits i alguns, fins i tot, dels quals s'ignorava l'existència i que he pogut descobrir recentment.

Darrerament, s'ha posat molt d'èmfasi en la importància de la memòria històrica; tanmateix, sembla que aquesta memòria es remunti, a tot estirar, a mitjan segle XIX, i és especialment valorada per èpoques de les quals encara disposem del record dels supervivents. Més enllà, però, hi ha molta foscor, especialment fora dels cercles acadèmics, o llocs comuns i mites, que és encara pitjor. Una visió distorsionada comporta més dany que cap visió.

També s'ha d'assenyalar una certa idiosincràsia per part dels historiadors contemporanis envers la historiografia medieval. Els «quatre evangelis de Catalunya» (tot sigui dit, bastant apòcrifs), les cròniques de Jaume I, de Bernat Desclot, de Ramon Muntaner i de Pere el Cerimoniós, han rebut atenció desigual i han estat utilitzades pels historiadors de manera força contradictòria. Gairebé ignorades, a vegades, per

Stefano Maria Cingolani (Roma, 1956) és filòleg i un destacat investigador del patrimoni escrit de l'Edat Mitjana en l'àmbit català. És autor entre altres obres de *Joan Roís de Corella. La importància de dir-se honest* (1997), *Historiografia, propaganda, comunicació* (2006) i *Jaume I. Història i mite* (2007).

privilegiar la informació més «objectiva» de la documentació (tal vegada com a resposta a la fantasiosa i novel·lada història de Víctor Balaguer de 1863, a més de seguir amb les tradicions erudites del segle de la Il·lustració);¹ d'altres, seguides de manera absolutament acrítica i ingènua. La gairebé total absència de fonts narratives per a la primitiva història d'Aragó i de Catalunya, i la seva presència només parcial per a la de València i de Mallorca, juntament amb l'evolució de les tècniques d'anàlisi i dels interessos dels historiadors, han dut a no prestar prou atenció a aquest tipus de fonts, sobretot quan no són primàries, com és el cas del *Llibre dels fets* de Jaume I, de bona part dels *Llibres* de Bernat Desclot i Ramon Muntaner o el de Pere el Cerimoniós. Sense pensar que un cronista no narra els fets tal com s'esdevingueren, tant si són contemporanis com d'un passat remot, sinó que en dóna una interpretació. I aquesta ha de ser copsada, entesa, analitzada. Altrament ens creurem, com s'ha fet sovint, que la història de la Corona d'Aragó va ser, en les seves motivacions i en la seva evolució, tal i com la narraren Jaume I, Desclot o, pitjor, Muntaner. I sempre, o gairebé sempre, aquestes cròniques han estat analitzades de manera aïllada, i no com a baules d'una llarga cadena tradicional de reflexió sobre el passat.² Desgraciadament, la metodologia d'anàlisi de les obres historiogràfiques, aquella operació de crítica de les fonts que amb tanta finor es duu a terme quan es tracta de la documentació d'arxiu, no ha assolit encara un nivell de consciència metodològica que permeti d'entendre que una font narrativa no és tal solament pels fets que relata sinó que és un informant d'interès primari per a molts altres temes d'interès històric també per la manera com relata els fets.³

La historiografia medieval, tot al llarg de mig mil·lenni, s'ha dedicat a investigar i reconstruir la història, a vegades remota, de la família que dominava la que seria Catalunya i, en un segon moment, dels reis que regien i de les gents que poblaven aquelles terres que formarien la Corona d'Aragó, conjunt polític on el regne d'Aragó i, més tard, el regne de València presenten unes característiques molt especials. És un camí llarg, complex i molt variat, fet de descobertes, reconsideracions i nous models. L'interès, i la importància, de seguir-lo rau en el fet que aquesta és l'única forma de saber com la Corona d'Aragó, i els regnes que la formaven, ha anat pensant en els seus reis i en si mateixa, com s'ha vist i com s'ha col·locat, per parts o com a conjunt, en el temps i en l'espai.⁴

La centralitat de l'edat mitjana com a element que defineix i funda, per contrast o com a prossecució, l'edat moderna és una descoberta ja molt antiga. Una de les conseqüències de la reforma protestant fou l'eclosió d'una gran atenció a la investigació històrica, en un primer moment de tipus, evidentment, eclesiàstic, com són les obres poderoses de Mateu Flaci Il·líric, per part luterana, o de Cesare Baronio, per part catòlica. Ben aviat la recerca es dirigí també a l'anàlisi de les fonts i a la seva publicació. En aquest sentit la França del segle XVII va ser pionera amb la poderosa obra dels maurins Jean-Luc d'Achery (*Veterum aliquot scriptorum qui in bibliothecis gallicis latuerunt spicilegium*, 13 vols., 1655-1677) i, sobretot, Jean Mabillon (*Acta sanctorum ordinis s. Benedicti*, 9 vols., 1668-1701; *Museum Italicum*, 2 vols., 1687-88; *Annales ordinis s. Benedicti*, 6 vols., 1703-09; *De re diplomatica libri sex*, 1681). També de mitjan segle XVII és una obra de gran importància per a

Catalunya: la *Marca Hispanica sive Limes Hispanicus* de l'arquebisbe de París Pierre de Marca, completada per Étienne Baluze i publicada el 1688.⁵

Els països europeus, en paral·lel amb la reflexió política sobre l'estat-nació i la seva constitució, ja van començar al llarg del segle XVIII els primers grans reculls de fonts històriques, a més de grans col·leccions miscel·lànies, com les obres de l'anglès Thomas Rymer (*Foedera, conventiones, literae et cujuscumque generis acta publica inter reges Angliae et alios quosvis imperatores, reges, pontifices, principes vel comunitates*, 2 vols., 1727) o dels francesos Edmund Martène i Ursin Durand (*Thesaurus novus anectotorum*, 5 vols., 1717 i la *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio*, 9 vols., 1724-1733). Principals, entre altres, a Alemanya els *Scriptores rerum Brunsvicensium* del filòsof Gottfried Wilhelm Leibnitz (3 vols., 1707-1711); a Itàlia, els *Rerum Italicarum Scriptores* (25 vols., 1723-1751) i les *Antiquitates Italicae Medii Aevii* (9 vols., 1738-1742), entre d'altres, de Ludovico Antonio Muratori; a França, el *Recueil des historiens de la Gaule et de la France* de Martin Bouquet (7 vols., 1737-1787) o els *Scriptores rerum Austriacarum* de Jerolamus Pez (1721-1745), més altres de més locals com el de Gregorio per la història del regne de Nàpols i Sicília (2 vols., 1791-1792). (A la mateixa època, per Catalunya gairebé només tenim els 11 volums manuscrits del pare Jaume Pasqual, ms. BC 729, aplec preciós, però càdtic, de documents, annals, necrologis i altres escrits.)

Al segle XIX, amb l'eclosió dels nacionalismes, es va assistir a la proliferació d'uns grans projectes d'edicions de totes les fonts històriques. Les principals col·leccions de

gran envergadura són la continuació del *Recueil des historiens de la Gaule et de la France* i el *Recueil des historiens des Croisades*, publicats a París, les *Rolls Series* angleses o els *Monumenta Germaniae Historica*, començats el 1826 per Georg Heinrich Pertz, la sèrie més àmplia de totes, ja que inclou tots els països que formaren part de l'imperi Carolingi, i l'única encara en actiu. Aquest afany de publicació revifà també a la Itàlia postunitària amb la nova sèrie dels *Rerum italicarum scriptores*, continuació de l'obra de Muratori o les *Fonti per la storia d'Italia*, i arribà també a països més petits i amb menys volum de fonts, com ara els països escandinaus, Polònia, Portugal o Hongria.

La història mateixa de l'Espanya contemporània, sobretot en la contraposició entre centralisme i història, que hem de veure com a recerca d'identitat, de les actuals comunitats autònomes que van ser regnes independents a l'edat mitjana, ha condicionat de manera determinant el projecte i la realització de semblants iniciatives a la península Ibèrica. Als territoris que formaren la Corona d'Aragó hi ha hagut molts projectes, des dels de la Real Academia de Buenas Letras al segle XVIII, fins a les publicacions de la Societat Bibliogràfica Valenciana o a les *Cròniques catalanes* de l'Institut d'Estudis Catalans. Cap d'aquests projectes, malauradament, es va dur a terme amb completud; per exemple, de les *Cròniques catalanes* només en va sortir el 1925 el segon volum, corresponent a l'edició de les *Gesta comitum Barchinonensium*, a cura de L. Barrau Dihigo (les dues versions en llatí) i J. Massó Torrents (la versió catalana), mentre els altres es quedaren a vegades en galerades, com el Bernat Desclot de Rubió i Balaguer, a vegades en projectes dels quals ignoro el nivell d'acabament, com la *Crò-*

nica general de Pere el Cerimoniós, a cura de Pere Bohigas, o el *Flos Mundi*, a càrrec de Ramon Aramon i Serra i Miquel Coll i Alentorn. A part d'aquests projectes, hi va haver moltes edicions esparses, de vegades a l'interior de col·leccions de clàssics, des d'Els Nostres Clàssics, de Barcino, fins a la Biblioteca Perenne de Selecta.

Hi va haver, sortosament, erudits que al segle XIX, bé que de manera no sistemàtica, aplegaren molta informació com ara el *Viaje literario a las Iglesias d'España* de Jaime Villanueva, la *Col·lecció de Documents inèdits de l'Arxiu de la Corona d'Aragó* de Pròsper de Bofarull (més dedicats a la documentació que no pas a la historiografia) o l'*España Sagrada* començada per Enrique Flórez. Aquestes obres, bé llargament superades, han tingut un paper preponderant, no sols perquè en molts casos encara llegim els textos en aquestes edicions vuitcentistes, o fins i tot anteriors, com és el cas de la *España Sagrada*, sinó perquè en alguns casos salvaren, amb llurs edicions, molts textos, dels quals, els manuscrits que els relataven es van perdre bé al 1835 bé durant la guerra civil.

