

## *L'esperit alemany en perill i la crisi de les humanitats*

Joan Ramon Resina

*L'esperit alemany en perill*

Ernst Robert Curtius

Introducció d'Antoni Martí Monterde

Traducció de Marc Jiménez Buzzi

330 pp., 2014, València, PUV

Ernst Robert Curtius és un dels tres o quatre noms clau de les literatures romàniques al segle XX. Com altres romanistes alemanys de la primera meitat del segle –Vossler, Auerbach i Spitzer serien els altres notables–, Curtius és un dels pilars de la literatura comparada, per més que molts estudiants d'aquesta disciplina i un bon grapat de professors no el tinguin als seus prestatges. Curtius, que com la majoria de romanistes del seu país començà especialitzant-se en la literatura i cultura franceses, assolí difusió internacional amb *Literatura europea i edat mitjana llatina* (1948), obra que rectificava la imatge de l'Europa germànica preconitzada pel nacionalsocialisme. En la llatinitat cultural del continent, Curtius hi veia el fonament d'una política europea. Per aquelles dates, el seu magnífic estudi ja era una obra de trinxera, conscient

de la condició minoritària de l'humanisme en un món que s'allunyava a gran velocitat dels estudis clàssics. Però, conservador de mena, apostava per un humanisme repristinat, que, salvaguardat per una minoria gairebé invisible, compensaria la creixent desconexió entre l'esperit modern (nacional) i l'antic (protoeuropeu).

La visió d'un futur incert però necessari per l'humanisme no era nova. Ell mateix ja l'havia expressada trenta anys abans en un article sobre «La crisi de l'humanisme», inclòs en un recull de textos de l'autor en traducció catalana que el professor Antoni Martí Monterde va editar fa un parell d'anys amb un títol gairebé idèntic. Ara el professor Martí acaba de fer un altre servei als lectors catalanoparlants editant un segon llibre de Curtius, *L'esperit alemany en perill*. Aquesta obra, mai reeditada a Alemanya des de l'edició original de 1932 i actualment difícil de trobar, ens obliga a preguntar-nos: ¿per què s'ha mantingut més o menys amagada, malgrat les múltiples reedicions d'altres obres de l'autor i el seu innegable prestigi? Sense fer una enquesta a les editorials, crec plausible respondre-hi: perquè alguns passatges poden semblar comprometedors a un col·lectiu hipersensibilitzat a qualsevol manifestació de nacionalisme, que en el cas d'Alemanya sol fiscalitzar-se amb més severitat que en els casos francès, espanyol o italià, per raons que poden ser políticament correctes i alhora intel·lectualment vergonyants. La mateixa paraula que presideix el títol de l'obra, *Geist*, d'impecable pedigrí filosòfic, desperta suspicàcies tan bon punt se'l qualifica d'alemany. Tanmateix, l'obra de Curtius és complexa, sofisticada, i bàsicament liberal. El professor Martí, en una documentada introducció de cent trentacinquena pàgines, acara el text de Curtius amb la

correspondència de l'autor en un subtil pas de dansa crític on insinua sense condemnar, assenyala sense sentenciar, i arrodoneix sense tancar el cercle interpretatiu. Puntualment s'aventura remarcant ambigüitats i errors intel·lectuals que retrospectivament es massa fàcil interpretar com complicitats o fins i tot com pactes faustics. En aquest sentit, sobta una mica l'acusació d'incoherència entre la idea de Curtius de la unitat espiritual i filològica d'Europa i l'afirmació d'un esperit nacional, o en paraules de Martí, «entre les bones intencions que sempre s'addueixen en invocar la necessitat d'un nou humanisme» i «la responsabilitat que es deriva de la pròpia història individual en qualsevol defensa de les humanitats o de l'europisme en temps de crisi» (134).

