

F. GRAELL I DENIEL

LA QÜESTIÓ NACIONAL
NOUS ESBORRANYS PER A AVUI

QUADERNS DE FILOSOFIA

21

F. GRAELL I DENIEL

LA QÜESTIÓ NACIONAL
NOUS ESBORRANYS PER A AVUI

21

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2021

4ª edició març 2021 [1ª edició gener de 2007,
2ª edició maig de 2010
3ª edició octubre de 2018]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-935669-0-6

www.xtec.cat/~fgraell
E-mail: fgraell@xtec.cat

La web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

Es prega de tenir en compte sempre de consultar si hi ha una nova edició (que
inclou canvis de vegades prou rellevants) en la web esmentada.

*Als herois de l'u d'octubre de 2017,
que alçaren les urnes davant la bèstia.*

CONTINGUT

Pròleg, 8.

INTRODUCCIÓ: LA FILOSOFIA POLÍTICA. REALITAT I SUBJECTIVITAT, 10.

I. COM ES CARACTERITZA UN POBLE, 13.

II. EL POBLE COM A ORGANITZACIÓ PÚBLICA.

1. El fet polític i la política, 19.
2. El poder polític, 20.
3. L'organització política pública, 21.
4. El col·lectiu ciutadà (la nació, el poble, etc.), 22.
5. La rellevància d'una pertinença, 24.
6. Fet nacional i democràcia, 26.
7. Sobre les raons dels altres nacionals, 27.

III. LA QÜESTIÓ NACIONAL EN ISAIAH BERLIN, 30.

IV. UNA CRÍTICA A L'«L'ESTAT NACIONAL», 36

V. LA IDEOLOGIA «POLÍTICA» DE «L'ESTAT NACIONAL».

1. L'estat (o l'Estat) de la nació, 41.
2. La ideologia que fa de la nació (i el seu Estat) un fet «polític», 42.
3. La voluntat «política» en E.Renan, 45.

VI. L'ADSCRIPCIÓ UN POBLE NO ES COMPRÈN PER LA CULTURA,

1. Allò que cal comprendre per cultura , 48.
2. La pertinença a una comunitat (en especial a una nació) no es deu al fet de copsar-la sols des de la cultura, 49.

VII. L'ESCOMESA DE LA DISSOLUCIÓ NACIONAL.

1. Adscripció nacional i el poder polític aliè, 52.
2. L'opressió nacional fa excèntrica la catalanitat (etc.) cultural, 53.

VIII. L'ORDRE LEGAL DE L'OPRESSOR.

1. L'ordenament espanyol/francès seria legal i il·legítim, 56.
2. La constitució espanyola/francesa fóra antidemocràtica, 57.
3. A l'Estat espanyol/francès hi hauria un règim autoritari i violent, 58.
4. La fermesa en l'adscripció nacional, 59.

IX. L'EXERCICI DE LA LLIBERTAT, 61.

X. EL PODER S'ESBULLA PER ARREU, 63.

ANNEX. A QUÈ S'ANOMENA CULTURA?.

1. Allò que cal comprendre per cultura (I), 65.
2. Allò que cal comprendre per cultura (II), 68.
3. La mirada cultural no enllesteix els afers, 69.
4. Sobre les diferències culturals, 71.

Pròleg

No cal descobrir la importància dels problemes nacionals, sobretot si es confirma que no hi ha cap altra qüestió dels afers públics més rellevant perquè afecta tothom. S'hauria topat amb el paradigma més eloqüent de l'organització social, i malauradament també, quan arribés el cas, amb l'exemple més aclaparador de l'enfrontament dels uns contra els altres.

No és la primera vegada que hem tractat d'aproximar-nos a una comprensió del fet nacional. Malgrat l'encert de *Nacionalisme i humanització* (Columna, Barcelona, 1986), on es va afegir alguna perspectiva sobre alguns clàssics dels temes socials, el pas dels anys han fet adonar que calia potser una presentació més agosarada, nova, que abandonés el respecte que hi havia encara a alguns corrents intel·lectuals.

Car interessa sobretot superar les tesis culturalistes de la nació, però també les tesis «polítiques» del poble tal i com se les comprenen. La pertinença a un poble es copsa des d'uns altres paràmetres, des d'una manera concreta de trobar-se, per tant no hi ha res aquí a defensar més enllà d'allò que és propi d'algú que treballa i s'entreté, que pateix i estima, que s'esforça i s'afecta. La pertinença a un poble seria simplement un exponent de la normalitat. No es donaria «l'home» sinó que l'únic que hi hauria fóra gent com el lector, és a dir, algú que ha nascut en el si d'una família, barri i ciutat, que no pot haver estat ara altrament i que és capaç així d'albirar totes les altres concrecions humanes.

Per això una lluita per l'alliberament nacional esdevindria una lluita per l'alliberament del poder de l'altre, seria versemblantment un exponent assenyalat de la lluita a favor d'allò real propi. L'opressió nacional fóra una de les màximes expressions de d'ultratge. Una manera brutal d'actuar, que voldria estendre el poder sobre els altres. Aquell pols alliberador entre gent de pobles diferents esdevindria el repte dels uns davant d'uns altres: no hi hauria gaire coses més que els enfrontessin tant, els uns i els altres,

no s'hi donaria molts més afers que fessin entrar tant en joc un qualsevol dels ressorts dels afers reals.

S'ofereix el treball com un desbrossament de camí. Si cal continuar-ho algun dia, refer-lo, perllongar-lo, comparar-lo, serà després de veure si és útil per a comprendre què és un poble.

Cal agrair les converses i les discussions amb els amics a propòsit de la qüestió nacional; tenim present un que ens ha deixat, en Cesc Albors, de Gandia, sota la llum de la Safor.

INTRODUCCIÓ

LA FILOSOFIA POLÍTICA. REALITAT I SUBJECTIVITAT

1. La filosofia política s'enfronta a una dificultat capital quan no pot amagar que sols hi ha una subjectivitat, la pròpia, i que no es gaudeix d'uns altres afers que aquells que es pot apropiari¹. Els altres són reals en aquesta accepció, i no s'hi troba cap més contacte amb la subjectivitat aliena o en una imaginada realitat viscuda per l'altre.

Aquella filosofia no pot fer res més del que es pot fer en un qualsevol àmbit: expressar la realitat, amb la certesa que els altres en formen part, que una qualsevol comunicació ho suposa, i que tot allò que es pensa i s'expressa ho palesa.

No costa d'admetre que l'única manera d'acreditar un pensament rau en el cas particular. Allò que no s'hi basi no gaudirà de més garanties.

La relació política surt doncs d'uns afers que permeten adjectivar-los de subjectius. La rellevància d'aquella relació no lleva els seus continguts, per tant la reflexió es duu a terme des d'uns elements (quan atén els particulars) o amb les respectives circumstàncies (quan es pensa al marge del cas), els primers encaminant als segons.

Qualsevol exercici d'avaluar el fet polític ha de basar-se en això; *llavors el que es defensa només té com a àmbit privilegiat de discussió allò particular que pot ser subjectiu.*

¹ És a dir, que es pugui dir que *sóc jo* que percebo o pensa el que sigui. Això no implica que una pedra, l'aire, un altre, un pensament, etc., no siguin transcendentals: el dèbit natural i el corporal se suposen mútuament, però no es confonen. En aquesta accepció *no hi ha cap realitat que no permeti d'entomar-la des del dèbit corporal, és a dir, des de la subjectivitat* (cf. *Propostes en ocasió del cos i de les passions* QF13).

2. Per tant l'ús lingüístic en l'expressió dels afers socials no hauria de dur a mal comprendre les fonts de què es nodreix, i de substituir llur estudi per expressions que resten sense clarificació.

Quan es parla de la societat, de les organitzacions, dels poders, d'allò públic, de les relacions amb el particular, del que fan uns quants o molts, del poble, i d'altres, caldria tenir ben present que s'està considerant qüestions genèriques, perquè no hi ha introducció a una subjectivitat aliena, és impossible.

Per tant la filosofia política no pot fer més que *pensar en una qüestió social sense perdre la referència d'una relació política concreta*.

3. El que s'expressa de l'altre forma part sempre del que és apropiable, i no pot ser-ne una excepció quan es reflexiona a propòsit del fet polític. Hi ha una desproporció insalvable, i la relació amb un altre és la conseqüència que aquest es troba com a afer apropiable, que es comprèn el que diu a través de més assumptes d'aquest tipus mentre hi ha tot el protagonisme en aquestes circumstàncies, i en d'altres.

L'altre és una realitat, i els altres una de més (un pensament). Llavors l'únic que es pot fer és generalitzar el que es troba a nivell particular: el fet polític pot expressar un genèric o un particular, i és aquest que acredita la validesa de l'ús d'un gir.

Això seria vàlid a molts nivells: allò català apropiable s'avalua així des d'una relació concreta, on es troba l'altre, i no cal dir que es tracta de catalanitats desproporcionades: quan es parla de poble pot simplement tractar-se d'un genèric per a un conjunt d'altres catalans. Sigui com sigui tota l'acreditació només pot basar-se en els particulars.

4. Potser es podria fer una filosofia política diferent quan es mantingués que sols importa el benefici propi exclusiu al marge d'una qualsevol consideració als altres.

Si més no deu ser possible iniciar una filosofia política que suposi haver assumit certs beneficis i que, quan no es prenen els

propis exclusius com a referència, deuen ser aquells que suposen un equilibri entre allò propi i l'altre, el benefici mutu, o aquell de la convivència².

¿Cal justificar una tal preferència? Sembla comprensiu de pensar en els altres d'acord amb algun criteri convenient per a les dues parts. I després hi ha el fet obvi que, més o menys bona, la convivència es fa amb aquells amb els quals s'hi és.

5. Llavors es prova de considerar alguna aproximació al fet de formar part d'una col·lectivitat amb el ben entès que cal atendre tantes vegades com sigui possible la relació política particular, que deu se molt sovint la que lliura pistes per a plantejar el genèric.

Cal entrar a la qüestió nacional, i s'ha anat repetint que no se supera mai una interacció particular perquè el genèric no ofereix cap interacció. El problema es troba doncs a introduir-nos a allò que pot ser sols pensament des d'allò que no ho és sols. Sembla que s'hi val de provar-ho. Quina seria la millor manera de fer-ho?

² Cf. *La recerca del bo com a correcte. Benefici mutu i benefici propi* QF9

I

COM ES CARACTERITZA UN POBLE

1. Una primera aproximació de tots els afers socials explicaria històricament l'origen d'una qualsevol cohesió col·lectiva, recerca que gaudiria d'un interès per si mateixa. Però, amb això, no n'hi hauria prou: aquesta mirada permetria de comprendre una gènesi, mentre que no hi hauria un estimar-se català o francès per raons històriques, si no s'hi tingués ara. D'aquí que calgui una introducció a la pertinença d'un poble.

La certesa d'haver d'agafar com a punt de partida allò real a nivell particular dóna suport al fet, en el cas present, de fer-ho des de les circumstàncies que rodegen la catalanitat (la valencianitat, etc.). Des d'aquí hi haurà la possibilitat d'aconseguir una reflexió política que vagi més enllà del cas dels catalans (mallorquins, etc.) en la mesura que es passa, per exemple, a recollir en pensaments les seves resultants, i a tenir-ho en compte a propòsit d'altres col·lectius. No és possible una altra manera de dur endavant una filosofia política que mereixi que se la valori així.

L'explicació ha de ser doncs vàlida per començar per al català (valencià, etc.), el qual s'esmenta per comoditat sense més, a diferenciar-lo del català francès o espanyol (altrament se l'hauria de centrar, l'explicació, més aviat per als francesos o per als espanyols).

2. Certament es pot portar a col·lació alguna característica que expliqués trets del col·lectiu, i que contribueixi, si és el cas, a confirmar-s'hi; àdhuc es diu que s'és català (valencià, etc) per aquesta característica; però això no treu que se n'és perquè es duu a terme una activitat en un àmbit social.

Per exemple, es podria fer atenció a la terra, als costums, a l'origen de la industrialització, a les oficines d'una ciutat, a

ciutadans il·lustres, a la llengua, a esdeveniment rellevants de la història, als treballs tradicionals i a l'especialització actual, etc.: coses com aquestes podrien explicar com són els catalans (mallorquins, etc.), i s'expressaria enmig d'un context social. Les explicacions no substituirien allò explicat, i aquest faria que hi hagués explicacions i confirmacions.

Es tracta que, quan les explicacions, les explicacions, les converses, els estudis, socials no esdevenen meres expressions genèriques d'un ser-hi que pensa al marge d'una relació social particular — aquelles explicacions, etc., tenen en compte el fet social i, quan el pensen, ho fan fent atenció a una relació política concreta, que al cap i a la fi és allò que ho acredita.

S'assenyala elements del col·lectiu perquè hi ha un dia a dia d'aquest col·lectiu, de manera que l'estira-i-arronsa en el treball i família, en les relacions amistoses i veïnals, etc., amb les explicacions de tota mena, van configurant l'àmbit social.