Però s'ha de dir que l'atenció i l'interès per la historiografia de la Corona d'Aragó va despertar abans a l'estranger, on algunes cròniques aixecaven interès en tant que fonts per a llur història. Això portà a la primera edició de Desclot, que és francesa, i realitzada per Bouchon a París el 1840, reimpressa a Orleans el 1875, junt amb altres textos 'estrangers' relatius a la història de França –juntament amb la versió francesa de Ramon Muntaner. Aquest últim fou publicat a Stuttgart el 1844.

La manca d'una tradició historiogràfica més arrelada, la reduïda quantitat d'estudiosos a disposició i la guerra civil feren que

els projectes en marxa es quedessin en poca cosa i s'atuessin. Amb penes i treballs es va tornar a començar, però amb edicions aïllades –la *Crònica* de Pere III per part d'Amedée Pagès, la de Desclot per Miquel Coll i Alentorn, la de *Sant Joan de la Penya* per Amadeu Soberanas, i recentment el *Llibre dels fets* de Jaume I a cura de Jordi Bruoguera, i amb nombroses edicions facsímils, sobretot a Aragó i al País Valencià d'edicions i obres dels segles XVI i XVII. En aquest panorama destaca la meritòria col·lecció de Textos Medievals dirigida per Antonio Ubieto Arteta i publicada entre València i Saragossa, que, tanmateix, no sempre és prou rigorosa. En aquest panorama no deixa de cridar l'atenció el fet que les més recents edicions de cròniques castellanés han trobat lloc dins el *Corpus Cristianorum Continuatio Medievalis*, publicat a Tournhout.

A més, els moderns historiadors ja no estan tan interessats en la història dels fets, sinó en altres camins més específics –de la mentalitat, del poder, de l'organització de l'estat, de l'agricultura, etc.– de manera que la renovada tasca d'edició de fonts s'ha dirigit més aviat a reprendre –després dels importants cartularis de Sant Cugat (a cura de Josep Rius i Serra, 1945-47) o dels pergamins de l'Arxiu comtal (a cura de Frederic Udina Martorell, 1961)– la publicació de cartularis i documents especialment per part de la Fundació Noguera. L'única col·lecció que destaca en aquest panorama, per concedir igual atenció a tot tipus de fonts (històriques i documentals), són les Fonts Històriques Valencianes, dirigides per Antoni Furió i Enric Guinot.

És necessari omplir aquest forat i posar els països que formaren la Corona d'Aragó –Catalunya, Aragó, País Valencià i Illes Ba-

lears—, a l'altura dels altres països europeus i dotar-se finalment d'un recull d'edicions de fonts, uns *Monumenta* de la Corona d'Aragó, tal i com requereixen la qualitat i la varietat de textos produïts.

Responent a la necessitat de crear aquests *Monumenta*, ha començat la publicació d'una col·lecció completa de fonts històriques: els *Monuments d'Història de la Corona d'Aragó*, dins de l'àmbit de les Fonts Històriques Valencianes, i de la qual sóc el director. Seguint, en part, els principis dels *Monumenta Germaniae Historica*, en considerar el concepte de fonts d'una manera prou àmplia, amb el temps s'hi anirà incloent tot tipus de materials —poètics, jurídics, diplomàtics, a més d'estrictament historiogràfics— que puguin servir per a escriure la història. Això és durà a terme presentant noves edicions crítiques de cròniques, anuals i altres materials diplomàtics, com ara una nova edició del *Liber Feudorum Maior*, el gran cartulari reial compilat cap a 1192, o la *Col·lecció Diplomàtica dels comtes d'Urgell*.

La importància de tenir una col·lecció de fonts historiogràfiques en acurades edicions crítiques profusament comentades no rau només en el fet de posar a disposició dels estudiosos textos ja publicats fa molt de temps, i en publicacions sovint difícils de trobar, o fins i tot encara inèdits o desconeguts,⁶ perquè una crònica no és només font de dades històriques. Així mateix, també les dades, a fi de poder ser utilitzades correctament, necessiten un acurat estudi previ del text que les transmet per tal de poder-ne copsar la fiabilitat. Un text historiogràfic és també, o sobretot, portador de ideologia, i de moltes altres dades que excedeixen la senzilla col·locació temporal dels esdeveniments.

Un exemple molt clar d'aquestes possibilitats es dona en l'edició de les *Gestes*

dels Comtes de Barcelona i Reis d'Aragó, fins al moment disponibles en una edició molt poc fiable i absolutament mancades d'estudis, on he pogut establir amb raonable seguretat que la versió catalana de les *Gesta comitum Barchinonensium* va ser un encàrrec del rei Jaume I i ell mateix en va cuidar la difusió a les oficines del govern ciutadà de Barcelona i de la cancelleria reial. Un text, doncs, que res aporta a una història dels esdeveniments, es revela com una peça fonamental del programa de govern i de construcció de la memòria històrica del rei.

També la reconstrucció de la història del poder, de la memòria o de l'organització de l'estat troba elements importants i imprescindibles en un acurat estudi dels textos historiogràfics. L'acte de composició d'uns annals o d'una crònica respon sempre a una precisa exigència de col·locació política en el present, trobant, o inventant, en el passat les raons del seu ser. Un text, i el seu estudi acurat, és tan o més important que altres elements per a poder copsar la idea que la Corona d'Aragó, i, singularment, els diferents regnes que la componien, tenien de si mateixos, de com es veien i de com es relacionaven els uns amb els altres. L'estudi de les diferents tradicions historiogràfiques pot fer molta llum per a la comprensió d'aquestes dinàmiques, a l'emergència, o pervivència, de particularitats i singularitats a l'interior de la Corona.⁷

L'estudi de la historiografia és també determinant per a comprendre com els reis emmarcaven i justificaven llur acció política seguint tradicions o exemples precedents, com resulta evident, per exemple, en Pere el Cerimoniós i com he posat de manifest per Jaume I.

Finalment, només l'estudi exhaustiu de la producció historiogràfica pot permetre

d'entendre els mecanismes de creació i transformació, al llarg dels segles, de la memòria, de la imatge que es té de si mateixos, com a entitats polítiques i com a individus que en formen part. L'època medieval és el principi d'aquest procés, i sense el seu acurat estudi no es pot comprendre amb claredat què passà als segles següents, amb greus conseqüències també de cara a l'època contemporània.

L'obra (abreviada com a MHCA), com ja he dit, està inspirada en els *Monumenta Germaniae Historica*, com fa palès el mateix nom, i, emmarcada en les Fonts Històriques Valencianes (en abreviació *fhv*), preveu, al començament, alguns títols que ja tenen numeració, degut al fet que ja tenia molts materials, i altres ja en projecte i dels quals donaré alguns títols. Evidentment és oberta, bé a noves incorporacions, degudes a la descoberta de nous textos (atès que tampoc hi ha una completa repertoriació de la producció historiogràfica medieval a la Corona d'Aragó, que s'haurà de veure com una sistematització possible més endavant), bé a la col·laboració d'altres estudiosos.

En un primer moment la selecció d'obres que s'han de publicar està dirigida per dos factors principals: en primer lloc, llur importància en tant que textos clau en la creació i modelització de les tradicions historiogràfiques; en segon lloc, el fet que molts d'aquests textos són encara inèdits o, si ja han estat publicats, ho són en edicions velles, o fins i tot antigues, absolutament defectuoses. Del primer grup de volums, que anirà tot a càrrec meu, dos ja estan acabats i els altres en avançat estat d'elaboració. Més endavant, hi ha prevista la col·laboració de més estudiosos, amb alguns dels quals ja hem entrat en contacte i s'hi han compromès. El que s'espera és que, un

cop la col·lecció s'hagi establert i difós, es creï un renovat interès en la publicació de fonts historiogràfiques i que universitats i centres d'investigació facin més activa la seva participació, de manera que ampliïn la nòmina d'entitats que copatrocinin i hi col·laborin activament. De moment ja han vist la llum els dos primers volums:

Gestes dels comtes de Barcelona i reis d'Aragó MHCA, 1 = fhv 32 (l'única edició precedent és de 1925, absolutament insatisfactòria, fins al punt que aquest text a passat gairebé desapercbut; la nova edició, feta sobre el doble de testimonis manuscrits, permet, entre altres coses, determinar la importància cabdal d'aquesta crònica com a impulsora de la gran producció historiogràfica baixmedieval, com a model de prosa literària pels segles XIII-XV, i com a primera mostra de la voluntat de crear una memòria oficial i pública, en tant que possiblement comissionada i feta difondre pel mateix rei Jaume I).

Libre dels reis MHCA, 2 = fhv 33 (crònica fins ara inèdita i, gairebé, desconeguda, quan de fet és un dels textos més importants de la historiografia medieval a la Corona d'Aragó ja que servirà de font i de model per a bona part de les cròniques escrites fins al segle XVI, i va ser coneguda per molts dels historiadors de la Corona d'Aragó fins al segle XVII).

Els propers volums que ja tinc en avançat estat de preparació i que ja estan en premsa són:

Els Annals de la família Rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça MHCA,

3 (els textos són en part inèdits i només s'han publicat en edicions del segle XVII-XVIII, defectuoses i sense comentaris; és un grup de textos fonamentals perquè representen el començament de l'activitat històrica a la Corona d'Aragó).