El perill que albira Curtius és la revolució. Un perill ben real en els anys trenta i que ell associa des de les primeres pàgines del llibre amb l'odi a la cultura. Quan Curtius anomena «nostra» aquesta cultura, l'adjectiu possesiu abasta Europa. La «nostra» cultura, diu, s'origina a França a l'època del gòtic. A partir del segle XIV l'hegemonia passa a Itàlia, i seguidament a Espanya amb la monarquia universal dels Habsburg, per tornar a França en el segle XVII. Alemanya, més tardanera, no aconsegueix fixar la seva personalitat cultural fins el 1800. Aquesta cultura, variada, profunda i ambigua, no era gaire assequible al comú dels mortals. Per això va generar un estol d'exegetes i una cultura acadèmica, això és, idealista, que comprometia la vitalitat de la personalitat cultural alemanya. D'altra banda, la revolta vitalista que provocà –amb Nietzsche al capdavant– no podia integrar-se a la configuració històrica d'aquella cultura. Curtius està convençut que aquestes revoltes eren simples atzucacs romàntics, i afegeix, «si

no són una cosa encara pitjor» (145). El 1932 l'al·lusió a un perill més greu derivat del nietzscheïsme no deixa gaire marge a l'ambigüitat. Sorpren doncs que l'editor no ho sumi a l'actiu ètic d'un Curtius situat culturalment als antípodes dels nazis.

El 1932 Curtius es trobava a la cruïlla on els mots definidors de la vessant més noble de la història europea eren sistemàticament masegats en aplicacions primàries i calia restituir-los o deixar-los flàccids i xuclats. Klemperer no fou el primer a remarcar l'abús del llenguatge en les noves condicions sociològiques. Curtius escriu –i la frase traspua amargor–: «Poques paraules hi ha en la nostra llengua tan gastades, tan dessucades, com la paraula cultura; de poques paraules es fa un abús tan irreflexiu. L'any 1932 s'ha arribat fins al punt que una federació de gimnàstica hagi declarat en la seva assemblea anual que “la gimnàstica és cultura”» (145). Podem imaginar en quin concepte tindria els estudis culturals. I no ens cal imaginar, perquè l'hem sentida fins la sacietat, l'opinió dels apologetes d'aquests estudis sobre el concepte de cultura que Curtius aixecava contra la barbàrie que brollava al seu entorn. Per a ell, la cultura digna d'aquest nom era universal, però cristallitzava forçosament en unes condicions i institucions que aleshores, com ara, eren nacionals. El mot designava una llarga, tenaç dedicació al «desenvolupament integral de la persona» (147). Val a dir, una forma d'ascesi que pressuposa l'individualisme com a filosofia social, el liberalisme com a filosofia política, i el capitalisme com a doctrina econòmica. La cultura, assegura, «ha estat la forma d'existència espiritual de la burgesia alemanya» (147), però a Alemanya aquesta classe no havia tingut mai la força ni la influència que tenia als països de l'Europa

occidental. I en aquell moment es llepava les ferides de la hiperinflació de nou anys enrere mentre veia, amb preocupació, si no amb simpatia, l'ascens de partits radicals que es proposaven enterrar-la.

A la idea de cultura que defensa Curtius li escau l'etiqueta d'elitista. En aquest sentit és fàcil titllar de classista la seva alarma per l'aparició d'una cultura de masses manipulable pels partits. El paral·lelisme amb l'Ortega y Gasset que s'esverava quan les masses envaïen els espais reservats a l'aristocràcia és gairebé automàtic, tot i la correcció sociològica de l'observació, que també feia Walter Benjamin quan parlava per aquells mateixos anys del desig de les masses modernes d'eliminar la distància entre elles i les coses. On Curtius coincideix indubtablement amb Ortega és en atribuir la crisi de valors a la deserció de la classe rectora. Però així com l'escriptor madrileny identificava «l'absència dels millors» amb la irresponsabilitat de l'aristocràcia castellanoandalusina (la síndrome del senyoret), Curtius, que amb això demostra pertànyer a una societat moderna, denunciava la insolvència política i cultural de la burgesia, que s'havia fet fonèdissa. Al buit que es produeix, hi oposa com a font de salut una versió romàntica del poble que no té res a veure amb el *Volk* dels moviments de masses contemporanis: «És del poble –no de les grolleres actituds populistes–, del mateix poble del qual van néixer Goethe i Schiller, Herder i Hegel, que hauria de ressorgir la força espiritual necessària per a superar la política de vol rasant» (149). Aquestes i altres frases, com les relatives a la necessitat d'un «nacionalisme autèntic» que «hauria d'acceptar la totalitat de la nació i del seu patrimoni» (170); l'advertència que «si es barra el camí de París, és imprescindible que s'obri la via de Roma»

(182) per mantenir el cordó umbilical amb l'Europa clàssica i cristiana; o, en fi, les opinions crítiques sobre els jueus alemanys, tan fàcils d'assimilar a l'antisemitisme racial que aviat esdevindria doctrina d'estat, per força han d'haver incomodat els estaments culturals de postguerra i el mateix Curtius. En tot cas, expliquen l'arraconament del llibre a un passat que es voldria oblidar.