Per tant formar part d'una col·lectivitat no seria quelcom per damunt de les tasques quotidianes. Les converses que es tenen o la tasca professional que s'exerceix, la llengua que es parla o la convivència familiar, com són els àpats o el tracte amb el metge, els inconvenients que es té davant instàncies públiques o les estones de passeig pel port de la ciutat, les esglésies que es freqüenta o els sentiments que desvetllen les coses, les explicacions que es lliuren o els estudis que es fan — tot ocorre amb una normalitat on, sí, hi ha decisió, però sobretot un anar de si.

3. Es duu a terme una colla d'activitats en una relació social, s'hi troba el fet de pensar, de distanciament, d'adonar-se dels afers. Se sap que s'és català (valencià, etc.), no s'assumeix com si no es gaudís de pensament i no se'n fos conscient; en aquesta accepció ocorre com hi ha un adonar-se que es treballa en això o en allò, que es té cura dels fills, etc.

Hi ha l'admissió que s'és català (valencià, etc.) perquè s'ha après des de petit, ha estat sovint un tema de converses a propòsit

de fets passats i actuals, mentre les moltes feines de cada dia obliguen a atendre-les.

Pel cap baix el tracte amb d'altres col·lectius deu ser un mitjà més per al coneixement propi.

Allò bàsic rau que s'és català (etc.) per la relació política o social particular i, en genèric, per la relació política o social. La catalanitat (etc.) és un fenomen social, i no pas sols per quelcom que es pugui recollir en un escrit, en un pensament, en una conversa (per exemple, a propòsit de característiques), sinó per l'exercici quotidià d'un ser-hi compromès en cada relació concreta i que, es clar, també pensa el seu engatjament, i se n'adona.

En d'altres paraules: no es pot substituir el fet social per alguna cosa amb un significat que no deriva estrictament de la relació polític concreta. El fet social particular no admet genèric, i aquest s'hi ha d'acreditar³.

4. És enmig de tot això que s'hi troba l'estimació de formar part d'un poble: a través d'una quotidianitat social (família, treball, oci, etc.) i d'un pensar-se i d'un contrastar.

Si ara es torna a preguntar què fa que es parli d'un poble, cal respondre que es troba en l'exercici diari del ventall de relacions socials, i en el fet d'adonar-se'n i de saber lliurar-ne raons; per tant en el fet d'actuar en un context social.

La catalanitat (etc.) es palesa en una dinàmica concreta. Hi ha una singularització, particularitzada i distinta d'altres, amb tots els pros i els contres que es vulgui, amb totes les excepcions que calgui i amb tots els graus de pertinença que sigui necessari d'admetre.

5. Es tracta que s'actua, es palesa el fet de ser-hi. D'aquí també que no hi hagi massa altres qüestions que toqui tan de ple

³ Que una relació particular no s'introdueixi en aquests pàgines del quadern no implica que l'escriptor no tingui en compte contextos concrets i pensaments genèrics, i que les expressions estiguin duent a terme el programa comunicatiu, i a l'expectativa que ho faci l'altre.

com el fet de ser català (valencià, mallorquí, etc.), que val sols com una explicitació del fet de ser-hi⁴.

El català (etc.) és també europeu, però ho és precisament perquè és català, com sigui que ser català és l'única manera que té per a ser europeu.

Es diu que hi és en l'accepció que no es vol precisar com s'hi troba, català quan s'adona de com hi és quotidianament, europeu quan vol estimar-se així⁵, amb el ben entès que s'és mentre hi ha una actuació real i social, d'on forma part el pensament.

6. Noti's que la consideració de la catalanitat en els termes de l'engatjament diari de ser-hi s'ofereix com un paradigma de l'exercici racional.

Per això una qualsevol aproximació al poble a partir d'algun tret al marge del quefer quotidià ha de ser vist empobridor de la seva complexitat, i de fàcil crítica.

Des d'un altre punt de mira, però, no hi ha res que impedeixi de superar un estadi, la catalanitat ni és l'única manera de ser-hi, ni és quelcom immutable, ni alguna cosa que no pugui anar esvaint-se en una qualsevol direcció.

No és sols el cas català (etc.) que valida el fet nacional (més avall n'estudiarem l'abast) a partir de la necessitat de tenir una condició social que comprèn la gamma sencera de circumstàncies. *Es fa la hipòtesi* que això es

⁴ Ser home en principi és un genèric que es pensa del que forma part de la realitat sense esgotar-la. S'és un home també quan es pensa en la concreció pròpia. Tanmateix, en aquest darrer cas, el fonamental no és ser un home, sinó allò real, on ser un home s'hi manifesta. Per això la humanitat pròpia no és pas la darrera baula d'interès ontològic.

Ser català fa explícit una manera d'anar essent-hi. Veurem que l'opressor no és negativament rellevant, parlant estrictament, perquè atempti contra un home (no pot atemptar contra l'home, en genèric, perquè no hi ha quelcom així en la natura), sinó perquè atempta contra l'exercici de ser-hi.

⁵ La consciència de ser europeu avui per avui s'aprèn des dels coneixements geogràfics i històrics, a través del contacte i de la interrelació amb d'altres ciutadans europeus, i per mitjà de les institucions comunes. Òbviament això sols es pot dur a terme des d'un lloc i des d'un col·lectiu.

manté en un qualsevol altre grup per més inversemblant que pugui semblar. S'insistirà que no s'arriba a enlloc mentre l'afer se circumscriu a meres descripcions de trets, a consideracions culturals al marge del col·lectiu, etc., per més importants que siguin i perquè, d'una manera o d'una altra, *expliquin* alguna cosa.

Al cap i a la fi les explicacions tenen un fil conductor a partir de l'evidència d'haver-hi unes realitats quotidianes, i de les quals formen part.

Basti agafar un dels projectes nacionals difícils de considerar: el dels jueus del temps de Theodor Herzl (1860-1904), i dels primer congressos sionistes (el primer el 1897 a Basilea). Gent diversa des de tots els punts de vista (el uns religiosos i d'altres no; els uns conservadors i els altres socialistes; els uns de parla alemanya i els altres russa) s'apleguen per a afavorir la consciència nacional jueva i la cerca d'un pàtria a Palestina.

¿Es dirà que s'és jueu perquè pot explicar-se que se sigui? Depèn: tal qual formulada la resposta afirmativa pot ser una il·lusió si substitueix allò explicat per l'explicació; és a dir: si l'explicació no integra l'explicat. És clar que el jueu ja sap què és, i llavors pot explicar que, per exemple, ell, o els seus pares, practicaven algun ritus jueu, per tant usa la mirada cultural per a explicar què és; *l'explicació parteix d'un lligam concret que la primera integra, i hi retorna integrada.*

El jueu se sap així, mentre ja no importa si és practicant o no, si parla una llengua o no, si és conservador o no, si és cosmopolita o no; sí, hi ha el record familiar d'algú que repetia algun ritus, que seguí una religió, etc., sense que s'hagi de dir que això serveix perquè es mantingui jueu. Jueu, com es deia, s'hi és, en l'accepció que s'hi fa quotidianament, i li fan també els altres jueus i els no jueus.

No té res d'estrany que fos l'antisemitisme de la segona meitat del segle XIX que lliurés les condicions d'una presa nacional jueva.

Són sempre les relacions les que palesen la cohesió pròpia en un grup, i les ruptures.

El jueu podria haver estat assimilat als grups majoritaris dels Estats on es trobava, i durant la primera meitat del XIX sembla que si més no hi hagué una relativa estabilització de les circumstàncies. Des d'un punt de vista teòric no hi ha res de nou en l'assimilació en el conjunt.

Des del punt de mira teòric un jueu se sabia jueu fins que oblidés d'on ve. Però també pot mantenir-se jueu: els estudis diran, per exemple, que l'antisemitisme ho esperonà, i versemblantment ho féu, a partir del fet que hi hauria un jueu i un no jueu que refermarien una vegada més que hi hauria un ser-hi singularitzat en una interrelació quotidiana.

No hi hauria hagut mai solució de continuïtat entre ser jueu, simplement, i la convicció nacional de ser jueu: es miri com es miri, la segona subratlla la condició de la primera, explícita allò que comporta, en treu les conseqüències quan s'és capaç.

Els vaivens d'un nosaltres poden dur doncs a l'assimilació o a la reivindicació (o allò que sigui, àdhuc a actituds expansionistes, violentes) mentre que arreu es manté que la quotidianitat esdevé el lloc on s'actua.

II

EL POBLE COM A ORGANITZACIÓ PÚBLICA

La convivència amb l'altre porta a la necessitat de precisar una mica l'abast d'algunes distincions, sobretot quan hi ha una organització social.

1. El fet polític i la política.

El fet polític elemental (la relació política elemental) és la relació amb un altre; 'polític' i 'social' esdevenen aquí termes d'ús intercanviable.

Generalitzant-ho: el fet polític seria viure amb d'altres.

Per a comprendre-ho — i en una expressió tant particular com genèrica — s'ha de partir de bell nou que hi ha relació política elemental per la circumstància que s'és capaç de conviure-hi, amb l'altre, de comunicar-s'hi de moltes maneres.

La relació amb un altre guarda una desproporció fonamental perquè s'estableix entre l'ésser de l'ésser-hi, respecte de quelcom (l'altre i el que comunica), que forma part d'aquell ésser; al cap i a la fi una relació susceptible d'una única subjectivitat.

Llavors, establerta la permuta entre afer polític i qüestió social, es comprèn, per exemple, que *la política* se circumscriu a la manera que es prova d'influir en el manteniment, la reforma o el canvi, d'una relació elemental o, parlant genèricament, de les relacions socials⁶.

⁶ Per a tot això, cf. *A propòsit de la política, la democràcia i la justícia* QF26. Certament la política es descabdella sobretot cara al canvi o al manteniment d'una organització pública o del que ordena: es fa genèric quelcom possible de l'ésser-hi. Fet i fet s'aprèn l'ordre social a nivell genèric, i la filosofia política assaja de comprendre'l a partir de l'únic afer que ho pot fer.

2. El poder polític.

El poder polític, se l'ha de comprendre en primer lloc com allò que es pot fer en relació amb un altre.

Certament la realitat viscuda per l'altre es fa inabastable. De l'altre, sols se'n pot esperar una expressió o un comportament conjunt, i sempre es conserva una radical desproporció en la relació política perquè no hi ha cap afer real que no sigui apropiable, i l'altre i la seva comunicació en formen part. En aquesta accepció de l'altre manifestar-s'hi, s'hi pot palesar poder, i llavors aquest poder es troba molt lluny del poder considerat propi.

Tanmateix hi ha aquest poder i, en la relació, tenir-se també com a poder polític.

Es diria doncs que, en la interacció (en la relació política), s'hi descabdella el poder polític individual, tant d'un cap com de l'altre.

La capacitat d'influir en les decisions dels altres es troba dins del poder genèric, i sembla comprensible que, en un cos social complex, les organitzacions públiques o no, els grups de tot tipus, i els individus, no sols despleguin poder en una accepció general, sinó també en el sentit de voler decantar voluntats, d'influir en d'altres grups, organitzacions i individus en profit d'una qualsevol causa. Tanmateix tot el poder polític palesaria el mateix tarannà, sols que se l'observa arreu amb múltiples implicacions que seguirien la complexitat social.

La participació en interessos implica una relació política, amb el corresponent poder dels uns respecte dels altres, alhora que obre la possibilitat de convertir-se en un poder social davant de tercers.

Sens dubte l'expressió «poder polític» (o «poder social») conté quelcom que la fa funcional, com així mateix la referència al descabdellament d'aquest poder, però va bé així.

3. L'organització política pública.

Amb una expressió genèrica es pot establir que en tots els col·lectius hi ha organitzacions de tota mena, és a dir, en molts llocs hi ha establerta una col·laboració estable entre individus cara a satisfer algun tipus de finalitat. Entre les organitzacions cal diferenciar aquelles que, si es pot parlar així, són de tothom, en el sentit que són una resultant de *la* política, i que impliquen un qualsevol individu o organització. En les democràcies aquestes organitzacions són la resultant del joc democràtic, en els sistemes que no ho són pertanyen també a tothom en la mesura que s'assumeixen en la seva funcionalitat universal.

Aquestes organitzacions s'anomenen públiques per a diferenciar-les de les altres (que serien privades, particulars, etc.), tenen també un poder polític, que es diu també públic, poder que es desplega en la direcció d'una altra organització pública, en la de les organitzacions no públiques, en la dels grups qualssevol, i en la dels individus. Com un qualsevol altre poder pot exercir-se com a servei, pot també buscar d'influir en les decisions alienes, i captenir-se d'altres maneres.

El poder polític públic pot ser doncs un dels objectius dels individus i dels grups, de les organitzacions no públiques, i de les mateixes organitzacions públiques, de manera que les situacions socials que s'originen i que poden produir-se són varies d'acord amb les circumstàncies del col·lectiu. Convé de diferenciar ben bé el poder polític no públic i el públic precisament perquè caldrà adonar-se que un col·lectiu nacional, el fet d'haver-hi ciutadania, un conjunt que esdevé un poble, etc., és precisament el fet d'haver-hi un organisme mínim públic amb el seu poder polític públic. Tot això demana nous esclariments.