Les Gesta Comitum Barcinonensium (versió primitiva), la *Brevis historia i altres textos de Ripoll* MHCA, 4 (és la primera versió de la crònica, publicada en 1925, és un llibre no comercialitzat i difícil de trobar; necessita una nova edició segons criteris més adients a la importància i les característiques del text, i d'un estudi acurat, ja que aquesta breu crònica representa la fixació definitiva, fins a temps contemporanis, de l'origen de la família dels comtes de Barcelona, després reis d'Aragó, de Mallorca i de València. L'acompanyen altres textos, alguns d'inèdits de primera importància, bé per a la configuració de la primitiva història a la Marca Hispànica bé per a l'evolució de la ideologia reial).

Seguiran tres volums més, en els quals ja he començat a treballar i per als quals els materials estan ja gairebé tots recollits i transcrits:

Annals de la família Barcinonense, i altres annals MHCA, 5 (textos la majoria inèdits, de considerable importància perquè representen el començament i les primeres etapes d'una historiografia més local, preludi als dietaris del segle XV).

Bernat Desclot, *Crònica*, primera redacció MHCA 6 (versió desconeguda de l'obra del canceller que he descobert, el text és fins ara inèdit. N'he publicat am-

plis extractes, però la seva importància requereix una edició completa).

Cròniques menors dels segles XIII i XIV MHCA, 7 (textos en bona part inèdits; importants perquè són mostra d'una copiosa activitat lluny de la cort i de la cancelleria).

El pla de continuació de l'obra preveu com a mínim els volums següents (que no apareixeran necessàriament en aquest ordre):

1. *Genealogies* (en bona part inèdites, a càrrec de Pere Quer).

2. *Liber Feudorum Maior*, a càrrec d'Albert Torra (ACA) *et alii*.

3. *Vides de Sants* (inèdites o, unes quantes, publicades al segle XVIII, importants perquè representen bona part de la literatura històrica en llatí de finals del segle XI i de la primera meitat del XII, a càrrec de Martín Aurell, de la Universitat de Poitiers).

4. *Poesia històrica en llatí* (l'única edició parcial és de 1915, molts textos són dispersos en edicions dels segles XVIII i XIX, d'altres són inèdits, i mai estudiats com a conjunt, a càrrec de Guadalupe Lopetegui, UPB).

5. *Col·lecció diplomàtica dels comtes d'Urgell*, a càrrec de Flocel Sabaté (UdL) *et alii*.

6. *Rotllos mortuoris*, a càrrec de Josep Maria Escolà (UAB).

7. *Liber Regum*, edició a cura de Ricard Urgell (ARM) *et alii*.

8. *Annals llenguadocians* (atesa l'estreta vinculació de la Corona d'Aragó amb el sud del regne de França des del segle XI fins al XIII, aquest ampli grup de textos és de notable interès, a part del fet de no

estar disponibles, normalment, en edicions crítiques fiables i trobar-se molt dispersos, a càrrec de Martín Alvira, UCM).

9. *Annals i altres cròniques menors valencianes*, edició a cura d'Agustín Rubio Vela.

10. *Annals mallorquins* (aplec de textos, sovint redactats per notari, del màxim interès per a la història del regne illenc, el qual, a més falta de cròniques locals, alguns publicats per erudits del segle XIX, a càrrec de Ricard Urgell, ARM).

11. *Dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, edició a cura de Mateu Rodríguez Lizondo (UV).

12. Notargiacomo, *Cronica*, edició a cura de Chiara de Caprio (Universitat de Nàpols).

13. *Crònica universal de 1425* (inèdita, a càrrec de Daniel Genís).

Finalment, també es troben en programació:

14. *Estoria de los godos*, de 1252-1253 (versió aragonesa de la *Historia de rebus Hispanie* de Rodrigo Jiménez de Rada, text inèdit i de la màxima importància, primera mostra de la penetració de la historiografia castellana a la Corona d'Aragó).

15. *Liber regum* (important crònica navarroaragonesa en diferents redaccions).

16. *Crònica general* de Pere el Cerimoniós, versió llatina, aragonesa i catalana (les tres versions de la història oficial de la Corona d'Aragó són ja publicades; tanmateix, no totes les edicions són críticament satisfactòries i necessiten una edició de conjunt per establir-ne amb precisió els processos de composició i les relacions entre les tres versions).

17. *Crònica aragonesa de 1305* (n'hi ha edició de 1956, que necessita revisió i nous

comentaris a la llum de les més recents investigacions).

18. *Flos mundi* (inèdit).

19. *Crònica del racional* (edició insatisfactòria de finals del segle XIX).

20. Bernat Desclot, *Crònica*.

21. Ramon Muntaner, *Crònica*.

22. Jaume I, *Llibre dels fets*.

23. Pere el Cerimoniós, *Crònica*.

24. *Necrologis* (la major part inèdits).

25. *Episcopologis, abaciologis* (la major part inèdits).

26. *Diplomatari dels comtes de Barcelona: des de Sunifred I a Ramon Berenguer I* (la gran part de la documentació comtal, per a aquesta època, ja ha estat publicada, però seguint criteris de procedència arxivística, i així doncs està molt dispersa en nombroses publicacions que en fan difícil l'estudi de conjunt, mentre és un estri imprescindible tant per a una reconsideració de la història política, sovint aturada en publicacions prou velles, com, i sobretot, per a la de la història de les formes del poder).

27. *Gesta comitum Barcinonensium*, redacció definitiva (edició precedent 1925).

28. *Reportacions* (important grup de cartes reials, del segle XIII al XV, on els reis informen o són informats sobre esdeveniments, sobretot militars; en part inèdites o disperses en publicacions rares i antigues i, moltes, encara per localitzar).

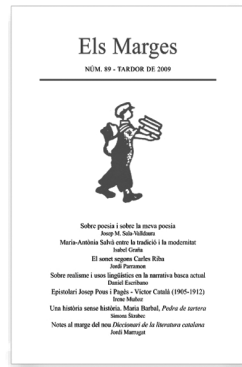
29. *Cròniques i annals aragonesos* (tots editats en publicacions antigues i disperses, necessiten ulterior investigació).

Successives investigacions permetran aprofundir en la individuació dels materials –sobretot amb noves sèries d'annals, noticiaris de particulars– i la publicació de volums miscel·lanis o monogràfics. □

1. Vg. Josep Fernández Trabal, «Un período crucial en la construcción del medievalismo en Cataluña: de “La Historia de Cataluña y la Corona de Aragón” de Víctor Balaguer (1863), a “Los orígenes de la revolución catalana” de Jaume Vicens Vives (1957)», *Acta historica et archaeologica medievalia* 27-28, 2006-2007, pp. 209-235.
2. He intentat una primera aproximació, per tal d'omplir aquest buit, a Stefano Maria Cingolani, *La memòria dels reis. Les Quatre Grans Cròniques i la historiografia catalana des del segle X al XIV*, Barcelona, 3a ed., 2008 [1a 2006].
3. Tal com he fet, per exemple a Stefano Maria Cingolani, *Historiografia, propaganda, comunicació. Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva Crònica*, Barcelona, 2006 o Id., *Jaume I. Història i mite d'un rei*, Barcelona, 2007 (i en versió castellana, Barcelona, 2008).
4. Vg. Stefano Maria Cingolani, «Memòria, llinatge i poder. Jaume I i la consciència històrica», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, en premsa i id., «Tradiciones e idiosincrasias. Las relaciones entre Cataluña y Aragón en la historiografía (siglos XI-XIII)», a les actes del col·loqui *Aragón en el centro de su historia*, Zaragoza, 1-4 desembre 2008, en premsa.
5. N'hi ha una edició facsímil, Barcelona, 1988.
6. Aquest és el cas, per exemple, de la descoberta de la *Crònica del rei en Pere*, que he atribuït a Galceran de Tous (Stefano Maria Cingolani, «Historiografia catalana al temps de Pere II i Alfons II (1276-1291). Edició i estudi de textos inèdits: 1. *Crònica del rei En Pere», *Acta historica et archaeologica medievalia* 25, 2003-04, pp. 201-227), o l'existència d'una primera redacció de la *Crònica* de Bernat Desclot (Stefano Maria Cingolani, «La storiografia catalana all'epoca di Pietro II e Alfonso II (1276-1291). Edizione e studio di testi inediti: 4. Bernat Desclot, *Libre del rei Pere*, prima redazione», *Studi Medievali*, 3a serie, 49, 2007, pp. 575-618), o la primera edició d'un text tan important com el *Libre dels reis* (vg. més endavant) del qual, fins ara, es tenia només un coneixement sumari i imprecís.
7. Vegeu, a més de les edicions de les quals parlaré en breu, Stefano Maria Cingolani, «Memòria, llinatge i poder», *cit.* i id., «Tradiciones e idiosincrasias» *cit.* i a id., *Llenguatge de la memòria i del poder (Catalunya segles X-XIII)*, València en premsa.

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

Efectes de veritat

Simona Škrabec

El malestar en la cultura catalana

Josep-Anton Fernández

402 pp., 2008, Barcelona, Empúries

Lemuel Gulliver és un gegant entre homenets minúsculs, o bé un ratolí atrapat en un món de dimensions colossals? Catalunya –no pas gaire diferent d'altres identitats– viatja a través del temps i igual com Gulliver veu el seu cos segons les proporcions de la costa on amara: fràgil al costat dels grans com Espanya, que vol i a vegades fins i tot pot transformar el G7 en un G8, però com una gegantota espavilada i forta en comparació d'alguns pobles europeus minúsculs, els quals mira sempre una mica de dalt a baix.

L'anàlisi de Josep-Anton Fernández a *El malestar en la cultura catalana* és una aposta decidida per descobrir el lloc d'aquesta Catalunya en el món. Alhora també vol aïllar els elements de la crisi d'un període definit com «la cultura de la normalització». El punt de partida el representa «la Restauració de la monarquia constitucional» –que bé pot ser considerada aquell oblit amnèsic del qual parla Ernest Renan i que sosté la veritat d'una Espanya desproblematitzada. La data final d'aquesta panoràmica, la posa en 1999 a causa del «començament de la

darrera legislatura amb Jordi Pujol». Si la intenció de l'investigador era acotar un fenomen tan ampli i complex com és una tendència predominant en la cultura –i no pas seguir els efectes de les polítiques d'un home fort– llavors aquesta periodització en si mateixa em sembla que té poc sentit, difícilment es pot sostenir que la situació en els darrers deu anys hagi canviat gaire. De totes maneres, els arguments de Josep-Anton Fernández són sòlids i aquest estrany final d'etapa no és més que una anecdòtica qüestió formal.