Però si comprendre no és necessàriament perdonar, tampoc hauria d'equivaler a condemnar. Vull dir que si per a l'historiador comprendre és l'objectiu final de la recerca, per al filòleg hauria de ser-ho interpretar sense sortir-se'n del cercle hermenèutic. Quan Curtius reclama un nacionalisme basat en la totalitat històrica del seu país, aquesta totalitat no té res a veure amb el «mite de la nova nació» dels «joves nacionalistes» dels anys trenta. Ben al contrari, l'oposa al mite restrictiu i desmemoriat amb què pretenen arrasar els vincles europeus de la nació alemanya. Igualment, les reflexions sobre els jueus sorgeixen quan debat la relació que Werner Sombart establia entre la sociologia socialista i el judaïsme. Curtius hi contraposa unes precisions que cal entendre com una refutació educada del prestigiós sociòleg antisemita. Sombart atribuïa a l'esperit jueu una essència racional i abstracta (entesa en clau negativa), i Curtius li retruca que en tot cas aquesta mentalitat seria inseparable del Berlín jueu (o sigui, un producte de la metròpolis, com de fet ja havia teoritzat el sociòleg jueu Georg Simmel en referència a la vida urbana en general), però que enllà d'aquest judaisme urbanita i doncs contingent, hi ha també «una suprema noblesa de sang i d'ànima» (224). ¿Cal insistir que aquestes paraules contrasten amb la propaganda sobre l'aristocràcia de sang

ària i la vilesa de la sang semita amb què les publicacions nazis inundaven l'espai públic en aquells moments? És cert que a Curtius li fa angúnia el que considera l'efecte dissolvent de la crítica jueva. Però també ho és que estipula el dret de la comunitat jueva a replegar-se en ella mateixa i mantenir-se al marge de la vida nacional. Personalment, desitja la seva integració sense fissures a la cultura alemanya, desig que avui desperta escasses adhesions en un context de multiculturalisme hegemònic. Però si pensem que Curtius escriu això sols tres anys abans de les lleis de Nuremberg, resulta evident el coratge que suposava en aquell moment posar en lletra de motllo que l'ideal nacional no consistia a excloure l'ètnia jueva sinó a empeltar-la definitivament en el cos social. I no parlo només de coratge físic, ja que els nazis no havien arribat encara al poder; parlo sobretot del coratge moral necessari per superar l'acomplexament que es dona en tota situació d'opinió pública predominant.

L'escomesa al sociologisme marxista jueu s'explica en part pel conservadorisme de Curtius, és a dir, més en clau antirevolucionària que no antisemita; però sobretot per la impugnació de la sociologia de Karl Mannheim, concretament de la tesi sobre els intel·lectuals desarrelats i desclassats (*freischwebend*) que el sociòleg hongarès havia elaborat a *Ideologia i utopia*, publicat l'any anterior. Cal observar que el rebuig de Curtius a la política revolucionària es distribueix equitativament a dreta i esquerra de l'arc polític. Per a ell el mal és la ruptura de la continuïtat històrica, vingui d'on vingui. És ben revelador de les angoixes del moment històric que el cas que tria com exemple de mentalitat destructiva sigui la revista *Die Tat*, convertida des del setem-

bre de 1929 en aparador de la propaganda nacionalsocialista. «Aquí —diu— tornem a trobar l'irracionalisme confús i irresponsable del present alemany, que esperem que demà es consideri una moda del passat» (244). I quan crida a desemascarar «el revolucionisme en totes les seves formes» i passar al contraatac (245), el context no ens permet interpretar-ho com una arenga a la supressió violenta del marxisme. No en l'any que els nazis van aconseguir el trenta tres per cent dels vots a les eleccions al Parlament. Aquest contraatac es refereix al deure dels intel·lectuals a trencar el silenci i enfrontar-se al radicalisme amb arguments culturals. A tot radicalisme, però sobretot al que es mostrava més insidiós i amenaçador.