4. El col·lectiu ciutadà (la nació, el poble, etc.).

1. *En genèric* es diu que en tots els col·lectius hi ha institucions comunes encarregades de vetllar per l'ordre conjunt en alguns o molts camps específics. És el que anomenem organitzacions (o institucions) públiques. En les societats democràtiques se suposa que cadascun dels individus, dels grups, o de les organitzacions no públiques, és capaç de tenir alguna veu, i que el vot sigui més o menys eficaç cara a ordenar les institucions comunes.

Traduït amb l'ús d'un llenguatge de poders l'afer faria així: el poder polític públic s'exerceix davant, i en rep llur exercici, el poder de cada individu, grup, i organització no pública; i el capteniment del primer és susceptible de modificació per l'acció dels poders individuals, dels grups, i de les organitzacions de tot tipus. Això és vàlid en el fons per a un qualsevol sistema polític, sigui democràtic o no, però apareix més fàcilment en el primer.

Ocorre que, si no s'hi afegís res més, aquest esquema, d'individus, grups, organitzacions públiques i no públiques, de poders polítics públics i no públics, es faria del tot incompreensible. Perquè, *què hi hauria d'organització en els individus, en els grups, i en les organitzacions no públiques, per a fer organitzacions públiques, i que fes de nexa entre les unes i les altres?*

2. Per a respondre cal baixar a l'únic lloc on hi ha un discerniment a l'abast del que és polític, és a dir, a allò concret de la relació (tan desproporcionada) política.

¿És o no és veritat que el lligam entre el públic i el particular es troba en la discussió «social»? Doncs és veritat, malgrat que amb això de fet no es respon: *s'estima* que es respon perquè hi ha un afegit implícit. Que no s'expressa res cabdal s'indica fàcilment quan es pregunta on són les baules que lligarien privat i públic.

Certament les baules es troben en la dimensió social concreta, és a dir, *en una quotidianitat*. És *en les relacions de cada dia* que apareixen les baules que relliguen privat i públic. Però sols ho pot fer perquè es reconeix en l'altre l'ocasió d'una reciprocitat (certament desigual), l'admissió que intervingui en allò comú, que faci política, i això mateix fa quelcom que ja no sigui sols d'un ser-hi, en allò real, (al marge de l'altre) o sols de l'altre, sinó que té com a resultat un exercici comú, públic en una accepció restringida.

Per exemple, quan es parla amb un català (valencià, etc.) s'estableix un fet polític, se sap que és català sense cap necessitat explicitadora, s'admet (d'acord amb les beneficis) que val tant com pot valer el qui hi és i que l'assumeix (amb totes les desproporcions), i això mateix fa un lligam, públic en aquesta accepció elemental.

El particular i el públic es troben doncs en l'àmbit social.

Aquest fet, diguem-ne públic, bàsic, seria sempre desequilibrat. És clar que se'l podria pensar en genèric, mentre hi hauria l'acreditació bàsica i l'avaluació bàsica.

3. És doncs a partir d'aquest fet públic primer i bàsic que *es pensa* el fet públic primer genèric.

En aquest cas s'hi establiria: (1) uns quants o molts s'admeten com a membres d'una quotidianitat; (2) hi ha un reconeixement d'una reciprocitat (d'acord amb uns beneficis); (3) cadascú val com un altre i pot defensar una política; (4) això equival a admetre una primer institució pública, aquella que totes les altres suposen.

I llavors es comprèn que els individus, els grups, i les organitzacions no públiques formin part d'un cos social sense dissoldre-s'hi (són esferes complementàries). Totes les altres organitzacions públiques tenen aquesta base pública.

La institució pública bàsica fa parlar d'una nació o d'un cos nacional, d'un poble, d'una col·lectivitat, etc., o del poder corresponent (el poder nacional, etc.).

Per exemple, hi ha un dia a dia dels catalans (valencians, etc.), els uns respecte dels altres s'hi reconeixen, tothom sap que val igual i que cap no està per damunt per a oferir una política: són un poble.

Noti's que la validesa d'una qualsevol expressió a propòsit d'un cos nacional rau una vegada més en el fet polític particular: res del que es pot defensar allí no pot avaluar-se més que de l'fet concret d'una relació amb un altre (i sempre atenent que aquest sols és quelcom real dins dels afers reals).

Es podria admetre potser que la versemblança de totes les teories contractualistes de l'estat polític guanya també alguns punts pel fet que hi ha un reconeixement, de la manera que sigui, dels qui han de formar el cos nacional.

Totes pressuposen sense excepció que hi ha integrants del pacte, que és possible quelcom així com el supòsit d'un «trobar-se» per a pactar, és a dir, pressuposen implícitament que hi ha alguna mena de protoorganització política, que és precisament allò d'on brolla tot el que és nacional, popular, públic, etc.

Per tant subsumeixen de fet que hi ha allò públic que encara no s'ha organitzat políticament en institucions estables.

Ahora es mouen a un nivell genèric explícitament selectiu en l'accepció que parlen dels «homes» i de l'esfera «social» com si no fos el cas que ben mirat tot es resol a haver-hi anglesos, ginebrins, polonesos, nord-americans, etc. Se silencia com s'arriba a passar dels «homes» als «anglesos»: s'hagués trobat segurament una obvietat tant més que no s'hauria pas tingut cura de precisar quin és el poble, sinó de legitimar què és un poble i les institucions que en surten.

D'altra banda el reconeixement explícit o implícit recíproc pel qual hi ha aquesta institució pública bàsica no hauria de menester de comprendre's contractualment en l'accepció que no hi hauria cap contingut contractual més enllà de reconèixer-se com a membres.

5. La rellevància d'una pertinença.

1. Una relació bàsica concreta gaudeix d'un suport a partir del benefiqui mutu i també del benefici de convivència. Pel primer es palesa una comparació amb l'altre, es manté el supòsit

d'un equilibri entre el que es lliura i el que es rep, etc., i el segon s'avé amb la circumstància que hi ha relacions de tot tipus.

L'avaluació de la relació concreta es basa doncs en uns suports que no són rígids, no defensen una veritat inamovible, i se'n parla primerament pel fet que s'ofereix raons.

En el fet de sospesar beneficis, i de concloure com a conseqüència una pertinença — amb l'altre en una relació política publica bàsica, o *pensable* amb molts altres en un col·lectiu —, s'està assumint un exercici del ser-hi en l'accepció que s'és tal i com es va desplegant aquest exercici, o es pensa en genèric quelcom que ho té també com a origen.

La consideració de beneficis que duen a la pertinença esdevé un exercici real.

El que podria ser una discussió de motius va a parar a un exercici que festeja el real. *L'èsser de l'èsser-hi va entrant en aquest exercici.* Heus aquí tota la legitimació: en aquests beneficis i pertinença s'ha establert l'únic fonament perquè no se'n disposa de cap més.

Res no és comparable a l'exercici òntic d'un ser-hi: els altres són apropiables.

La realitat viscuda per l'altre cau fora de l'abast, i un col·lectiu sols es podria comprendre en genèric. La qüestió es troba *en el que es pensa, i en el que es duu a terme dia a dia, una tal activitat òntica.*

2. L'única consideració acreditativa rau en l'exercici del ser-hi a propòsit dels beneficis i de la pertinença corresponent: s'ha conclòs doncs que és aquest ser-hi que fa aflorar les resultants sense que hi hagi cap altra instància en joc.

El pensament genèric se'n troba força lluny, mentre s'ofereix com la manera de tractar afers col·lectius, sempre que allò que manifesta es trobi garantit pel que és bàsic en una relació particular.

Per exemple, sembla fàcil d'admetre que, el fet de no haver-hi res que faci la competència a l'activitat de beneficis i de

pertinences, se l'ha d'adjudicar, amb el caràcter de pensament hipotètic, als altres membre del col·lectiu que s'admet de la mateixa pertinença, i concloure que no hi ha cap altra instància en joc que la que resulta de l'actuació bàsica de l'ésser-hi, i d'allò que s'adjudica als altres.

6. Fet nacional i democràcia.

1. L'enllaç entre nació i democràcia es considera primer des del fet polític concret amb un altre: per més desigual que s'ofereixi la relació, suposa un reconeixement mutu.

El reconeixement d'una tal pertinença s'ofereix com el supòsit d'una qualsevol altra circumstància posterior.

Certament es pot no voler tenir tractes amb aquest altre, o aquest bandejar-los.

També se'l podria amenaçar o fer-li un acte de violència, o rebre-ho.

Tot depèn dels beneficis.

2. La dimensió nacional s'admet com una dimensió social genèrica.

Sense excloure un cos nacional amb tots els homes, la comunitat nacional va essent aquella que s'assumeix des de la relació política concreta.

Això seria vàlid per a un qualsevol col·lectiu: bastaria que s'hi donés la circumstància d'acceptar-se els uns als altres com a cos polític nacional.

Si més no els catalans (valencians, etc.) que no es consideren res més, i es diferencien, per exemples, dels espanyols o dels francesos, s'estableixen implícitament o explícitament com una tal organització política pública, com a cos nacional.

I cal estimar en tots els caos que no hi ha cap altra instància que pugui entrar en joc.

3. Des d'aquí estant es pot preguntar encara per la relació que pot trobar-se entre una comunitat política nacional i la democràcia.

La resposta sembla prou senzilla: la democràcia, deixant els detalls, demana la participació, de la mena que sigui, del poble; és a dir: ha d'haver-hi aquest poble, aquesta organització política pública elemental. En la mesura que hi ha un consentiment tàcit o no tàcit de pertinença s'hi fa manifest precisament aquest exercici elemental de democràcia: l'organització bàsica pública – el cos nacional – no podria dar-se sense algun tipus de reconeixement recíproc, és a dir, sense saber-se d'alguna manera que hi ha un poble. Es tracta d'un protoexercici democràtic en l'accepció que palesa que hi ha un *demos*. I alhora és la font mateixa d'una qualsevol tasca democràtica⁷.

Allò nacional palesant l'exercici bàsic democràtic pel qual hi ha una comunitat política, el dret corresponent a comptar-s'hi no depèn de cap altra instància, malgrat que un qualsevol individu o grup se'n pugui desdir (se'n va a viure a un altre lloc o vol formar part d'un qualsevol altre col·lectiu).

7. Sobre les raons dels altres nacionals.

El benefici mutu i el de convivència permetrien raonar una actuació; amb la desproporció corresponent, facilitarien de comprendre els altres, i en aquesta mesura farien possible un pensament genèric pel qual s'avaluaria el col·lectiu nacional. Molt més que això: serien els mitjans per tal d'assajar d'abastar una solució a molts dels problemes derivats de la diversitat nacional dels individus.

⁷ Certament, per exemple, a l'Estat espanyol i al francès es deixa votar, i participar de la política, els col·lectius no reconeguts perquè se'ls considera part del seu cos nacional. La democràcia, però, demana el reconeixement dels uns i dels altres: la seva absència dissol el poble, el *demos*, i de fet no n'hi ni per al col·lectiu imperialista ni per a l'oprimit. No cal afegir que la mancança bàsica rau que no hi ha un reconeixement i respecte per l'única font del poder polític acreditativa: el fet de ser-hi i de d'ocupar-se'n

És fàcil d'assumir, per exemple, que el mutu acord entre catalans i catalans espanyols o francesos permetria fer valdre el referèndum com a via d'acabar els afers, amb l'afegit que, independentment del que es decidís, cadascú podria mantenir la seva nacionalitat.

El tracte d'immigrant de procedència plural hauria d'estudiar-se també segons aquells beneficis: d'acord amb això, per exemple, gaudirien dels drets que els estrangers gaudissin en els seus països d'origen. En el cas d'una procedència des d'Estats corruptes, dictatorials, etc., caldria tenir en compte allò que s'ha après des del benefici de convivència en la mesura que se'l perllonga als altres homes d'altre llocs.

Convé d'insistir en l'exercici del ser-hi, i que no hi ha res que hi faci competència (s'exclou l'amenaça); cada individu gaudeix de fer el que fa, i sols a través dels beneficis pacta, s'avé, permet, etc. Per tant la cura dels drets dels altres, que en principi els tindrien tots i en una qualsevol direcció, sembla avantatjar una qualsevol obligació que se'ls vulgui imposar, i en tot cas la comunitat nacional hauria de raonar d'acord amb els beneficis i, quan fos el cas, amb una més gran dedicació del de convivència.