Fernández desgrana els ingredients de la política i de la cultura en la seva mútua independència amb l'ajut de les teories de la postmodernitat i el postmodernisme. Encara que apunta que hi ha una diferència entre els dos termes, ell mateix la negligeix. Tot el pes de la reflexió el suporta la postmodernitat, entesa com aquella pretensió que estem vivint un punt d'inflexió. La Postmodernitat entesa així és el definitiu horitzó del final de la història i és també una societat tan virtual que alguns, com Zygmunt Bauman, anomenen directament la societat líquida. Llegint les llargues citacions que amaneixen *El malestar* he recordat amb enyorança Susan Sontag (*Regarding the Pain of Others*, 2002) quan exclama que és provincià pensar que les nostres xarxes globals d'informació i els mercats sense fronteres atrapen tot el món. El món global és una bombolla de sabó que se sosté sencera gràcies a la fe en «la postmodernitat com a condició». No és estrany, doncs, que el mercat immobiliari s'hagi esfondrat per falta de crèdit, literalment. Robert Musil, observant el seu vell imperi en descomposició deia: Primer creu i després pensa. I ara com una terrible mofa es confirma que sense la fe –sense el crèdit– res no funciona. Jürgen Habermas potser

als anys vuitanta podia encara convèncer amb el seu «projecte inacabat» i la polèmica amb Lyotard sobre les condicions d'una nova era, però la crítica dels Grans Relats ha acabat construint un altre Gran Relat i es necessita molta capacitat d'anàlisi per a distanciar-se'n.

Es pot sostenir, és clar, que la cultura catalana «ha iniciat l'homologació del mercat cultural amb els d'altres societats occidentals avançades». Però no puc evitar de pensar, davant de l'explosió de llibres-mercadaria en català, en les ciutats de vacances construïdes en la febre dels diners fàcils a la costa valenciana. És una entropia que fa estremir perquè en tots dos casos es copia les societats *avançades*, però amb una còpia simplificada que subratlla tots els defectes del model. La indústria discogràfica proporciona un bon exemple del que significa confondre «l'autor i l'actor» dels béns culturals tal com proposa Fernández. Hi havia una vegada els Beatles, que van conquerir el món gràcies a la revolució d'enllaunar el so. Després tenim els Abba, que vivien en una gàbia daurada. I llavors ja va venir Britney Spears, pura imatge d'un model preparat per a ser consumit. Ara tot el planeta tremola amb les queixes per la música en forma d'arxius informàtics, però tanmateix ningú no s'adona que és la indústria, de fet, qui ha mort l'autor i que ja no hi ha ningú amb l'autoritat d'un John Lennon o un Mick Jagger. Les velles glòries encara omplen els estadis perquè no els ha destronat cap generació de noves llegendes. El perill de les marques blanques és que copien només els models que funcionen i doncs maten tota innovació. Per això és ingenu sostenir la distinció entre l'elitisme de les èpoques passades i la proposta post-moderna que demana una autoorganització cultural basada en el consum.

Fernández critica les polítiques institucionals d'imposar la norma, de normalitzar el país, però tanmateix no reconeix que no hi ha res com el mercat lliure per a produir clixés que no permeten desviacions. Els polítics catalans han sostingut fantasies de plenitud i estabilitat des de l'inici de la democràcia, cert. Però l'època en què vivim també treu profit dels desigs més secrets i prohibits, i aquesta és precisament la força de la ideologia que ens té atrapats. Slavoj Žižek serveix per a desemmascarar el pacte de la *cosa nostra*, del plaer de sentir-se part d'una comunitat ben cohesionada. Les seves eines teòriques, però, són útils també per a comprendre la trampa —el miratge— que el plaer es pugui triar. L'encegament no sols pot ser simple, sinó que cal tenir present també la seducció de la doble negació. «Fer visible allò invisible» pot tot sovint comportar la simple fixació d'un estereotip. En el poema «Em sembla que els coets que il·luminen el cel» Brane Mozetič (*Banalitats*, Café Central – Eumo, 2009) es nega a admetre que un expert amb guants i agulles pugui proporcionar-li plaer amb les seves fórmules d'èxtasi comprovada. El moment en què el cel esclata no es pot tipificar. Molt conscientment, el poeta no admet cap patró previ per la seva existència marginada i no vol canviar l'uniforme d'un bon ciutadà per l'uniforme d'un erotòman.

La pel·lícula *Ocaña, retrat intermitent* (1978) de Ventura Pons és analitzada en aquest assaig amb tot detall. Fernández reconeix el perill d'una lectura falsificada que en el mirall d'aquest documental reflecteix la imatge d'una Espanya (post) moderna i extremament tolerant. A l'anàlisi de Fernández, però, li passa per alt que la mirada global necessita aquesta mena d'identitats que són construïdes d'entrada

com un pastitx incoherent. El missatge és que tots som diferents: qui és preocuparia, doncs, de saber quan es fa la processó de Setmana Santa i quina cançó toca cantar en cada ocasió? És així com es produeixen els significats buits, utilitzables à *volonté*. Em vaig adonar d'això molt clarament un dia en ple procés de transformació d'Europa després de la caiguda del mur de Berlín, quan Eslovènia estava marcada en el mapa publicat en un dels grans diaris espanyols a l'enclavament de Kaliningrad. *No* era un error, sinó part de la confusió que calia crear i els errors de confondre Eslovènia amb Eslovàquia es cultivaven fins i tot en llibres historiogràfics i traduccions de novel·les. Aquest pacte tàcit per a la confusió anul·la i desautoritza qualsevol pretensió per un ple reconeixement de la diferència.

Per Arcadi Espada ser català avui, denuncia Fernández, significa portar una llauna lligada als para-xocs del darrere com un cotxe de novençans. La violència simbòlica d'aquesta metàfora consisteix a haver d'acceptar dòcilment ser «el paràsit d'una vulnerabilitat crònica». Cal trencar aquest mirall de docilitat, perquè contribueix a justificar la dominació. Per això en les conclusions finals Fernández proposa que Catalunya adopti conscientment el paper del marginat i deixi sortir a la llum del dia el seu trauma: dir, donar forma, fer visible la ferida. Dir en veu alta que Catalunya és un vampir.

El problema és, però, que el vampir com a metàfora no va sorgir entre els dominats, sinó que és una arma terrible dels dominadors. La imatge d'una sang contaminada que malmet les *nostres* dones, que es ramifica per l'estirp sense aturador, es va utilitzar per afavorir les pitjors discriminacions. Tots sabem en què es va convertir la proclama de la *Verjudung* de la música alemanya que

va llançar el seu dia Richard Wagner. Allà fora hi ha una amenaça invisible, un enemic que sembla ben bé igual com nosaltres, però que no és dels nostres. Es fica a dins del teixit i el destrueix. És per això que no n'hi ha prou de matar un vampir, sinó que cal exterminar-lo, eradicar-ne el més mínim bri que encara pogués rebrotar. L'amenaça que els altres ens prendran el que és nostre, no és real, no es pot complir, diu Žižek, però precisament perquè és només una amenaça, una fantasia, el poder d'aquesta por és tan destructor.

Però per què el vampir fa tan de mal? Perquè retorna com un bumerang allà des d'on ha estat llençat. L'Occident civilitzat veu reflectits els seus axiomes de progrés en les còpies imperfectes que sorgeixen a l'Est, als Balcans. L'aristòcrata de Bram Stoker és una mofa del poder colonial. La transformació de l'imperi Otomà comença amb un genocidi brutal contra els armenis que són percebuts com un impediment per a aconseguir un país homogeneïtzat, punt imprescindible per a la transformació en un Estat-nació modern. I Bòsnia després del 1995 és dividida amb la complicitat de la comunitat internacional en unes fronteres gens pròpies del territori perquè tothom accepta que la pau només es pot assegurar si les comunitats són dividides en unes entitats hermèticament tancades. Les cultures dominants no es volen pas veure en aquest mirall que fa sortir les veritats reprimides amb el plebiscit diari. La *Unheimlichkeit* de la qual parla Freud, el malestar de la cultura, té molt a veure amb Walter Benjamin i la seva constatació que no hi ha cap document de la cultura que no sigui alhora un document de la barbàrie.

Per això, també, triomfen al mercat global els retrats d'una Barcelona descafeïnada, escrits per ara en espanyol, però segurament

no trigarem a tenir autors catalans que explotin aquesta fórmula. Aquests tòpics ofereixen un model universalment acceptable. La literatura criolla nega –sistemàticament– la violència que implica la colonització. Per això qualsevol intent d'oferir una visió alternativa implica haver de canviar les regles del joc i obrir les ferides mal cicatritzades no només en la cultura de la qual prové l'obra, sinó també en els països receptors.