La traducció de llibre, a càrrec de Marc Jiménez Buzzi, reclama un breu comentari. Traduir de l'alemany no és senzill. Les paraules, especialment les que duen càrrega filosòfica o simplement cultural, tenen inflexions desconegudes en les llengües romàniques, i encara més en català, llengua poc treballada per les feines intel·lectuals. Al traductor se li ha d'agradir la fluïdesa i llegibilitat del text, però ocasionalment la tria dels mots podria ser més precisa. No em refereixo a decisions discutibles però raonades, com la de traduir *Bildung* per «cultura», sinó a resolucions que grinyolen. N'hi ha des de la primera paraula del text. En efecte, *Bildungsabbau* és un concepte molt més inquietant que «abandó de la cultura», transmet una denúncia més urgent. *Abbau* vol dir «demolició» o «desmantellament». No és el simple abandó o la incúria. Que des del títol del primer capítol del llibre Curtius juxtaposi *Bildung* i *Kultur* hauria d'haver empès el traductor a buscar una contraposició semàntica equivalent. Tot i que en la tradició alemanya *Bildung* és quel-

com més que «l'educació» de les llengües romàniques, calia cercar una traducció més aproximada. *Bildung* representa l'aspecte formatiu, emmotllador de l'activitat cultural, mentre que *Kultur* és l'objectivació d'aquesta activitat, el patrimoni espiritual col·lectiu. Per tant, el títol del primer capítol, que comento com a exemple de les dificultats de la traducció intercultural, repercuteix en el títol del llibre tan sols si es té en compte aquella juxtaposició. L'esperit alemany perilla perquè algú que odia la cultura està desmantellant el difícil i dilatat procés d'afaiçonar personalitats individuals.

Acabo amb un comentari patentment insuficient sobre l'esplèndida introducció d'Antoni Martí, que per si sola ja paga la pena d'editar el llibre. Martí és un brillant exponent de la literatura comparada a la Península Ibèrica. No cal estar d'acord amb tots els judicis expressats en aquest assaig per reconèixer-li una recerca responsable, una envejable capacitat d'anàlisi, una amplitud europea de mires i una reeixida voluntat de comprendre els orígens intel·lectuals de la disciplina que practica. Aquesta ressenya la podria haver dedicat exclusivament a la seva introducció, però m'ha semblat que el millor tribut consistia a comentar, una mica a contrapàs, l'esperit del text que ell ha rescatat d'un oblit intencionat. Té el mèrit addicional d'haver publicat l'única edició assolible del llibre fins ara en qualsevol llengua. □

## La necessària nació necessària

Antoni Defez

*La nació necessària*

Joan Vergés

204 pp., 2014, Barcelona, Angle Editorial

Amb *La nació necessària*, premi Ramon Trias Fargas d'assaig polític 2013, Joan Vergés irromp en la reflexió filosòfica sobre la qüestió del nacionalisme i les nacions, i molt especialment en l'actual demanda independentista de Catalunya. És un llibre de filosofia, de filosofia política i, per tant, que no esperi ningú trobar-hi cap anàlisi política que avaluï pros i contres, *tempos* o estratègies concretes per tirar endavant el procés. No, es tracta altrament d'un treball conceptual, un treball que persegueix escatir quins serien els millors arguments –les millors raons morals– que pot tenir algú a favor del nacionalisme i, en concret, a favor de la independència de Catalunya.

Tanmateix, no és un llibre únicament per a filòsofs, o d'un ús exclusivament filosòfic. Sens dubte posseir els millors arguments potser sigui el màxim a què podem aspirar quan filosofem, però també és quelcom imprescindible quan actuem, sobretot quan actuem políticament. I més encara quan l'acció política només té a l'abast les raons que hom pot desplegar a favor seu. Ho diu ben clarament Vergés: «És un llibre per a partisans. Pretén armar-los de raons, de les millors raons [...] La realitat és que els catalans no disposem de gaires més ei-