Certament el col·lectiu nacional també se sosté gràcies als beneficis mutus i de convivència, i semblaria que hi hauria un xoc de legitimacions per diferents àmbits. Tanmateix això suposaria no comprendre que els beneficis estableixen raons, i que aquests poden estendre's per diferents àmbits i aspectes, i que per tant no seria cert que el fet nacional fes aclucar els ulls als estrangers o als altres conciutadans, sinó que permet aprendre com cal pensar d'altres conjuntures més complicades pel fet que, si la nació troba un suport en aquests beneficis, no els esgota, sinó que més aviat ensenya a ponderar-los⁸. Més

⁸ Si més no prou moviments nacionals han fet notar aquest impuls moderador de respecte. La circumstància que la humanitat (entesa com un ideal en el txec) va de bracet amb el fet nacional, la presa d'una actitud ètica davant de tot això, es troben particularment presents en els treballs nacionals txecs. El 28

aviat es la visió malaltissa del fet nacional propi dels imperialismes, siguin feixistes, pseudodemòcrates, comunistes, militaristes, etc., que fa no respectar els conacionals ni els que no ho són.

filòsof Tomáš G.Masaryk (1850-1937), fundador de l'estat txecoslovac independent, per exemple, escriu: «Tolstoi critica durament el sentiment nacional. L'escriptor rus està convençut que el nacionalisme és una força falsa que desencamina i corromp la humanitat; quan jutja el sentiment nacional, ho fa només des d'aquesta perspectiva. No hi ha cap dubte que el sentiment nacional a vegades pot convertir-se en vulgar, egoista i injust, però Tolstoi no té raó del tot. L'escriptor no veu que aquest sentiment sovint arriba a ser noble i elevat, depenent del plantejament ètic que una nació té en un moment donat. Un individu, un govern o una nació poden actuar d'una manera justa o injusta. Sempre existirà la possibilitat que una nació es converteixi en un instrument de despotisme o en un mitjà per a arribar a objectius egoistes. El desenvolupament històric d'Europa i del sentiment nacional dóna la prova que el nacionalisme te la seva raó de ser sempre que va unit amb el respecte per la humanitat. Tots els grans filòsofs que s'han dedicat a la qüestió nacionalista (Kollár) ens diuen que el nacionalisme és només un mitjà per a dur la humanitat cap a l'humanisme. I precisament en aquesta unió d'humanitat i de nacionalisme es troben els veritables motors socials, els que centralitzen i els que individualitzen» [text d'una conferència a la Universitat de Chicago, traduït per Monika Zgustová: l'original fou publicat en anglès dins el text de D.B.Shillinglaw *The Lectures of Professor T.G.Masaryk at the University of Chicago. Summer 1902*, Londres, Lewisburg, Associated University Press, 1978; el text català es troba a *Clàssics del nacionalisme*, Ramon Sentmartí (ed.), Edicions de l'UOC i Pòrtic (Biblioteca oberta 18) Barcelona, 2001].

III

LA QÜESTIÓ NACIONAL EN ISAIAH BERLIN

Els escrits sobre el fet nacional són abundantíssims tant en llengua catalana com en d'altres llengües. L'ur estudi s'ofereix com una tasca sempre inconclusa i que ha de tenir en compte llocs i temps, fonaments i horitzons. Aquí sols s'apuntarà quelcom a propòsit de l'univers liberal defensat pel mestre lituà.

1. La desatenció, per part dels pensadors liberals, dels fenòmens nacionals, l'ha posada en evidència Isaiah Berlin en diferents llocs. Ell mateix, un humanista liberal, ha tractat amb respecte el fenomen quan, fins i tot en el seu conegut treball *Dos conceptes de llibertat*, la negativa (que exclou que els grups o l'Estat intervingui en les meves coses) i la positiva (que fa que l'individu intervingui en la construcció de quelcom), se centra en una altra aproximació,

«històricament important a aquest tema que, confonent la llibertat amb les seves germanes igualtat i fraternitat, condueix a conclusions que tampoc no són liberals»⁹.

Es tracta de la cerca d'estatus per part de l'individu, és a dir, el desig de ser reconegut com a individu per la seva classe o grup:

⁹ *Two concepts of liberty* (1958, amb revisió el 1973), obra inclosa al volum Isaiah Berlin, *The proper study of mankind. An anthology of essays*, Henry Hardy (editor), Roger Hausheer (editor, introducció), Noel Annan (presentació), Nova York, Farrar, Straus and Giroux, 1998 [traducció catalana de Laia Font i Dolors Udina, *El veritables estudi de la humanitat. Una antologia d'assays*, Barcelona, Empúries, 2009 (Biblioteca Universal Empúries 232), per on citem], pàg.259.

«No és amb la llibertat individual, tant en el sentit “negatiu” de la paraula com en el “positiu”, que es pot identificar fàcilment aquest desig d’estatus i de reconeixement. És amb una cosa que els éssers humans no necessiten menys profundament i per la qual lluiten apassionadament: és semblant a la llibertat però no ben bé; encara que implica llibertat negativa per a tot el grup, està més relacionada amb la solidaritat, la fraternitat, la comprensió mútua, la necessitat d’associació en igualtat de termes, tot això que s’anomena de vegades – per bé que enganyosament – llibertat social...

«L’essència de la idea de la llibertat, tant en els sentits “positiu” com “negatiu”, és la resistència a alguna cosa o a algú – als que envaeixen el meu terreny o afirmen la seva autoritat sobre mi, o a les obsessions, temors, neurosis, i forces irracionals –, intrusos i dèspotes d’una o altra mena. El desig de reconeixement és el desig d’una cosa diferent: d’unió, de major comprensió, d’integració d’interessos, d’una vida de dependència i sacrifici comuns»¹⁰.

El que busquen uns tals tipus de comportaments, entre els quals Berlin cita el nacionalisme o la consciència de classe, especialment vinculada al marxisme, és doncs una mena d’autoafirmació, que fa que l’individu se situï entre els seus:

«Sempre que la resposta a “qui m’ha de governar?” sigui algú o alguna cosa que jo em pugui representar com a “meva pròpia”, com una cosa que em pertany o a la qual jo pertanyo, ho puc descriure com un híbrid de llibertat, fent servir paraules que transmeten fraternitat i solidaritat, a més de certa connotació del sentit “positiu” de la paraula llibertat (que és difícil d’especificar amb més precisió); en tot cas, ho puc descriure com un ideal que potser avui és més prominent que cap altre al món, però que no hi ha cap terme que sembli encaixar-hi amb exactitud»¹¹.

Berlin arriba a afirmar:

«Certament, jo he mirat de demostrar que la idea de llibertat en el sentit “positiu” és la que es troba al cor de les exigències d’autodirecció nacional o social que animen els moviments públics més poderosos i moralment més justos del nostre temps, i que no reconèixer això és interpretar erròniament els fets i les idees més vitals de la nostra època»¹².

¹⁰ Ídem, pàg.263.

¹¹ Ídem, pàg.265.

¹² Ídem, pàg.274.

Fins aquí l'autor. Ara cal preguntar-se: com es pot concebre l'«híbrid» del qual parla Berlin? La dificultat de descriure'l palesa que no tota llibertat es redueix a l'àmbit del que es pot fer o a la presentació patent d'un programa a seguir. Quasi la totalitat de les conductes no es plasmen ben bé a través d'una de les dues accepcions esmentades de la llibertat, malgrat que l'autor afegeixi, a propòsit d'aquell «híbrid», que es tracta més aviat d'un exercici de llibertat positiva. La convivència diària amb la família no conserva la llibertat negativa del solter, ni la positiva del dia que un hom va decidir que volia formar una família. Quotidianament la tasca diària no manté desclosa sense més l'opcionalitat.

Això sembla passar en tots els àmbits de les relacions: la solidaritat amb un altre i, parlant en genèric, de classe, és alguna vegada una decisió presa, i després és una quotidianitat, talment com la vida familiar, l'amistat, etc. És clar que totes aquestes relacions s'han d'anar confirmant, reafirmant, alterant i evolucionant, si cal, però no sembla que es pugui descabdellar al marge de la quotidianitat de les relacions i de les decisions que es van prenent.

No ocorre de manera diferent a la relació respecte d'un altre amb reconeixement recíproc (i desigual) pel qual hi ha una pertinença (per exemple, a la catalanitat) i, en genèric, una pertinença a un col·lectiu nacional, on hi ha una quotidianitat.

Berlin es trobava en la bona direcció: però potser desconfià dels possibles excessos de la solidaritat i de la fraternitat. Això es veu particularment en l'article *Nacionalisme: negligència en el passat i poder en el present*, escrit vint anys després de l'anterior (1978).

2. L'article *Nacionalisme* distingeix entre consciència nacional i nacionalisme. Aquest inclouria sempre una identificació amb el grup i implicaria que el sentit i la raó de ser dels individus es troba en les característiques que es comparteixen. La seva primera aparició es trobaria en els poetes i crítics alemanys del XIX, seguit després per d'altres fins als

nostres dies (Berlin esmenta el cas dels pobles d'Espanya). Liberals i marxistes del segle XIX i del XX no haurien vist la importància que hauria de suposar (i suposa) perquè els primers creien que amb l'assoliment de l'Estat nacional de cada poble s'esvairia, i els segons, a banda de trobar-ho un fenomen de classe, el jutjaren com a quelcom que no mereixia d'estar en un primer pla teòric.

El nostre comentari al punt de mira de Berlin seguiria la següent línia de reflexions: allò bàsic que s'hauria de tenir en compte es trobaria en el fet polític concret, entre allò real on s'hi és i l'altre (que forma part també d'aquell real). *Tot el pensament genèric no seria sinó una derivada del lloc que l'acreditaria.* La pertinença a la catalanitat, per exemple, expressaria aquell reconeixement recíproc: allò que s'expressés en genèric (la nació, el col·lectiu, etc.) no podria gaudir de més garantia.

L'opressió a un altre no seria la conseqüència del fet d'una pertinença, sinó que, suposant-la, la sobrepassaria pels motius que fossin.

Allò que val per al particular s'hauria d'estendre als genèrics.

L'oposició entre consciència nacional i nacionalisme, establerta en els termes de Berlin, semblaria insostenible. El nacionalisme insistiria en la nació quan hi hagués algun problema, o per unes pràctiques excessives, és a dir, tant pel fet de ser humiliat com pel fet d'humiliar.

Francesos i espanyols, per exemple, no sols pretendrien ser Estats nacionals amb consciència nacional, sinó que serien nacionalismes vius i actius.

Una doctrina nacionalista com el feixisme no ho seria, feixista, pel fet de ser nacionalista, sinó pel fet de ser feixista, i oferir prou de la caracterització que fa Berlin del nacionalisme. Allò que el faria rebutjable rauria a voler passar per damunt dels altres que no són del grup.

D'altra banda la dimensió política dels alemanys del XIX no hauria estat la conseqüència d'una retòrica real o imaginària, com fos el cas que el poble alemany hauria gaudit de les circumstàncies per a ser un poble, al marge de les interpretacions i expressions de poetes i crítics.

Certament no es pot oblidar tot el pitjor fet en nom del col·lectiu – pensi's en les atrocitats del segle XX –, quelcom que forma part de la història d'una nació, o d'uns col·lectius diversos. Però una tal política destructiva no pot fer comprendre tampoc que hi hagi un poble o col·lectius diversos: allò que legitima una relació política pot ser usat en les abrandaments i en els entusiasmes «patriòtics», *però aquests no esclareixen el fet que hi hagi un poble o no*, sinó que en lliuren una expressió autosuficient i que s'ha d'elucidar peça a peça per a cercar-hi quin ressort de la personalitat palesa, però de cap de les maneres no brollaria sols de l'anàlisi de la relació política.

3. Com es pot comprendre que Berlin, un home de tarannà liberal i equilibrat, hagi pogut arribar a una comprensió més aviat parcial del fet nacional, fer-la arrencar del pensament preromàntic i romàntic alemany, i fer-la estendre amb els anys arreu dels cinc continents?

La raó profunda cal cercar-la en la direcció de la crítica que fa Berlin del pensament liberal i que ell no sembla saber resoldre: la circumstància que aquest pensament ha tingut sempre en el punt de mira la defensa de les llibertats en l'Estat. Es a dir, que ha tendit a sobrepassar el fet més capital que ha d'haver-hi gent per a ser un Estat, cosa òbvia, però que no és tan obvi saber *quina gent*. Els liberals han lluitat per un projecte amb uns individus que ja coneixien i amb els quals ja compartien molt. John Locke, el pare del liberalisme, és un perfecte anglès, amb una biografia política consolidada. No ha d'estranyar que no li calgués fer massa esment de quin seria el subjecte del pacte social.

En conjunt els costa de preguntar-se d'una manera escaient per aquest subjecte més enllà d'haver-hi alguns acords amb els altres.

John Stuart Mill, per exemple, defineix la nacionalitat a partir d'unes «afinitats comunes» (religió, raça, llengua, història, límits geogràfics, etc.), que fan desitjar que aquests homes tinguin el mateix govern. L'aplicació d'això als casos reals el porta a admetre que és molt difícil d'aglutinar sota un mateix govern les nacionalitats diferents del centre d'Europa, considera un problema moral l'absorció de navarresos i de bretons dins de França, trampeja els casos dels escocesos i gal·lesos (podria ser beneficiós per a ells de tenir el mateix govern que els anglesos), nega que hi hagi motius especials per a la independència d'Irlanda, i justifica el colonialisme. Aquestes afinitats no obstaculitzen el fet que és la voluntat dels ciutadans la que ha de concretar un govern que ha de regular allò necessari per al desplegament de la llibertat del ciutadans, i demana llur participació activa en l'elaboració de la llei.