El postmodernisme –a diferència de la postmodernitat– és una tendència lligada estrictament als àmbits de l'art i en la literatura aquest trencament pot ser entès com la capacitat d'escriure llibres que han superat l'esgotament que es percebia al final del XX arreu: en un costat la cursa per la constant innovació formal dels experiments cada cop més inversemblants i en l'altre, escriptors que encara imiten Balzac i Tolstoi. El manifest fonamental que conté aquesta proclama va ser escrit per John Barth el 1980 i traduït al català per Quim Monzó ja el 1983 –un fet que Fernández no esmenta i potser sí que caldria tenir ben present. La llengua literària no és allò que s'ensenya a l'escola ni tampoc les fórmules estandarditzades dels locutors de la televisió, sinó que és la que ens ha de proporcionar sempre de nou el «recompliment» necessari per a adequar-se al pas del temps. La innovació constant és la garantia de romandre viu, capaç d'interaccionar amb l'entorn. Alemanya és capaç de produir desenes de ressenyes innovadores sobre *Solitud* de Víctor Català, mentre que Hamsun al català surt només amb un pròleg de Paul Auster. Anostrament no és sempre l'intent de comprendre la diferència, sinó que es transforma en una obligació d'engolir els *ready-mades* que estan en voga. I això significa que *La fam* de Hamsun és vista

com l'obra d'un esteta que no té res a veure amb el nazisme que tant va embruixar el seu autor.

No són només els milers de premis literaris el que desequilibren a Catalunya la balança dels mèrits i reconeixements. Sebastià Alzamora, que va posar Josep Carner a la picota el 2002, ara proclama *El silenci* de Gaspar Hernández com un llibre no qüestionable perquè va rebre un dels premis més importants i perquè entre les obres presentades era la «més idònia [sic] per sortir guanyadora». I és dins d'aquest trist panorama que ha renunciat a l'esperit crític on es revela la importància d'una reflexió com la de Josep-Anton Fernández: penso, és a dir, sóc.

La tardor del 2008, als escenaris dels teatres barcelonins es van poder veure dues escenes paral·leles: la mort de dona Obdúlia i de Teresa Valldaura. Villalonga, el 1931, i Rodoreda, el 1975, van descriure sense atenuants l'agonia d'una dona que dominava el seu petit univers amb una autoritat absoluta, però al moment de la mort, el seu palau inevitablement es converteix en una barca fràgil. La bombolla segura peta com si fos feta de sabó i el món circumdant envaeix el jardí protegit, l'esborra. No és estrany que aquest motiu sorgit fa gairebé vuitanta anys com un gest irreverent i mofeta encara avui pugui captivar el públic: la sensació de crisi a Catalunya és permanent. La vella dama és el vell món que es descompon i no es pot fer res per preservar-lo.

El relativisme que professen aquestes peces literàries és allò que la literatura ofereix a la societat i que la societat com a conjunt es nega a admetre tossudament. Sobretot la política fa cas omís d'aquesta ensenyança dura: que el món es mou i es transforma i

que tot és perible. Als governants els demanem que ens construeixin uns fonaments sòlids per a una casa segura, però alhora escoltem els poetes que soscaven els pilars de la fermesa i ens fan veure tot un altre món possible. És un comportament incoherent, però Fernàndez demostra que la tensió entre la cultura i la política és l'única manera d'evitar que la cultura s'utilitzi per a ocultar les imperfeccions i ens proporcioni només la memòria de les grans gestes.

«Contents, contents» són els ocells de *La plaça del Diamant* que remouen l'aigua tèrbola del bassal on les plomes i el fang es barregen amb el cel reflectit en el mirall de la terra. Rodoreda ja podia posar tota la ironia de la qual era capaç en aquesta escena, els lectors prefereixen acabar-la amb el crit d'alliberació de la Colometa. Aquest és el problema que ha d'afrontar qualsevol anàlisi del rol social de la literatura. Es triga molt a poder determinar tot el potencial d'una sola novel·la. En la investigació de Josep-Anton Fernàndez afloren textos amb missatges clars com el vers d'Espriu sobre «un alçament de llum en la tenebra». Però «distreu-te rosegant l'ungla d'un dit» també és un vers d'Espriu que ha estat dit i cantat com part d'una memòria col·lectiva. Es pot sobreviure el llarg hivern pensant en la primavera, però si s'apaga la flama de la fe tot està perdut. En canvi, quan és Švejk qui va a la guerra, tots riem i es poden passar llargs segles a l'ombra mentre encara hi hagi algun bufó prou llest per a dir la veritat en veu alta.

I és en aquest punt on no podria estar més d'acord amb Josep-Anton Fernàndez: cal saber riure's de la pròpia feblesa, de les condicions precàries que no permeten una vida plena i que fan caminar sempre amb les pedretes molestes a la sabata. En aquesta

capacitat irònica, hi reconec el gegant Krpan, que un escriptor es va inventar en una cabana coberta de palla: un heroi que no sap manegar les armes però que guanya el torneig decisiu i allibera Àustria del perill turc. L'home d'una estatura tan gran que els peus se li arrosseguen ridículament per terra mentre cavalca. Això va passar a Viena, allà on es parlava «espanyol amb el Déu infinit/i alemany amb els servents sense educació», mentre l'eslovè servia només per a parlar amb els cavalls (Kocbek, «Els cavalls de Lipica», 1977).

L'ase català finalment també va arribar a Frankfurt, on els dissenyadors el van convertir en un simpàtic ruc del cartell oficial, però no hem d'oblidar que alhora l'animal era protagonista d'un malintencionat i ofensiu lema *Ehrenesel* —que podríem traduir com l'ase de tots els honors—, sorgit als tallers dels estudiants que volien ser alternatius... La situació no ha canviat gaire, en el fons, des del temps en què Kafka se sentia un insecte repulsiu i Rodoreda buscava el recer en la metamorfosi de les salamandres. «El fàstic meu», diu Gabriel Ferrater, «fet vell perquè ningú no en diu la història». No és difícil identificar-se amb la lucidesa d'aquestes imatges. □

Del sector immobiliari, la crisi i altres malediccions

David Murillo

La cultura de la cobdícia

Francesc Cabana

126 pp., 2009, Barcelona, Pòrtic

Deia John K. Galbraith que la literatura sobre crisis financeres era com el corrent d'un riu que periòdicament veiem assecar-se o omplir-se en funció del context econòmic. D'aquesta afirmació es desprenen dues evidències bàsiques. La primera: la història econòmica és com aquell professor vell i malcarat que només ens escoltem quan els cors se'n estoven. La segona, inqüestionable quan observem les taules de novetats de les llibreries, és que a jutjar per la quantitat de títols apareguts, l'impacte d'aquesta crisi ha servit per revifar l'interès de lectors i món editorial per l'economia. Som davant del que en màrqueting en dirien l'aparició d'un públic receptiu al missatge.

Val a dir que el gruix dels títols que podem observar tenen un perfil marcadament internacional i macroeconòmic. És una prova que la crisi, per damunt de tot, és una crisi financera i globalitzada. Tanmateix, hi ha una segona dimensió, més autòctona, pròpia del model català i espanyol, que és la que es deriva de la ja anunciada, prevista i descomptada, crisi

del sector immobiliari. Per donar compte de l'estat de la situació i per fer-ho des del seguiment atent dels agents, protagonistes i possibilitadors, apareix aquest llibre signat per un dels autors que més ha escrit en els darrers anys sobre l'economia catalana, Francesc Cabana.

LA CRISI FINANCERA COM A CRISI CULTURAL

Pel que fa a la dimensió financera d'aquesta crisi, una crisi coneguda i popularitzada pels plans de rescat governamentals, Cabana ens fa venir al cap l'estil pedagògic de textos com el de Soros a *El nou paradigma dels mercats financers* (2008), el *Fool's Gold: How Unrestrained Greed Corrupted a Dream, Shattered Global Markets and Unleashed a Catastrophe* de Tett (2009), encara no traduït, o el de Shiller, *Irrational Exuberance* (2008). En essència, el missatge és el mateix: sota una gruixuda capa de matemàtiques i tècniques financeres més o menys complexes s'amagava el desconeixement, l'orgull de classe i una notable capacitat per disfressar de ciència la cobdícia. Res del que els sociòlegs del coneixement no ens haguessin previngut ja. El text de Cabana té sobretot la virtut del caràcter divulgatiu i la brevetat, que per al cas hauríem d'emmarcar en l'estil de Galbraith en el seu ja famós *Breve historia de la euforia financiera* (2009).

En línia amb aquest darrer autor, Cabana ens reafirma en un coneixement essencial: aquesta no és la primera ni serà l'última crisi financera que patirem. El sistema financer és procliu a la generació de bombolles especulatives. El problema evident és si, de les crisis, n'aprenem prou o no ho

fem. Tanmateix, el gir particular de la crisi del 2007-2009 és sobretot que descansa sobre el prestigi d'una teoria econòmica, particularment en el camp de la macroeconomia, les finances i la gestió dels riscos financers, incapaç de preveure l'abast de les fallides sistèmiques. Un abast quantificable només pels plans de salvament duts a terme amb els diners del contribuent. Una crisi que, en els més de dos anys de durada des de l'enfonsament del mercat immobiliari nord-americà, ha demostrat amb escreix la incapacitat dels governs per dur a terme les reformes de l'arquitectura financera global necessàries: posar límits a la innovació financera, establir topalls a les remuneracions dels alts executius de banca, controlar els mecanismes que possibiliten l'especulació en els mercats de béns de primera necessitat, o, entre d'altres, disminuir la dimensió de les entitats que han resultat ser «massa grans per deixar-les caure».¹

El rerefons del problema financer, l'anomenada cultura de la cobdícia, no el desenvolupa tant Cabana com l'esmentat text de Shiller al qual haurem de referir-nos. Segons aquest darrer, hi ha uns trets característics del nostre temps, trets de caire valoratiu i per tant cultural, que en els darrers anys han possibilitat la proliferació de bombolles especulatives en el mercat de capitals. Al parer de Shiller, el capitalisme especulatiu de finals del segle XX i inicis del XXI es basa a prometre increments ininterromputs de beneficis. Un fet que provoca en els estalviadors una confusió essencial: estalvi no equival a especulació. Un segon punt: l'auge d'una de les bases troncal de la nostra cultura econòmica: el materialisme. Per a desesperació de sociòlegs postmoderns, el nostre no necessàriament és un món postmaterialista. Ans al contrari, és

més aviat una demostració que l'arquetip d'*homo economicus* que defensa la teoria econòmica (egoista, materialista, racional), més enllà dels discursos postmoderns, té la capacitat de transformar la teoria en realitat.

Per a Shiller, com sempre succeeix en cadascuna de les múltiples bombolles financeres que s'han succeït al llarg de la història, l'ésser humà tendeix a sobreestimar l'impacte de les noves tecnologies en el mercat. Podríem parlar d'un veritable miratge davant de la possibilitat dels guanys ràpids. Si per als anys 2000-2001, la bombolla borsària va arribar de la mà de les noves tecnologies i d'internet, la crisi actual passarà a la història com la dels derivats financers, la titulització de deute i la del palanquejament financer. Shiller ens parla igualment de l'impacte de la popularització de la informació econòmica en els mercats. Informació que en mitjans de comunicació i blocs d'«especialistes» ha transformat la informació econòmica en l'equivalent dels programes de successos de les televisions privades del nostre país. Cabana ho corrobora en el seu llibre a partir d'una breu anècdota sobre com funciona un procés de fabricació i difusió d'informació falsa en el mercat de capitals.

Més combustible per a aquesta cultura de la cobdícia provindria del que Shiller anomena el superoptimisme dels analistes financers, veritable part interessada de l'especulació borsària. També de l'increment sostingut i permanent de la inversió col·lectiva (Shiller parla sobretot dels plans de pensions privats). Masses ingents de fons desplaçant-se de manera continua del mercat financer, al d'aliments o d'aquest a l'immobiliari. Grans fons d'inversió gestionats per uns professionals que es beneficien de la manca de capacitats, coneixements i sobretot autoconfiança, d'uns particulars

que consideren necessari dipositar els seus estalvis en mans de professionals.² Som davant de l'ús pervers i interessat del concepte confiança per part de professionals de la creació d'estats d'opinió.

Juntament amb dos elements estrictament econòmics (la política monetària de baixos tipus d'interès als EUA³ i al fet que la informació de les cotitzacions en els mitjans no descompti la inflació, és a dir, no reflecteixi els increments reals dels valors en borsa), Shiller assenyala un darrer factor, essencial per entendre què hi ha darrere de la bombolla financera: estendre la cultura del joc, els casinos, la ruleta, les apostes i les promeses de guanys, a l'àmbit de l'economia. Manllevant el títol del llibre de Guy Debord, seríem davant d'una nova societat de l'espectacle, on l'espectacle el donarien precisament els grans directius milionaris, la campanya de la Borsa de Nova York anunciant l'obertura de la sessió i les gràfiques de les cotitzacions borsàries.

La clau de volta de la crisi rau en el que Palley (2007)⁴ ha anomenat la financiarització de l'economia: «un procés pel qual els mercats de capitals, les institucions i les elits financeres guanyen una influència més gran sobre la política econòmica i els resultats econòmics, de manera que transformen el funcionament del sistema econòmic en el seu conjunt». Tot plegat, ja tenim davant per davant una visió cultural de la crisi financera internacional.

LA CRISI ESPANYOLA COM A CRISI IMMOBILIÀRIA

La part més novedosa del text de Cabana probablement arriba d'aquest segon eix d'anàlisi, el que fa referència a l'escrutini

de les particularitats del sector immobiliari i constructor al nostre país. A efectes cronològics, val a dir que el text de Cabana es queda a les portes del cas Gürtel i, com era previsible, no arriba a l'operació Pretòria. Tampoc entra en el perillós terreny de la simbiosi publicoprivada al voltant de les requalificacions de sòl i els plans de reforma urbanística. Tanmateix, sí que ens permet analitzar, des d'una perspectiva econòmica, gairebé podríem dir des de la microhistòria del sector de la construcció, com s'ha gestat la base cultural i econòmica que al nostre país ens han dut on som.

Cabana ens explica el rerefons de la cultura de la cobdícia. Si és cert que els moments de canvi es produeixen per una barreja de pulsio i convenciment; en altres paraules, per una barreja de condicions materials i de racionalització, haurem d'explicar la voràgine constructiva dels darrers anys com un episodi particular en què efectivament haurem de trobar tots dos factors. Així, Cabana ens parla dels orígens de la disbauxa constructiva com aquell moment, a partir de la dècada dels vuitanta, en què els bancs van veure suprimida la restricció a la concessió de crèdits en el sector immobiliari. El punt principal és la promulgació de la Llei d'actius financers de maig 1995 que permetrà la fugida del diner negre cap al sector immobiliari.

A Espanya el gruix de les societats immobiliàries, principalment madrilenyes, sorgirà de la readaptació a les noves circumstàncies de fortunes familiars bastides al període franquista. Fortunes properes al poder polític i que saben com moure's en el clavegueram del poder.⁵ Som davant d'empreses dedicades a l'obra pública i a la promoció immobiliària, ben diversificades sectorialment i internacionalment.

A Catalunya, per contra, els protagonistes de l'auge immobiliari seran caixes d'estalvi i empreses familiars; movent-se al marge del poder, sense fer gaire soroll, com afirma l'autor, «a la catalana». Aviat, però, arribaran els grans escàndols urbanístics de la Costa del Sol, Marina d'Or, Marbella, Mallorca, o Madrid. Un estat de coses promogut i alimentat per una legislació urbanística (en el cas del País Valencià de manera paradigmàtica), que atraurà l'especulació i que vindrà a ser fortament qüestionada per la UE. Com els actuals escàndols al Principat posen de relleu amb el nom de l'Operació Pretòria, no hi ha millor còctel especulador que una llei del sòl que posa la capacitat requalificadora en els ajuntaments, un finançament local deficient i la possibilitat per part del capital privat de fer milions comprant terrenys rústics i venent-los com a urbanitzables.

La circumstància coneguda és que la festa especulativa en el sector immobiliari arriba fins a l'any 2007; quan, primer el Banc d'Espanya, i més endavant la manca de crèdit internacional i les males perspectives econòmiques dels EUA, acabaran tancant el pas de l'aixeta del crèdit al sector constructor. En primer lloc, abandonaran el vaixell les entitats financeres que ja han tingut prou temps per fer-se d'or especulant amb terrenys requalificats. Més tard vindran les fallides i els concursos de creditors dels antics magnats de la pilota immobiliària. Finalment, en el moment actual, la pilota torna a situar-se a mans de les entitats financeres. Unes per no haver pogut desfer-se de les seves participacions immobiliàries a temps. D'altres, per haver-se'n desfet però no haver pogut evitar l'impagat dels seus nous compradors. Totes

plegades acabaran rebent la crisi per l'increment de la morositat d'uns clients finals que, a hores d'ara, pateixen en pròpia carn la crisi econòmica i l'inici d'una deflació dels preus dels immobles que tot just acaba de començar.

Poc ens parla Cabana d'aquesta cobdícia generalitzada, de la llei de finançament de partits o de la de finançament dels ens locals. Si el fenomen especulatiu en el sector immobiliari, tal i com apuntàvem més amunt, es veu promogut per un conjunt de circumstàncies objectives, sobretot de caire legal i econòmic, no és menys cert que hi ha tota una socialització del fenomen especulatiu que s'alimenta de patrons culturals propis. El factor més rellevant, econòmic i cultural alhora: la idea que el valor dels immobles mai cau, que és un valor segur, idoni per especular, i que, contra l'evidència europea, el més normal a la vida és tenir un pis de propietat, no pas viure de llogat. Aquesta transversalitat de la cobdícia només podem trobar-la explicada, i encara parcialment, en la ja referida obra de Shiller.

Lluny de la cultura calvinista de la redempció pel treball, al sud d'Europa, tot i que alguns dirien al gruix dels països de cultura catòlica, la salvació ens arriba pel seu antònim: pel no treball. És aquesta acceptació del diner fàcil, que passa també per entendre com a fet natural la conxorxa entre interessos privats i públics, la que posa en safata l'estat de coses que ara trobem a primera plana dels diaris. La dificultat, des d'una perspectiva cultural, serà com canviar el patró de les coses més enllà d'operar en els mecanismes que ens han dut fins on som. Una fita per a la qual ens caldria més d'un llibre, i de ben segur prou més llargs que no pas aquest. □

1. Per bé que a casa nostra la Caja Castilla La Mancha (CCM) ha estat l'única intervinguda, als EUA, fins a dia d'avui (iniciis de novembre de 2009) ja han fet fallida 115 bancs, lluny encara dels 534 que ho van fer l'any 1989. Seguint el text de Cabana, en el cas espanyol i per al període 1978-1994, 62 bancs van ser intervinguts pel Banc d'Espanya.
2. Novament aquí l'establiment de paral·lelismes històrics és interessant. Resulta particularment rellevant la comparació de les conductes dels gestors d'aquests fons amb els seus equivalents de l'any 1929, els anomenats *trusts d'inversió* (vegeu el llibre de Galbraith *El crack del 29* (2008)). La falsa sapiència d'aquests autoanomenats experts, com han demostrat les dues crisis, no sempre està a l'altura de les expectatives aixecades.
3. No és casualitat que a la classificació de responsables d'aquesta crisi duta a terme per la revista *Time* a inicis del 2009 aparegués Alan Greenspan, expresident de la Reserva Federal durant bona part del mandat del president George W. Bush, en el número 17 d'una llista de 100.
4. Thomas I. Palley (2007): «Financialization: What It Is and Why It Matters». *Working Paper* 525. The Levy Economics Institute and Economics for Democratic and Open Societies. Washington, D.C.
5. Malgrat la coincidència del sentit, aquestes són paraules meves, no pas de l'autor.