Les consideracions de Mill semblarien en efecte més de *Realpolitik* que de filosofia política.

IV

UNA CRÍTICA A «L'ESTAT NACIONAL»

"El principal enemic dels drets de les nacionalitats és la teoria moderna de la nacionalitat" (Lord Acton)¹³. Aquesta teoria deu tenir molts pares, i en qualsevol cas es trobaria en els corrents més centralistes de la Revolució francesa, i s'hauria arrossegat fins als nostres dies.

¹³ Crític amb la teoria moderna (francesa) de la nacionalitat, li plau recordar que «en el vell sistema europeu, els drets de les nacionalitats no eren reconeguts pels governs ni fets valer pel poble. L'interès de les famílies regnants, i no pas el de les nacions, regulava les fronteres, i l'administració es portava a terme, per regla general, sense cap referència als desitjos populars. En una situació en què totes les llibertats es trobaven suprimides, les demandes d'independència nacional havien de ser per força ignorades, i una princesa, en paraules de Fénelon, portava una monarquia dins del seu dot matrimonial. El segle XVIII tolerava aquest oblit dels drets col·lectius a Europa, perquè els absolutistes només es preocupaven per l'estat i els liberals només per l'individu... L'interès dinàstic, de la seva part, anul·lava la inclinació natural de les nacions i destruïa la seva independència, però tanmateix en preservava la integritat. El sentiment nacional no resultava ferit en la seva part més sensible. Desposseir un sobirà de la seva corona hereditària i annexionar-se'n els dominis hauria estat vist com una agressió a totes les monarquies, alhora que hauria proporcionat un mal exemple als seus súbdits en privar la reialesa del ser caràcter inviolable. En temps de guerra, en no haver-hi en joc una causa nacional, tampoc no es mirava de revifar el sentiment de nació. La cortesia mútua dels que manaven guardava proporció amb el menyspreu que tots ells sentien envers els estaments inferiors... Però la partició de Polònia fou un acte d'una violència desfermada, perpetrat en obert desafiament no només de l'opinió popular sinó també del dret públic. Per primer cop en la història moderna se suprimia un gran estat i es repartia una nació sencera entre els seus enemics. Aquesta famosa mesura, l'acte més revolucionari del vell absolutisme, va suscitar el desvetllament de la teoria de la nacionalitat a Europa, convertint alhora un dret letàrgic en una aspiració i un sentiment en una reivindicació política», a *Nationality* (article publicat el 1862), traducció d'Antoni Estradé a *Clàssics del nacionalisme*, pàgs.120-143; text citat pàgs.123-125.

La resposta dels liberals anglesos del XIX s'hauria centrat sobretot a una defensa de les seves llibertats, i amb una tendència a considerar la qüestió de les nacionalitats un afer de segon ordre, àdhuc en aquells autors que no tingueren inconvenient d'assumir estats plurinacionals.

Les esquerres revolucionàries del XIX, tanmateix, tendrien a criticar aquell estat nacional (burgès), la qual cosa no deixava de ser una molt peculiar legitimació d'una teoria nacional que, al cap i a la fi, de vegades no era més que una teoria imperial.

Llavors la teoria moderna de la nació, segons la comuna concepció de defensors i de detractors, no es trobaria abans de finals del segle XVIII, amb els antecedents que calgués admetre. Car anomenen nació l'Estat modern, que fóra l'Estat nacional (del qual el nacionalisme seria una desviació).

La insistència que l'Estat nacional seria això desatendria sovint el subjecte polític, i alhora l'explicitaria perquè *ara sí que hi hauria Estat nacional*: els Estats haurien esdevingut, no sols moderns, sinó *nacionals*. La història faria present Estats *nacionals* i no Estats moderns en abstracte, sinó Estat concrets i palpables. En d'altres paraules: s'hauria creat un subjecte polític.

Caldria preguntar-se per la filosofia polític que avalaria una tal concepció d'un Estat modern: seria acreditada per les concretes relacions socials del difusor; o bé seria la resultant d'un pensament al marge d'un fet polític concret. En els dos casos es tractaria, si no fos validada per d'altres concretes relacions, d'una concepció excloent i que amagaria, revestida pel genèric, l'amenaça, l'agressió, el sotmetiment. Ca no hi ha més realitat que aquella que té lloc en el fet polític particular, i que es perllonga en pensament.

La teoria de l'Estat nacional es complementaria de vegades amb la negació d'una qualsevol característica nacional als pobles de l'antigor, de l'Edat Medieval, als del Renaixement, als del segles XVII i XVIII. Semblaria una obvietat que no s'hi trobaria l'Estat modern (de tendència centralitzadora,

uniformitzadora, racionalitzadora, etc.), i tampoc no s'hi podrien llegir els escrits de Herder, de Fichte, etc.

La filosofia parteix del fet polític amb l'altre, certament una relació prou desigual. I els homes de totes els temps no són sinó afers reals, sobretot sols pensats, als quals mostrar simpatia i empatia.

Tanmateix se'ls pot tractar com es fa amb els *altres* (en plural), és a dir, considerant-los des del que s'obté en el fet polític bàsic d'ara i d'aquí. Els altres contemporanis, com els altres dels temps passats, es pensen, i si més no se'ls pot pensar d'acord amb l'avaluació de la relació concreta.

En efecte la negació d'una qualsevol característica nacional als pobles d'abans una vegada més no tindria en compte que allò que faria rellevant la història seria el fet que els individus eren homes, fills dels seus pares, membres d'un col·lectiu, visquessin erràticament en grups o tribus, s'haguessin instal·lat en un territori, dominessin o no un altre grup, establissin o no una qualsevol aliança amb un altre, etc. La circumstància que un guerrer iber no fos un membre d'un Estat modern o que ignorés una arenga nacionalista no lleva que sabia perfectament qui era, qui eren els seus, i qui eren els altres, malgrat que no calia que s'hi barallés (tot i que li va caldre de lluitar). Per al guerrer iber els seus eren la família, el conjunt de famílies de la població, a un altre nivell la xarxa de poblacions on hi havia d'altres ibers, etc. Deuria tenir algun saber del seu iberisme quan va conèixer els grecs, els cartaginesos, o els romans. Naturalment que l'organització política de les poblacions, l'estatus de les famílies, les festes i les tradicions, el domini d'eines i d'aparells, les tècniques agrícoles, pesqueres, urbanístiques, etc., la presència d'una escriptura i d'una religió, i tot allò que es volgués, esdevindria singularment important: però tot no seria res al costat del fet més rellevant, la circumstància que hi hauria una relació d'homes, hi hauria un iber que es relaciona amb un altre iber des del matí fins a la nit, que hi dormiria al costat, que el miraria als ulls.

Això, al cap i a la fi molt més important que les coses que hagués pogut deixar a la posteritat, establiria el rovell de l'ou del fet polític i, al seu nivell d'acceptació implícita d'una conjuntura, palesaria una assumpció política (ja ens adonem que no seria la dels nostres discursos). No hi hauria Estat modern, no hi hauria efusions xovinistes, no hi hauria una nació *moderna*, no hi hauria una ideologia romàntica, però hi hauria gent d'un poble, individus que es reconeixerien.

Però si els catalans, per exemple, no fossin catalans sinó per afers més o menys culturals; si impliquéssim que ho serien tal com els estudiosos els comprenen quan els descriuen amb una colla de singularitats (llengua, religió, territori, tradicions, avantpassats, trets ètnic, etc.), llavors els catalans tendrien a perdre així també la seva dimensió política.

La tendència a la pèrdua de la dimensió política dels ibers esdevindria la tendència a la pèrdua de la dimensió política dels catalans. El pensament teoritzaria sobre entelèquies, que s'inclinarien a fer dels catalans (per exemple) uns individus ocupats amb les qüestions singularitzadores, i de fer dels ibers unes tribus, gairebé enteses com a munts de gent. El desenfocament històric esdevindria desenfocament actual.

Però allò que s'esdevindria en l'Estat modern no mereixeria que se l'adjectivi de *nacional* si no ho fos, o si calgués que el mot «nació» tingués algun significat de poble, de col·lectiu diferenciat, de gent que es reconeixeria. Car si «nació» fos un pleonasma per a Estat modern no hi hauria res més a dir: però sí quan fos quelcom que adjectivés el fet de mirar-se els homes i tenir-se com a subjectes polítics. Llavors molts «Estats nacionals» no serien res més que (moderns) imperialismes, i aleshores la teoria política dels Estats nacionals esdevindria una ideologia malaltissa, i de caràcter universal d'aplicació. O si es vol: un Estat que no reconegués el dret a l'autodeterminació d'un qualsevol dels seus col·lectius seria una presó de pobles i d'homes.

El fet d'haver-hi pobles (col·lectius, nacions, etc.) seria quelcom d'arreu i de totes els temps. La importància de la relació política aniria molt per damunt de moltes altres consideracions. Caldria reescriure la història que sovint sols tindria la perspectiva dels pobles que van guanyar, dels imperis que es va fer, dels avatars d'aquells que se'n sortiren, dels esdeveniments dels Estats europeus resultants de guerres i d'imposicions fins a arribar als temps moderns, on apareixeria l'Estat modern fill de tot això, on les ideologies liberals de vegades ho justificarien, i després prou socialistes també però d'una altra manera. Tot plegat amagaria que la història dels Estats del món és gairebé sempre la de la violència.

A un català, li podria importar ben bé poc que «l'Estat nacional» es descabdelli al segle XIX, com estudiaria la reflexió nacional dels alemanys del XIX amb curiositat però a distància. Es podria ser un especialista de la formació de l'Estat modern o del pensament alemany i encara no acabar d'encertar l'estudi del fenomen nacional formulat en termes moderns i en la modernitat – que tindria el seu paral·lel en no acabar d'encertar l'estudi del fet nacional, del fet de pertànyer a un poble, en els antics, que òbviament no ho podien fer en termes moderns. Es tractaria de quelcom transversal a antics i a moderns, amb el ben entès que les condicions serien prou diverses a nivell tecnològic, demogràfic, de coneixement, d'estructura econòmica. La topada amb l'altre no podria ser substituïda per res, sinó que seria mediatitzada per tot el que hi ha entre ells.

Tanmateix es repetirien obvietats: la revolta contra la violència de l'altre no té edat ni condició, d'aquí les connivències que hi podria haver amb gent del passat, que tindrien el seu parió en les connivències d'avui dia¹⁴.

¹⁴ Una de les conseqüències del que s'ha exposat rau que la mala interpretació històrica, en especial del que va ocórrer al segle XIX en termes de la formació de l'«Estat nacional», *s'origina per la malcomprensió de l'estudiós d'avui: aquest estudiós no comprèn el fet polític d'ara, no sap què és un col·lectius del segle XXI*, va a les palpentes a propòsit de com inaugurar un discurs socials actual, etc., i de vegades es tracta d'especialistes que han

V

LA IDEOLOGIA «POLÍTICA» DE «L'ESTAT NACIONAL»

Un col·lectiu nacional es cospa a partir de la interacció dels seus membres, i en especial a partir de la relació política concreta; l'exercici relacional, i en genèric democràtic, implícit que s'hi troba legitima una qualsevol regla social. Toca ara de comprendre les relacions de tot això amb l'Estat.

1. L'estat (o l'Estat) de la nació.

La reflexió política es basa en la relació particular i en els genèric corresponents.

La relació amb l'altre és doncs una relació social o política, hi ha una munió de formes relacionals, fins al que es pot esmentar com a col·lectius, pobles, etc.

Per això que l'adscripció nacional sigui quelcom polític esdevé sens dubte una futilitat.

Es desprèn fàcilment que el que fa referència a l'activitat social o política forma part del vaivé d'una comunitat, on s'inclou l'organització pública que regula la interacció social i la relació del grup amb els altres pobles del món. L'Estat modern no és res més que aquest tot relatiu que constitueix el batec diari d'una col·lectivitat, independentment de la seva forma de govern, estructura d'organització interna, etc.

Certament cal pensar en tot això, si no es desprèn sense més a partir d'una relació concreta. Però seria un error de plantejar altrament una qualsevol faceta de l'organització de l'Estat: no sols perquè el fet bàsic és l'únic lloc per a aprendre, sinó també perquè es va resseguint moltes relacions particulars, i és a través del teixit particular de relacions com s'elabora un pensament de

assumit metodologies socials criticables.

Com es pot comprendre el segle XIX si no se sap interpretar el que ocorre en el dia a dia dels afers presents?

l'organització pública, i, en conjunt, d'una qualsevol circumstància de la col·lectivitat.

Per això una nació o col·lectivitat sense Estat és un absurd: la quotidianitat d'un poble és ni més ni menys que la plasmació d'un *estat* social – la relació política o social diària és una exemplificació de com van les coses, de l'*estat* de les coses, de l'Estat (polític, perquè no s'hi parla dels estats físics).