Editar i escriure en temps difícils

Vicent Olmos

Mercè Rodoreda–Joan Sales:

Cartes completes (1960-1983)

Edició a cura de Montserrat Casals

«La cara fosca de les lletres/2»

1.114 pp., 2008, Barcelona, Club Editor

Fa uns anys que Maria Bohigas, una de les nétes de l'editor Joan Sales, ha reprès el Club Editor, l'editorial que havien fundat el seu avi i Xavier Benguerel en tornar de l'exili el 1948. El Club passà a les exclusives mans de Sales el 1966, quan Benguerel li va vendre la seua part, i feia anys –gairebé des de la mort de Sales el 1983– que havia estat hivernant. En realitat, els darrers anys el segell de Sales havia estat lligat d'una manera o d'una altra a Columna, propietat de Planeta des del 1999. Maria Bohigas, en pocs anys –associada amb Josep Cots, d'Edicions 1984–, ha demostrat que té tremp d'editora. Ha posat en circulació títols d'una gran qualitat i n'ha recuperat d'altres ben vigents a hores d'ara –tots els que ha pogut– de l'etapa de Joan Sales, entre els quals les novel·les de Mercè Rodoreda –*El carrer de les camèlies*, *Jardí vora el mar*, *Mirall trencat*, *La mort i la primavera*, *La plaça del diamant* i *Quanta, quanta guerra*– o les *Cartes a Màrius Torres* seguides de *Viatges d'un moribund* (686 pp.), de què és autor Joan Sales i amb què va inaugurar la col·lecció.

El lector es troba a les mans un llibre molt ben editat de 1.114 pàgines que conté les 567 cartes que l'editora (Maria Bohigas) i la curadora (Montserrat Casals) han pogut trobar als arxius de Joan Sales i de Mercè Rodoreda, aquest darrer servat a l'Institut d'Estudis Catalans, al qual l'escriptora va deixar el seu llegat. Val a dir que la major part de les cartes són de Sales, les que va rebre Rodoreda, de vegades per duplicat, als seus diversos domicilis de Ginebra, París, Barcelona o Romanyà de la Selva. De l'escriptora n'hi ha menys perquè l'editor generalment no guardava les que rebia. En tinc bona constància perquè estic editant les de Joan Sales i Joan Fuster, i passa el mateix o pitjor encara. Sales responia les que li arribaven i, literalment, les estripava i les llançava a la paperera. L'editor –un grafòman impenitent– n'escrivia més que no pas ella. Així, a totes les de la novel·lista, o gairebé a totes, se'ls pot trobar la resposta de l'editor, cosa que no passa a l'inrevés. Siga com siga, amb les editades, que com deia no en són poques, resulta bastant senzill de resseguir el diàleg entre tots dos corresponents al llarg dels vint-i-tres anys que va durar el seu intercanvi epistolar (1960-1983).

L'any 1960, quan s'inicia la correspondència amb una carta de l'editor a Mercè Rodoreda, el franquisme havia fet estralls en la cultura catalana i no diguem en la producció editorial en català. Tots dos protagonistes se'n queixaran al llarg dels anys de «conversa», d'aquest fet indiscutible. El motiu d'aquesta primera epístola de l'editor era el seu interès «amb vistes a la possible publicació dins la col·lecció del 'Club dels Novel·listes' (...) de la *Colometa*» (carta 1), de la qual li havien parlat Joan Fuster i Joan Triadú –especialment el valen-

cià–, que havien estat membres del jurat del premi Sant Jordi. És així com s'inicia una llarga relació que durarà fins al 1983, any en què moriran tots dos, primer ella a l'abril i després ell pel novembre.

Estem davant d'un dels grans editors catalans i d'una de les grans escriptores en català, potser la més venuda i, sens dubte, la més traduïda, almenys en el moment de la seua mort (catorze edicions estrangeres, si no m'he descomptat). I malgrat això, tots dos menys reconeguts del que ho haurien d'haver estat... si més no durant molts anys. Ella no ho fou fins als darrers temps de la seua vida, quan va rebre el Premi d'Honor de les Lletres Catalanes el 1980, i ell ha hagut d'esperar anys després de mort per començar a ser reconegut com el gran editor que fou. Van ser anys difícils, van lluitar per posar la literatura catalana a l'alçada de qualsevol literatura «normal», important, i ho van aconseguir. Vet aquí el seu mèrit, intentar-ho en cos i ànima en temps tan difícils, després de la guerra, en plena dictadura, durant la difícil Transició, i aconseguir-ho... Com deia, a Rodoreda no li arribaren els reconeixements, diguem-ne oficials, fins als darrers anys, però com sempre li deia Sales, el públic havia estat el seu gran premi. La prova, la immensa quantitat d'exemplars venuts dels seus llibres, especialment, no cal dir-ho, de *La plaça del diamant*, però no sols.

No és ara el moment de recrear les biografies dels dos personatges –per cert, la de Sales resta per fer i ens caldria–, però el lector té la sensació que llegeix –si més no una part– ambdues biografies. I la té perquè, si bé el fil conductor de les epístoles creuades són les obres de l'escriptora, els llibres de l'editor, les edicions, els tiratges, les liquidacions, les vendes, la manca de

paper i el que costava trobar-ne perquè s'havia de fer una fabricació per cada compra, les discussions lingüístiques en el moment de l'edició i de les correccions, les traduccions, els traductors i les negociacions per la venda dels drets a diversos idiomes, la censura, la publicitat, les cobertes, les impremtes i els tipògrafs, o els percentatges a liquidar pels drets d'autor, coses totes elles de la màxima prioritat entre autora i editor, també permeten introduir-se, no només en el món de la indústria editorial catalana –i en part de l'espanyola–, sinó, amb més o menys calat, en les vides personals, les famílies respectives –trencada la d'ella i més «normal» la d'ell–, l'exili, l'ambient irrespirable del franquisme, culpable del retard intel·lectual, els canvis de la fi del règim, la Transició política després de la mort del dictador i de la voladura del règim representada per la del cotxe literalment encalat de l'almirall Carrero Blanco, amb ell a dintre, quan es dirigia, com tots els matins a primera hora, a escoltar missa.

Potser a primera vista, si es fa una lectura «superficial», pot fer l'efecte que es tracta només de correspondència funcional, i en certa manera repetitiva, sobre les qüestions més epidèmiques, més crematístiques, relacionades amb les edicions i, sobretot, amb els guanys que proporcionen a l'autora, una qüestió que sistemàticament la preocupa, és veritat, tot i que de vegades ho sembla més Sales de tenir-la al corrent de les edicions, les vendes i les liquidacions, així com de pagar-li les quantitats liquidades. Res més lluny de la realitat que aquesta visió «de vol rasant»: ella és una escriptora capficada a fer una obra important, que creu en allò que escriu i que treballa les seues novel·les fins a la sacietat, per a qui «en català es pot escriure

(...) per un cert esperit de revolta!» (66); ell és un editor de raça que té clar per què edita, què i com vol editar, a quin públic es vol adreçar, quin paper juga o ha de jugar la literatura en la consolidació del català, en la catalanització –o si voleu la recatalanització– dels lectors catalans, així com la seua importància per a la cultura catalana i per al redreçament de Catalunya. No debades, quan el 1974 Rafael Borràs intenta comprar El Club per compte de Lara, Sales li escriu a Rodoreda: «El Club no és un negoci; és una manera –una de possible– de combatre per Catalunya; plegar-lo seria una bona covardia» (329). No volia vendre la seua editorial a Lara, sinó en tot cas «a algun català de tota confiança de qui pogués estar segur que ho continuarà amb el mateix esperit. I jo puc ser un cul d'olla, però un covard no ho sóc» (430). I tots dos es mostren dolguts i tristos –en molts casos depressius i tot– per la misèria moral i cultural en què s'ha submergit el país, de la qual no es veuran alliberats ni amb la mort de Franco, ni amb l'arribada de la democràcia. El franquisme, certament, no ha passat debades i no veuen que el país es recupere. Surt l'*Avui*, però no és més que un diari lamentable, «una cretinada», diu Sales, «és que ho vam somiar, que en aquest país hi havia una *Veu de Catalunya*, una *Publicitat*, un *Matí*, un *Mirador?*» (401).

Quan Sales comença l'edició de *La plaça del diamant*, apareixen els primers malentesos sobre el model lingüístic a emprar, tot i que, contràriament al que s'ha dit potser massa vegades, la sang mai no arribarà al riu: «l'editor proposa i l'autora disposa», diu Sales insistentment cada vegada que fa o proposa canvis. Certament, Sales és un editor «intervencionista», com el qualifica Montserrat Casals. I quin edi-

tor, quin bon editor no ho és? N'hi ha algun que publica tot el que li arriba tal com raja? Discuteix amb l'autora i li canvia paraules o expressions que ell considera poc adequades als temps que corren i ella s'enfada, li exigeix que respecte els seus mots, el seu estil. Al principi, fins i tot Armand Obiols, company de l'escriptora, intervé a favor de l'editor. He escoltat moltes vegades que Sales imposava els seus criteris i no és això el que es desprèn de les cartes. Hi ha un moment d'inflexió en la posició de Rodoreda que, de sobte, descobreix el Sales escriptor: «Acabo de llegir *Incerta glòria*. És una novel·la que s'ha de llegir, almenys, dues vegades. La primera lectura ha equivalgut, i potser ho dic d'una manera massa gràfica 'a un cop de puny al ventre'. És una senyora novel·la: plena, brillant, rica a més no poder. Tan diferent de la literatura trista i falsa que es fa a casa nostra... Encara no m'he refet d'aquesta lectura. Les descripcions de paisatges, moltes són impressionants, d'altres inefables, totes tan vives que sembla que no pugui ésser» (82). A partir d'aquest moment, excepte en casos puntuals, Rodoreda està d'acord amb les correccions i les propostes de Sales, si bé també és veritat que, a mesura que passa el temps, Sales insisteix menys en els canvis proposats. De fet, el seu model de llengua rebutjava aquell model «pergolosament floralesc» que segons ell, i tenia una bona part de raó, reivindicava la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans, coincidint en això amb Gabriel Ferrater, que a la fi dels anys seixanta ja va fer sonar l'alarma universitària sobre la desorientació que això provocava en el públic, com diu molt encertadament la curadora de la correspondència.

Aquesta idea de Sales sobre la llengua tenia a veure amb la seua «obsessió» per la cerca de lectors en català. Segons ell, calia «buscar lectors per als novel·listes catalans, perquè sense lectors no hi ha novel·lística possible» (7), i això implicava un model lingüístic modern i que s'aproximés tant com fos possible a la parla. «La Colometa –deia– no era membre de la secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans ni molt menys de la Reial Acadèmia de Bones Lletres, de manera que el discurs acadèmic no era el seu fort» (7). En alguns casos l'encerta i en altres no, però és evident que el mou l'interès per fer una literatura llegidora per a la majoria del possible públic lector. Així, entre altres, proposa «viuda» per «vídua», «enterro» per «enterrament», «acera» per «vorera», «cuarto» o «dormitori» per «cambra», o troba que «enguany» és un arcaisme propi de Ramon Llull o de Joanot Martorell, sense adonar-se que, per exemple, al País Valencià és una paraula d'ús freqüent i normal, o almenys ho era als anys seixanta i setanta. Siga com siga, mai no imposa les seues propostes a l'escriptora que, en la majoria dels casos, les accepta, i en alguns altres, és veritat, s'hi nega en redó. I reflexiona sobre el que ell entén per «català literari», com ho fa repetidament en la seua correspondència amb Joan Fuster qui, en una carta que li escriu el 25 de juliol del 1961, li argumenta que cal tenir un model clar. Li diu Fuster: «he passat per massa jurats literaris i he vist massa originals manuscrits, per no saber quin número de sabata calcen [els escriptors]: la quantitat de textos directes que he vist m'han convençut que la institució del 'corrector' és realment una institució benèfica. (...) I el mal és que la 'llengua literària' la fan els escriptors. No hi ha un

català parlat. N'hi ha molts. Massa. Si disposéssim d'una escola, aquesta diversitat tindria un punt de coincidència que atenuaria el perill. Però l'escola no hi és» (carta conservada a l'Arxiu de Joan Fuster, reproduïda a la nota 19 de l'any 1961).

Un altre tema que es pot resseguir al fil de la lectura són els problemes editorials, especialment del llibre en català. La inflació fa que puguen els preus de les matèries primeres, sobretot del paper, així com dels sous dels qui participen en la cadena de fabricació dels llibres. Durant la Transició les vagues es fan habituals i això crea problemes a Sales, que hi està absolutament en contra. Com li'n crea, i molts, la suspensió de pagaments de la distribuïdora IFAC, associada d'Edicions 62. Però Sales se'n surt, i se'n surt fonamentalment gràcies als llibres de Mercè Rodoreda, i especialment a *La plaça del diamant*, del qual arribarà a fer trenta-dues edicions i a imprimir gairebé 225.000 exemplars. El Club comptava amb un coixí important que eren els seus aproximadament 1.500 subscriptors, i en molts títols arribava a superar la fabulosa xifra —aleshores i ara— de 10.000 exemplars, però si ens parem en les xifres de venda dels llibres de Mercè Rodoreda el resultat és fantàstic. Si *La plaça del diamant* va arribar a la 26a edició, *El carrer de les camèlies* arribà a la 14a, *Jardí vora el mar* i *Mirall trencat* a la 6a i *Quanta, quanta guerra* a la 3a. A més, arran de la Transició i la institució de la Generalitat, les escoles i els instituts recomanen el llibre i Sales fa algunes operacions importants amb El Círculo de Lectores o algunes caixes d'estalvi, que fan grans tirades. El negoci és redó i permet a Sales superar el sotrac de les 600.000 pessetes que li va quedar a deure Edicions 62 i que no cobrarà mai.

Sales va partir-se la cara pels llibres de Mercè Rodoreda i ella ho sabia. Sabia que si no hagués estat per ell, «la Colometa» no hauria assolit les vendes que va assolir, ni s'hauria traduït a tantes llengües. És ben probable que, sense Sales, Rodoreda no hagués trobat l'èxit que va trobar, però també és ben probable que, sense Rodoreda, l'editor no hagués construït l'editorial que va construir, ni hagués venut mai els llibres que va vendre. És la història de la simbiosi d'interessos entre autora i editor i de com es fan l'un i l'altre. Com creixen literàriament una i professionalment l'altre. Sales fa esforços pel llibre que va marcar la seua editorial i, de fet, els darrers anys, quan reprèn la feina com a corrector de la Diputació de Barcelona, que havia perdut amb la guerra, redueix l'edició de títols, especialment de traduccions, i es replega fonamentalment als llibres de Mercè Rodoreda.

I els dos malden pel Sant Jordi, pel Prudenci Bertrana —aleshores Immortal Ciutat de Girona—, pel Joanot Martorell o pel Premi d'Honor de les Lletres Catalanes, que no arriben. I això, tot i que les vendes rutllen i intenten que no els afecte, no els deixa indiferents, més quan el van donant a autors molt menys llegits i molt menys traduïts que no pas Mercè Rodoreda. Ella, el 1981, el dia que finalment recull el premi que havia rebut l'any anterior, a la seu d'Òmnium Cultural, fa un reconeixement —ben merescut des del meu punt de vista— al seu «amic i editor», del qual diu que, «venent dificultats i resolent problemes de tota mena, inherents a la tasca d'editor en català, ha fet possible que Colometes, Cecílies i Tereses Valldaures sortissin a la llum del carrer» (nota 9 de l'any 1981). Abans que no ella, l'havien rebut Jordi Rubió (1969), Joan Oliver (1970), Francesc

de Borja Moll (1971), Salvador Espriu (1972), J. V. Foix (1973), Manuel Sanchis Guarner (1974), Joan Fuster (1975), Pau Vila (1976), Miquel Tarradell (1977), Vicent Andrés Estellés (1978) i Manuel de Pedrolo (1979), alguns de molta menys qualitat que no pas ella, i sobretot bastant menys llegits, i d'altres clarament amb una intencionalitat més política que no pas literària.

Certament, l'espai d'una ressenya no dona per esplaiar-se en tota la informació que ofereix la correspondència entre Mercè Rodoreda i Joan Sales. I la intencionalitat d'una ressenya és fer entrar ganexes al possible lector de llegir el llibre o treure-li del cap que ho faça. En aquest cas, el llibre mereix una lectura atenta, que permet parlar esment en les qüestions que he apuntat sumàriament, però també en altres, com ara el patiment de la guerra, l'exili i la lluita per recuperar un país que s'havia perdut i que el franquisme no deixava que es recuperés. O veure l'ambient que va viure Catalunya durant el franquisme i quan el règim va tocar fi i els dos protagonistes van trobar que no es podrien atènyer les possibilitats de recuperació en què havien pensat anys enrere i que, d'una manera o d'una altra havien marcat el seu nord.

La història s'acaba el 1983, any en què moren els dos protagonistes d'aquesta correspondència. La història de les novel·les de Mercè Rodoreda, de «la Colometa», i del Club Editor fundat per Joan Sales segueix ben viva. En té compte Maria Bohigas, que si ha estat capaç d'oferir-nos aquesta magnífica edició, continuarà sorprenent-nos per molts anys. □

Col·lecció Assaig

9. *Literatura, món, literatures*
JOAN F. MIRA
10. *La ment captiva*
CZESLAW MILOSZ
11. *Els noms de la història*
JACQUES RANCIÈRE
12. *Identitat*
ZYGUMUNT BAUMAN
13. *Viure per viure*
JOAN FUSTER
14. *Espanya inacabada*
JOAN ROMERO
15. *Comprendre el món*
JOAN REGLÀ
16. *Els ussos del passat.*
Història, memòria, política
ENZO TRAVERSO
17. *País complex*
JOAQUIN AZAGRA, JOAN ROMERO
18. *Esbós d'autoanàlisi*
PIERRE BOURDIEU
19. *L'universalisme europeu.*
La retòrica del poder
IMMANUEL WALLERSTEIN
20. *Idees i paraules.*
Una filosofia de la vida quotidiana
TOBIES GRIMALTOS
21. *Exportar la llibertat.*
El mite que ha fracassat
LUCIANO CANFORA
22. *«No nos fareu catalans».*
Història inacabada del blaverisme
FRANCESC VIADEL
23. *La vida, el temps, el món:*
sis dies de conversa amb Joan F. Mira
PERE ANTONI PONS
24. *Els mercats assassins. Estudis culturals,*
mitjans de comunicació i conformisme
GREG PHILO, DAVID MILLER
25. *Ecologia viscuda*
JAUME TERRADAS
26. *De l'èxit a la crisi*
Pamflet sobre política valenciana
MANUEL ALCARAZ

L'ESPILL

BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms _____

Adreça _____ Població _____ Codi postal _____

Telèfon _____ c/e _____

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

- Us tramet un xec per valor de 24 euros* a nom de: Universitat de València. Revista *L'Espill*.
- Us envie fotocòpia de l'ingrés de 24 euros*, a nom de la revista *L'Espill*, en el compte corrent de la Universitat de València (Bancaixa, Urbana Sorolla de València: 2077-0735-89-3100159143).
- Us autoritze que domicilieu el cobrament de la subscripció anual al meu compte corrent _____ (20 dígits) del Banc o Caixa _____ (En aquest cas la renovació, si no s'indica el contrari, serà automàtica.)

* Preu a Europa: 27 euros. Resta del món: 30 euros.

Data _____

Signatura

L'Espill. Publicacions de la Universitat de València
c/ Arts Gràfiques, 13 – 46010 València
lespill@uv.es