L'Estat d'un poble, d'una nació, d'un col·lectiu, podria no coincidir en extensió amb una comunitat per compartir l'Estat amb d'altres grups nacionals. El fet palesaria que no hi ha nacions sense Estat.

Sigui com sigui caldria preservar curosament nació (poble, col·lectivitat, etc.) i Estat en un nivell bàsic de comprensió o, si es vol, la no diferenciació entre un fet i l'altre en aquest nivell.

2. La ideologia que fa la nació (i el seu Estat) un fet «polític».

1. Sens dubte s'ha al·legat *un pensament genèric* que defensaria el caràcter «polític» de l'Estat modern; l'adscripció nacional fóra la conseqüència d'una voluntat més o menys manifesta. Hi hauria una qüestió de decisions, de desigs de conviure junts, d'entusiasmes més o menys abrandats de continuar, de tal manera que l'esforç fet conjuntament, el passat transcorregut plegats, i el futur a compartir farien formar part del poble. Tots iguals davant la llei, tots igualment lliures i preparant un futur fraternal. Cap ciutadà no gaudiria de privilegis que un altre ciutadà no tingués, etc.

Unes tals concepcions nacionals remunten als pensadors il·lustrats del XVIII. Però independentment que no cal trobar-hi mala intenció en autors com Rousseau, per citar-ne algun, qualsevol adscripció nacional ja pressuposaria un exercici previ de relació. Tan insensat seria que la decisió inaugurés la nació a tall d'homes que no haguessin nascut en un poble, com ho seria el fet de pensar que no caldria cada dia anar interactuant els uns amb els altres, amb decisió i voluntat o al marge d'unes tals decisions i voluntats.

El problema de la nació com a afer «polític» rauria més aviat que serviria més com a justificació que com a exponent d'un fet dinàmic i interactiu. Ser poble, nació, comunitat, etc., implicaria una munió de connivències, de sobreentesos, de ja saber-ho, enmig d'una concreta interacció quotidiana (familiar, veïnal, laboral, associativa, d'organització pública).

¿Seria fals o no seria fals que la nació és un problema de voluntats, per tant de quelcom «polític»? En aquests termes valdria més contestar que és fals. És clar que si es preguntés a algú si vol ser català (etc.), per exemple, contestaria que sí, i llavors es diria que això palesa la seva decisió de ser-ho. Malgrat tot, això seria erroni: *no es voldria ser català (etc.), no es decidiria ser-ho, sinó que més aviat ho fóra en l'accepció que és les seves concretes interrelacions, que és el que va actuant i interactuant, el seu plexe de relacions concretes.*

No hi hauria d'altre Estat nació que el que ho fos. Certament una concepció «política» de l'adscripció nacional podria voler justificar els Estats nació quan la seva estructura política pública estigués més aviat al servei d'una nació, en perjudici d'altres col·lectius. Llavors serien estructures que provarien d'esvair d'altres nacions a partir del domini de la seva organització política pública per part d'un col·lectiu nacional.

2. Hi hauria el discurs d'uns ciutadans amb drets individuals, la defensa de la llibertat i de la igualtat (davant la llei); la celebració que no hi podria haver discriminació per cap raó que no fos la violació del dret dels altres; el valor «polític» del fet d'administrar drets i deures per a tots, etc.

Un tal «univers de la raó» s'esvairia quan es posés de manifest que les organitzacions de l'Estat, les xarxes veïnals, les associacions, les relacions laborals i, en conjunt, econòmiques, l'amistat i la família, no es lliuren fora de les relacions concretes.

Davant d'això l'adscripció nacional «política» tendiria a comportaments contradictoris: d'una banda exaltaria allò que és comú, la llibertat, els drets i els deures, la igualtat de tots, la

solidaritat, abandonant el particularisme; d'una altra, i allí on hi hagués un Estat plurinacional, podria fer un defensa acèrrima d'allò concret en les relacions socials (econòmiques, familiars, associatives) d'un col·lectiu dominant, de la seva història, de l'art dels seus artistes, de les seves indústries i bancs, de la llengua del seus parlants, de les gestes dels antics, dels costums dels seus moderns. El que formaria part d'aquesta nació (que inclouria l'Estat) s'hauria de mirar, d'escoltar, de jutjar – però llavors seria capaç d'oscil·lar cap al que és «universal», la llei comuna, l'ordre de tots.

Certament això permetria que hi hagués un terra de tothom (o de ningú) pel fet que l'organització política pública s'estendria d'una banda a l'altra, i que les organitzacions rellevants tendirien a socialitzar els individus d'un col·lectiu minoritzat dins de l'altre col·lectiu.

Si a més a més s'imaginés el transvasament sovintejat de persones i de noves implicacions d'ordre vari d'uns grups amb els altres, amb les circumstàncies que es volgués afegir, no costaria gaire de comprendre que, algú col·locat en un grup nacional minoritzat, tingués prou dificultats per a explicar-se què és i per què ho és, i *es tendís a fer ressaltar trets* que de cap manera correspondrien a allò per la qual cosa se seria un membre propi d'un col·lectiu nacional minoritzat, i que es desencaminés de moltes maneres. Però això seria així per l'afany del col·lectiu dominant d'esvair tant com pogués la pertinença a un col·lectiu a favor d'un altre col·lectiu. D'aquí que hi hagués una tensió en la mesura que els diversos col·lectius mantinguessin la seva respectiva pertinença, i que hi hagués un conjunt d'ambigüitats en les mateixes estructures socials públiques i privades.

En efecte hi hauria una estructura política pública que fóra comuna al servei de les nacions dominants, que voldria l'esvaïment de la dominada, amb unes regles fetes a la seva conveniència: els drets i els deures que s'hi proclamés exclourien els drets i els deures individuals nacionals dels altres.

La ciutadania amb la qual vestirien els altres proclamaria la igualtat de drets i de deures sota la protecció del poder públic d'un Estat aixoplugador i garantidor del bé comú, i es faria com si la societat que té una estructura política pública no fos un conjunt d'individus que interactuen a molts nivells, amb moltes connivències, amb moltes interdependències. L'«abstracció política», els drets i els deures d'una ciutadania sublimada, no es fixarien en els individus de les col·lectivitats afectades. Però una tal «universalitat» faria emergir amb tota la seva concreció de quina ciutadania s'estaria parlant: perquè només es podria actuar com un membre del col·lectiu dominant, és a dir, renunciant expressament a la condició del col·lectiu minoritzat.

3. La voluntat política en E.Renan.

Una teoria política de la nació que s'inclouria dins d'aquell univers del fet «polític» que pot dur a l'imperialisme i a un enganyós universalisme fóra la que es llegeix en la conferència *Qu'est-ce qu'une nation?*, dictada a la Sorbona l'onze de març de 1882, per Ernest Renan (1823-1892). Rebutjant que raça, llengua, religió, o geografia delimitin què és una nació, s'hi conclou que:

«una nació és una ànima, un principi espiritual. Aquesta ànima, aquest principi espiritual, és format per dues coses que, en realitat, només en fan una. L'una pertany al passat, l'altre al present. Una és la possessió d'un ric llegat de records. L'altra és el consentiment actual, el desig de viure junts, la voluntat de fer perviure indivisa l'herència rebuda...

Un passat heroic, els grans homes i la glòria (vull dir la glòria de debò) són el capital social sobre el qual es basa una idea nacional. Tenir glòries comunes en el passat i una voluntat comuna en el present; haver fet grans coses junts i voler-ne fer encara: aquestes són les condicions essencials per a ser un poble...

Això és el que queda malgrat les diferències de llengua i de raça...

Una nació pressuposa un passat, però en el present es concreta en un fet tangible: el consentiment, el desig clarament expressat de continuar vivint en comú. L'existència d'una nació, i perdoneu la metàfora, és un plebiscit de cada

dia, de la mateixa manera que l'existència de l'individu és una afirmació perpètua de vida...

Per a nosaltres, una província són els seus habitants. En aquest afer, si algú té dret a ésser consultat, és l'habitant. Una nació no té cap interès a annexar-se o a retenir un país a desgrat. La voluntat de les nacions és, en definitiva, l'únic criteri legítim al qual cal retornar sempre...»¹⁵.

La teoria nacional de Renan sembla la d'algú que fa un discurs per a legitimar que França és una nació. Per això, a algú, li pot complaure l'apel·lació a la voluntat, al plebiscit diari, a la consulta d'aquell col·lectiu que se'n vol o no separar. Tanmateix la defensa del record, del present voluntariós, del futur comú que es vol, etc., si té sentit per a algú no francès (en Renan hi ha més que nacionalisme: hi ha xovinisme, una justificació de l'«extermini» [«la unitat es fa sempre de forma brutal: la unió del nord i del migdia de França fou el resultat d'una exterminació i d'un terror que duraren més d'un segle»]), de l'imperialisme francès al capdavant), no en té quan es vol pensar en la nació. Al marge de tota la grandiloquència renaniana hi ha nació quan un col·lectiu es reconeix, i no cal ni que es digui nació; potser no hi ha solució de continuïtat en els grups humans des de les organitzacions més elementals i relaxades fins a la consciència paroxística, o la patològica que necessita fagocitar les altres realitats humanes; però és segur que no calen records gloriosos, futurs engrescadors, participació en gestes comunes, voluntats diàries, etc. L'únic que cal és ser així o aixà, i que es deixi ser tal qual.

D'altra banda la teoria de Renan és «política»: d'aquí que abandoni tota consideració racial, cultural o geogràfica, i subratlli el tarannà voluntari de la nació, malgrat que arbitrària pels motius que al·lega. I fa difícil *la digressió cultural* (cf. més avall) – potser per a justificar la nacionalitat francesa d'Alsàcia i Lorena, de parla alemanya, i dels altres col·lectius nacionals.

¹⁵ Traducció de Sílvia Gallart de la versió editada per Éditions Mille et Une Nuits, París, 1997. El text es troba a *Clàssics del nacionalisme*, pàgs.145-162.

Les concepcions «polítiques» dels col·lectius nacionals recauri en abstraccions quan es formulen — en concrecions en llur aplicació diària.

VI L'ADSCRIPCIÓ A UN POBLE NO ES COMPRÈN PER LA CULTURA

No es comprèn un fet nacional *des de* la cultura. Perquè la pertinença a un col·lectiu no és rellevant políticament per allò que es pot explicar, per més útil que pugui ser, que no és precisament la implicació concreta i complexa amb els altres.

1. Allò que cal comprendre per cultura.

Per a caracteritzar el fet cultural bastarà ara recollir un resum de l'inclòs en l'annex del present quadern (*A què s'anomena cultura*).

En efecte es podria expressar succintament la rellevància del fet cultural a través de les següents línies:

Quelcom és cultural quan es comprèn que el que es fa ha depès d'un aprenentatge social, hi ha doncs una remissió. Si es vol: les activitats són culturals perquè és possible de fer-ne una tal mirada sociohistòrica. I la cultura n'és sols una referència general.

El vessant cultural convida, per contrast, de fer patent el caràcter modificable de la conducta en l'accepció que, dins d'un cert àmbit, es pot fer això o això altre, o no fer-ho.

Arreu hi hauria una oposició relativa entre quelcom que tal qual no és cultural i allò que sí que ho és.

Per tant la circumstància de copsar la culturalitat d'un afer i aquest mateix afer al marge d'això no es mouen en el mateix pla.

El fet cultural suggereix una gènesi social d'allò que es fa: aquesta gènesi social, la lleva de la història sense exhaurir-la.

Quan el que es fa transforma la natura hi ha un objecte cultural en la mesura que permet la seva comprensió d'obra feta mentre roman, i que l'obra és un pòsit d'una activitat; endemés és

cultural perquè es comprèn que reflecteix una activitat que permet remetre a una tradició, i una activitat canviable. L'objecte doncs fa permanent la possibilitat de fer-ne una comprensió (referència) cultural, l'activitat que treballa l'objecte també ho permet, però l'activitat no roman com l'objecte; l'objecte és cultural per la comprensió d'una activitat que el cospa i com a comprensió implícita d'una activitat que el produeix.

La referència cultural no implica l'esvaïment dels trets singulars de les activitats individuals, i de les obres corresponents: no cal que hi hagi mera reproducció de quelcom paradigmàtic, i és més aviat des de les singularitats de les actuacions i de les obres que hi ha una comprensió cultural; en conjunt cada particular és un exemple cultural (tradicional), i també en cada cas particular hi ha alguna cosa nova.

La comprensió cultural no és rígida: un tap de suro és un bé cultural com ho és una columna dòrica, malgrat que el primer l'elabora avui una màquina. La maquinització i l'automatització de la producció d'objectes fa que no siguin la resultat de l'activitat corporal directa, sinó de l'activitat quan es fa servir els afers naturals (matèries i energies) per a facilitar-los. El tap de suro permet una específica comprensió cultural: la d'una societat industrialitzada i amb mitjans automatitzats.

S'admet fàcilment que molt del que hi ha en la història permet una comprensió cultural d'allò que es feia en aquell temps – paral·lelament un qualsevol objecte que hagi arribat fins als nostres dies permet així mateix una tal comprensió cultural a la manera de com es fa pels objectes d'avui.

2. La pertinença a una comunitat (en especial a una nació) no es deu al fet de copsar-la sols des de la cultura.

La pertinença a una col·lectivitat no es fonamenta en una referència cultural, malgrat que aquesta no sigui inútil.

Seguint l'exemple que permet tenir en compte una relació política particular, i fer-ho després a nivell genèric, un català (un valencià, etc.) ho és des de la quotidianitat. S'adona de moltes

peculiaritats: viu en un lloc, té la llengua com un patrimoni de tots, hi ha una colla de costums, de tradicions, de festes, de sentit de la història, d'històries concretes de camps i de fàbriques, de famílies i d'oficis, etc., que formen part, si no de la seva manera de fer, de les coses que es fan o es feien, que se senten o se sentien. Tanmateix és català (etc.) enmig de tot això, i enmig d'una complexa xarxa de relacions mantingudes dia a dia.

Des de petit aprenè qui és i d'on és, i s'educa (i s'autoeduca) a propòsit del seu món emocional, intel·lectual i professional; no explicita el caràcter inalienable de la seva relació política bàsica, i de fet de ser membre d'un col·lectiu nacional, si prèviament no ha estat amb un tal col·lectiu d'una manera o d'una altra; el contacte, la socialització, la vida comuna són previs a una qualsevol reivindicació d'aquest tipus.

Ahora es tracta d'acceptar que la pertinença a un poble esdevé una implicació quotidiana, que se sap pensar.

Des d'aquest punt de mira la pertinença no es deu al fet de comprendre-la des de la perspectiva de la cultura, sinó des de la cultura i des d'una relació diària que abraça el conjunt de les activitats susceptibles de dur-se a terme en un grup. No s'hauria de dir, en l'accepció de no ser exacte, que l'adscripció a un col·lectiu deriva d'una adscripció cultural.

És a dir, se substituiria un exercici quotidià, amb i davant de l'altre, per una digressió d'una tal relació, tot i que aquesta pugui entrar com a mitjà explicitador de quelcom que es troba en la relació de grup.

Ara bé: quan hi ha normalitat nacional la digressió cultural esdevé inútil, perquè aquella se sustenta en l'exercici del ser-hi i res més, per tant en una activitat lliure, on res cultural no hi té pròpiament cap paper més enllà de ser un motiu més per a expressar el caràcter inalienable de l'activitat, quan aquesta ho és al marge dels motius.

Cal no confondre la relació que es té amb un altre i allò que es pot dir a propòsit d'aquesta relació: mentre no s'és capaç de lliurar prèviament el que es dirà, ni l'activitat en un qualsevol camp, es

pot, sembla, estudiar perfectament costums i festes, concepcions noves i tradicionals, documents antics de fàbriques, la història de les banderes del país, els telers d'abans, l'origen d'una empresa que treballa avui, l'evolució d'un dialecte, la història de l'ajuntament. La mirada cultural no lliura relacions, però l'adscripció d'un poble és un fet quotidià – no pot ser altrament. Un català (valencià, etc.) no ho és des del punt de mira de la cultura, sinó des d'allò patent de la trobada.

Tot això és tan obvi en les comunitats nacionals normals que ja es dona per descomptat. Precisament l'accent en la cultura seria potser més una conseqüència d'una anormalitat, al nivell que es vulgui, que un exponent ferm d'una teoria nacional: malgrat la bona intenció de bastir un pensament dels motius pels quals es creu que es forma part d'un col·lectiu singular.

Paradoxalment un tal pensament també seria útil per a justificar un canvi en l'adscripció nacional: l'univers cultural català (mallorquí, etc) ja no seria un motiu suficient per a concretar el poble on es creu pertànyer. No hi hauria aquí cap incongruència des del moment que la teoria cultural de cap de les maneres no seria la teoria del fet nacional: per tant hi hauria un abocament a ser espanyol o francès perquè ja no seria incompatible ser català (valencià, etc.) i espanyol o francès. Una tal opció no es deuria al recurs del fet cultural català (etc.), que no representaria mai el fet nacional, sinó al canvi d'adscripció nacional, que comportaria també paradoxalment un canvi cultural. S'haurà d'explicar tot això amb una mica més de detall.

VII

L'ESCOMESA DE LA DISSOLUCIÓ NACIONAL

Es pot provar de fer esvaïr un col·lectiu per molts mitjans. Aquí se n'indica dos: aquell que usa el mateix camí que el del reconeixement col·lectiu, i el fet de fer excèntric allò cultural d'un poble. Per a una millor il·lustració se segueix prenent exemplarment allò que ocorre a un català (etc.), admetent-se fàcilment que valdria per a molts d'altres col·lectius.

1. Adscripció nacional i el poder polític aliè.

No es podria substituir un compromís, però es podria provar de condicionar les relacions quotidianes; això es faria, per exemple, a través de l'organització política pública comuna a un col·lectiu dominat i al dominant, i en mans d'aquest darrer. Llavors, en el cas de buscar una assimilació, les regulacions convidarien a respectar quelcom, a utilitzar això o allò, a seguir un tipus de comportament, a seguir les passes que toquen, a assumir tot tipus de propaganda, i molts més afers. Si no es deu pas canviar l'adscripció nacional per un caprici (i si ho fa l'afer esdevé irrellevant), l'ocupació no es podria sostreure de l'activitat quotidiana i de tota la comunicació que inclou. En el cas d'una organització política pública aliena restaria clar que l'eficàcia de la seva acció sobre les estructures socials que reglen la interacció quotidiana permetria albirar que hi aniria havent una socialització a diferents nivells. Bastaria adonar-se de l'ambigüitat que desvetlla des del fer diari; o, encara millor: bastaria que s'estimés la quotidianitat tal i com se la troba, i en fos sabedor, perquè es reconeguéssin quelcom comú, amb tota l'ambigüitat que es volgués.

El convit al canvi d'adscripció nacional es faria a partir de tot això.

El poders públics espanyols i francesos haurien fet i farien precisament això. Provarien d'esborrar l'adscripció nacional. I

sempre s'hauria fet així, ja fos sota formes parademocràtiques o a través de la violència més crua aquí i arreu.

L'afer implicaria que el poder polític aliè, condicionant l'activitat, aniria creant les circumstàncies favorables perquè s'assumís, des de la socialització diària, una adscripció nacional. De fet el fracàs del poder polític aliè rauria que els ciutadans encara no haguessin admès l'adscripció nacional que aquell poder pretendria garantir. Es tractaria que l'adscripció nacional sempre es lliuraria en la quotidianitat, i en el seu ser-ne sabedor, i és aquí on se la resoldria.

Allí on el poder polític aliè no hagués reeixit a fer dels ciutadans uns connacionals s'hi trobaria les característiques socials que permetria adscripcions nacionals diferents. És obvi que la solidaritat en l'ordre que sigui d'un col·lectiu afavoriria que s'assumís sobretot una pertinença, i malgrat les condicions del poder polític aliè. Certament l'explicació d'una conjuntura social remetria a la història personal i a la del col·lectiu, però això no llevaria el fet determinant que l'adscripció nacional es faria des d'una conjuntura social, i malgrat l'esforç de dirigir-la de poders polítics que ara ja es tindrien, a més d'aliens, per hostils.

2. L'opressió nacional fa excèntrica la catalanitat (etc.) cultural.

1. L'Estat francès i l'Estat espanyol no reconeixrien la plurinacionalitat i hi hauria la circumstància que un col·lectiu nacional deu ser l'única legitimació d'una qualsevol organització política pública. Aleshores val la pena d'estudiar algunes conseqüències per al col·lectiu nacional no reconegut.

Per exemple, el greuge que crearia l'espanyolitat/francesitat entre els catalans (etc.) es trobaria a voler fer desaparèixer o no aparèixer aquesta comunitat nacional. La catalanitat (la valencianitat, etc.) ja no seria una manera de trobar-se els seus membres, els uns amb els altres, sinó que ara passaria a ser un conjunt de «coses que fan», de tradicions i de símbols històrics, la catalanitat esdevindria en el millor dels casos un assumpte

cultural: ja no tindria càrrega social (política) des de la quotidianitat social i des del pensament, des del ser conscient també d'afers culturals, sinó una colla de característiques «entranyables», «molt seves». Amb encert s'ha parlat de la folklorització d'un poble precisament per a adormir-lo. Es tractaria que *ja no hi hauria simplement un català (un valencià, etc.), és a dir, no s'hi trobaria una relació concreta, amb l'altre, com a ser-hi inalienable quan es pensés nacional, sinó que hi hauria un català a nivell cultural.*

La reflexió de la cultura ja no seria un element més a pensar i a ser-ne conscient en la relació amb un altre, de manera que el ser-hi se n'adonés, des de l'ocupació quotidiana, de portar a terme una relació política concreta, i de ser-ne part sobirana quan es pensés així nacional.

Això implicaria que es reflexionés sobre la cultura sols com una digressió, malgrat que es fes des de la forma diària de viure. D'aquí que se la pogués avaluar gairebé com un privilegi, un luxe (o com a quelcom penós, provincià), mentre mantingués una separació entre saber cultural i activitat diària.

Després es convidaria a un comportament de substitució: allò que faria que hi hagués simplement un català (etc.) permetria la interpretació d'haver-hi un fenomen cultural — una digressió — perquè allò que es vol que hi hagi seria un espanyol i un francès, es voldria una espanyolitat/francesitat vigent, on fóra possible, sí, una peculiar culturalitat comuna catalana (etc.).

Però sols s'esdevindria espanyol/francès per la pertinença amb els altres espanyols/francesos: no es podria amagar que les remissions culturals pròpies dels catalans no servien per a ser espanyols/francesos.

Car l'adscripció nacional comuna espanyola/francesa també necessitaria d'un pensament d'una remissió, d'un saber compartit: el fet d'haver-hi una única nació implicaria que hi hagués (com a digressió) alguna comunitat cultural espanyola/francesa, una discussió d'un fet comú, etc. Però les característiques culturals catalanes (valencianes, etc.) no podrien ocultar *que no servien*

per al fet cultural d'una adscripció nacional comuna espanyola/francesa, sinó que aquelles notes culturals catalanes s'hi superposarien, a la comuna, com una «peculiaritat». D'aquí que aquesta adscripció espanyola/francesa, en la mesura que es fes forta, escopiria la particularitat catalana (etc.), la faria fora perquè li faria nosa.

Per això allí on no s'hauria conclòs la substitució nacional i on no es tindria la catalanitat (etc.) com un fet nacional, la catalanitat (etc.) – que passaria des d'una adscripció nacional pròpia a un fet més o menys cultural – esdevindria una excentricitat (potser en la direcció del tret residual), i el fet nacional comú la característica que singularitzaria tothom.

No fóra estrany doncs que l'espanyolitat/la francesitat pogués considerar-se una amenaça perquè es podria témer que oscil·lés des de l'interès més o menys encuriosit per formes culturals, i des del corresponent esforç de respecte, de cura i de promoció, a llur repressió manifesta i l'afany per llur extinció.

2. La destrucció d'una catalanitat (etc.) nacional, per tant de fer-la quelcom «entranyable», «excèntric», «residual», etc., no semblaria en principi quelcom que calgués evitar: fet i fet molts grups humans s'haurien dissolt en d'altres, i una de les maneres de fer-ho rauria a excentricitzar les seves característiques culturals a favor de l'acolliment de tot allò culturalment comú des d'una nacionalitat comuna. No es podria admetre de paradigma la inviolabilitat de la pertinença nacional sense fer impossible els processos històrics, el canvi d'adscripcions nacionals, àdhuc la integració de col·lectius en un àmbit nacional que no és el seu i on haurien anat a parar.

El problema no rauria doncs en la dissolució d'uns col·lectius en uns altres, sinó precisament quan no es donés això: *la qüestió nacional es faria problema quan no hi hagués hagut dissolució d'un grup nacional.*

VIII

L'ORDRE LEGAL DE L'OPRESSOR

L'avaluació d'un fet social arrenca de la relació amb un altre, un afer real al costat de més realitats.

Des d'aquí caldria estudiar doncs el paper de la llei en els col·lectius: les relacions particulars orientarien les reflexions a través del corresponent genèric¹⁶.

Si més no sembla prou fàcil d'extreure ja algunes notes genèriques, i exemplaritzar-les també amb el cas dels catalans (valencians, mallorquins, etc.).

1. L'ordenament espanyol/francès seria legal i il·legítim.

Serien lleis perquè alguna instància les hauria establert, serien il·legítimes des del punt de mira dels catalans (valencians, etc.) perquè no es fonamentarien en el benefici mutu i de convivència d'aquells que es reconeixrien nacionals, i per tant sobirans. La llei exemplaritzaria al seu nivell la ingerència espanyola/francesa: la llei seria la seva llei, però fóra una llei que impediria l'exercici dels catalans (etc.), per tant d'alguna manera això afectaria la seva llei àdhuc per a ells mateixos. Vista des d'ells mateixos seria una llei que es fonamenta en el seu benefici propi, a banda del seu mutu i convivencial.

Tanmateix, si no val per als catalans (etc.), això voldria dir que la positivitat d'una llei no esdevindria l'únic punt de vista a tenir en compte: no caldria acceptar una llei perquè fos promulgada quan anés en contra de quelcom no promulgat, com ho seria la consideració dels fets i, en especial aquí, de la condició d'un col·lectiu. Retrobaríem el dilema d'Antígona circumscrit a l'acatament a la llei injusta o al seguiment del que es trobés just:

¹⁶ Cf. *Drets i deures. La llei i l'encalç de la justícia* QF47.

injusta si més no perquè no seguiria el benefici mutu, no admetria per als catalans el que admetria per als espanyols i per als francesos.

Per tant la llei, el dret i el deure, el just legal, en un sistema positiu de regulacions socials, tot això generaria rebuig quan no reflectís el benefici de tots; i es podria parlar dels genuïns drets i deures, lleis i justícies, a partir del que es pensés d'acord amb una ponderació de beneficis.

2. La constitució espanyola/francesa fóra antidemocràtica.

Això seria vàlid especialment per a la constitució espanyola/francesa: fóra legal des del punt de vista positiu de ser una llei promulgada, però esdevindria una manifestació il·legítima en tant que vulneraria els drets dels catalans.

¿Es tractaria, tanmateix, d'una constitució democràtica? Independentment dels termes exactes amb els quals es definís la democràcia, no hi hauria dubte que, si més no per als catalans (valencians, etc.), no n'hi hauria, de democràcia, perquè no sols no hi hauria un poble que es lliurés una regulació de l'organització política a través de la regulació de l'organització política pública, sinó que tampoc no es reconeixeria el dret a fer-ho. La constitució espanyola/francesa seria radicalment antidemocràtica per als catalans (valencians, etc.) perquè, precisament per la seva il·legitimitat, per la injustícia que promulgaria, *pretendria llevar l'exercici democràtic dels catalans (valencians, etc.)*.

Certament per a l'espanyol/francès fóra una llei legal, regularia la seva vida política tot i que injustament. Des del punt de mira seu es tractaria d'un text que voldria ser democràtic, però que no ho podria ser en la mesura que atemptés contra els valors democràtics *dels altres*, i que seria injust: no es podria al·legar que la llei restaria validada per la representació dels ciutadans quan això no esborrés una injustícia, quan no s'hauria de fer l'orni sobre on hi hauria un poble i on no, quan la injustícia es perpetuaria com a conseqüència d'haver-se aprovat una llei injusta.

Tots aquells que defensessin l'adscripció nacional catalana (etc.) mantindrien el caràcter antidemocràtic de la constitució espanyola/francesa. Hi observarien l'arbitrarietat d'unes disposicions que pretendrien privar-los d'un exercici que seria ben seu. Hi denunciarien l'arbitrarietat d'un ordenament que voldria manllevar a un poble el seu exercici sobirà.

3. A l'Estat espanyol/francès hi hauria un règim autoritari i violent.

Si les lleis espanyoles/franceses serien capaces de fer atemorir a fi que se les acatés no seria sinó perquè hi hauria molts nivells d'amenaça, que començarien per les molèsties (revisions, comprovació de documents, esperes a la policia, sospites), els destorbs d'ordre laboral (exclusió de certes responsabilitats, allunyament dels llocs estratègics, foment de les dificultats per a arribar a ser segons quins funcionaris, per a obtenir els permisos, per a abastar segons quin treball, s'afavoriria l'empresa fidel a la nació dominant), seguiments judicials (citacions, causes obertes, condemnes), la cerca per a enfonsar la reputació (per mitjans periodístics, televisions, etc.), i d'altres estratagemes de tota mena. *Malgrat tot al final hi hauria l'amenaça de la força física, de l'acte de violència: la constitució espanyola/francesa, i/o les lleis que se'n deriven, avalarien injustament la brutalitat nacionalista espanyola/francesa, serien una expressió de la força d'un nacionalisme que per això mateix és violent. Es podria dir sense extralimitacions que la constitució i les lleis espanyoles/franceses plasmarien un règim de violència institucionalitzada d'un nacionalisme expansionista (un imperialisme).*

A l'Estat el poder polític públic seria injust, antidemocràtic: *seria un règim autoritari.*

Semblaria que s'hagués d'arreglar llur violència institucionalitzada amb un qualsevol tipus de violència física; es tractaria doncs d'un règim de terror perquè l'establiria contra l'exercici sobirà dels catalans (etc.).

Certament els poders polítics públics de l'Estat espanyol/francès no es comportarien com d'altres molts nacionalismes en el món (Rússia, Xina, etc.). No obstant això les lleis espanyoles/ franceses, injustes i repressives, no amagarien que hi serien per a ser aplicades.

Al marge de tot això la marxa de la pràctica quotidiana de la política de l'Estat espanyol/francès avançaria constantment en un sol sentit malgrat les petites concessions, perquè tot serien al capdavant concessions: a més a més d'ordenar dia rere dia l'organització social des del seu poder públic, s'hi trobaria un afany constant per a afavorir concentracions de poders que els serien favorables tant en l'ordre econòmic com cultural, la voluntat de fer mans i mànigues per a guiar convenientment els mitjans de comunicació, la promoció tant com fos possible del transfuguisme nacional gràcies a les recompenses laborals i professionals, el desdibuixament del poble català (etc.) una vegada i una altra davant dels altres pobles del món, de tal manera que el tindrien per poc, de vegades per no-res, i el món no podria valorar-lo ben bé perquè, simplement, els catalans (etc.) hi serien ben poc. Aquesta és la resultant de l'orgull castellà i la grandesa francesa.

4. La fermesa en l'adscripció nacional.

Una situació social sense trets bruts pot no excloure unes relacions injustes: els catalans (valencians, etc.), que no s'espanyolitzen/francesitzen sabrien prou bé el reguitzell quotidià, constant, d'inconvenients que trobarien de tot ordre; arreu hi hauria una contenció, una limitació, una prohibició, una referència a un principi de més abast. Una qualsevol limitació s'explicaria per una altra cosa que no tindria pas cap voluntat malèvola: si els jutges no sabessin català no seria perquè no tinguessin bona voluntat, si no hi hagués seleccions nacionals catalanes (valencianes, etc.) també seria per impossibilitats de tot tipus, si les televisions no fossin d'àmbit nacional català (etc.) seria perquè caldria respectar tots, si no es pogués fer referèndums, organitzar

la macroeconomia pròpia, decidir totes les infraestructures del país, seria perquè la cessió esdevindria complexa; si a Madrid i a París no s'hi pogués anar de català seria perquè s'hi aniria d'espanyol i de francès.

Caldria admetre sense ambages que la valentia de mantenir una actitud de dignitat nacional podria comportar de fet un major o menor ostracisme dins del país propi, i segur fora del país propi. És més, hi podria estar en joc el lloc de treball, la impossibilitat d'una qualsevol promoció o de tenir accés a segons quines funcions administratives, que no es volgués algú com a periodista, locutor, tertulià, etc. La lluita nacional comportaria que el vencedor nacional, que seria l'altre, legislés en contra d'un col·lectiu, usés la influència sobre les empreses en contra seva, fes conxorxa amb d'altres Estats en contra seva. Per tant els perjudicis del fet de mantenir-s'hi ferm podrien ser de tot ordre i condició.

¿Tothom estaria cridat a ser heroi? Certament no, i tal vegada no caldria que ningú no ho fos – salvant sempre potser l'home excepcional. Tanmateix, tampoc no caldria fomentar la desídia; pel cap baix no caldria tampoc, i segurament seria criticable, que s'abandonés un comportament exemplaritzant quan no hi hagués cap necessitat bàsica en joc, quan es disposés de recursos econòmics, prestigi i estabilitat, i malgrat tot abandonés un cert testimoniatge en profit de més fama fàcil, d'una millor comercialització del seu producte, d'un reconeixement més immediat. S'oblidaria massa aviat l'adagi que diu que Roma no paga els traïdors, malgrat els aparents èxits.

IX

L'EXERCICI DE LA LLIBERTAT

1. La proclama a favor de la llibertat demana poder dur a terme un exercici sense haver de patir amenaces.

Llavors la prohibició injusta d'una activitat suposa l'advertiment perquè s'eviti fer quelcom: es rep una comanda (un afer efectiu) que es comprèn per tal que no s'actui segons es pretén. Hi ha una temptativa d'usurpació: es mana que hi hagi això o allò en detriment de quelcom altre, quan no hi ha cap més instància comparable al fet de ser-hi, i que no s'hi troba enlloc més la llibertat.

L'opressió pretén capgirar els papers entre la comanda (una part) i la realitat on s'hi és (el tot), quan el que hi ha és l'exercici òntic de l'ésser-hi. No s'ataca sols l'home, sinó a quelcom més fonamental: s'amenaça l'anar essent de l'ésser-hi.

Certament agrada prou barrejar l'observació dels altres amb els esdeveniments socials, de manera que sembli més o menys fàcil de comprendre un qualsevol perjudici per als altres. Tanmateix aquesta contemplació no hauria d'impedir de recuperar que els altres són sols part del real, i que comprendre el que representa l'opressió s'ha de ponderar de manera diferent.

Cal copsar l'aspecte brutal de la prohibició. No hi hauria una instància comparable al fet de ser-hi i d'allò que duu a terme; una prohibició a propòsit del que és just no representa res rellevant, i si més no se la podria combatre per tots els mitjans pel motiu prou convincent que s'és allò on s'hi és, allò que es fa.

La llibertat es troba en l'ésser-hi que realitza quelcom: en la relació amb els altres (família, companys, etc.), en allò que es pensa i es manifesta externament a propòsit d'un qualsevol dels grans temes, en la decisió d'organitzar-se amb els altres de la manera més convenient, en la certesa que no-res fa la competència a l'ésser-hi; per això, algú altre que amenaci injustament, se'l considera un individu a enfrontar-s'hi. Aquí no hi hauria

excepcions: es resol quelcom en els àmbits familiars, en el treball, en l'organització social més vària, en el ventall de les conviccions, etc.

No-res no hi pot fer la competència, i cal estendre un tal tret arreu de l'actuació.

D'aquí que, en el cas de no cercar únicament el benefici propi, s'ajusta el comportament d'acord amb el benefici mutu i el benefici de convivència, amb la certesa de la rellevància de l'exercici lliure del ser-hi.

2. Mentre s'atén els assumptes presents i les previsions, l'amenaça contravé el que es pensa o el que es vol dur a terme.

Llavors es manté la dignitat quan s'actua lliurement d'acord amb el pensament o amb el que es fa o es vol fer.

Aquí no hi ha una qüestió antropològica, sinó ontològica.

X

EL PODER S'ESBULLA PER ARREU

El poder és el poder de fer, que és el de la realitat concreta, i que es pensa en genèric. Tothom en gaudeix en la mesura que pot fer quelcom, i no en desplega en allò que no pot fer, no sap fer, és incapaç de fer. El poder s'escampa arreu d'un Estat modern: n'hi ha a l'organització política pública, des del govern, el parlament i la instància judicial cap avall; n'hi ha en l'organització econòmica a partir de les grans concentracions empresarials fins als darrer autònom i treballador a sou; s'hi troba en el món comunicatiu (televisions, premsa, ràdios, internet), en bona part a cavall de l'anterior, però que es perllonga amb la qualitat dels periodistes, comunicadors, especialistes. Un poder que pertany a l'organització pública, sovint prou independent, ha estat l'exèrcit, des dels seus caps fins als darrers soldats. Les esglésies han estat en el passat una font considerable d'influència sobre un qualsevol altre poder, per tant han estat un poder fàctic més. El saber, el coneixement, el domini de tecnologies, les capacitats i les habilitats dels individus i dels grups, en conjunt totes les disposicions intel·lectuals, artístiques, literàries, educades (o/i innates); l'organització acadèmica, sovint part d'una estructura pública singularitzada, i en conjunt el pòsit d'investigacions fetes, d'estudis en procés, d'ús de noves i altes tecnologies, les capacitats d'innovació i de relleu de la recerca, els recursos humans existents, les expectatives que es veuen. El poder es troba arreu i no es pas veritat que en una societat moderna, i molt especialment en la catalana (la valenciana, etc.), hi hagi un monopoli de poder, malgrat que estigui mal distribuït, o que n'hi ha abús, o que sovint se'n faci un ús groller i manipulador. De poder en té tothom, no sempre de la mateixa manera, ni sempre amb un igual desenllaç. Malgrat això res no està irremeiablement escrit, ni res ha de ser necessàriament així. Els catalans (els mallorquins, etc.) pertanyen

a un poble que ve de lluny, que ha sofert tota classe de malvestats i de triomfs, que sovint ha estat perseguit, bombardejat, saquejat i conquerit per estrangers hostils. Però un poble que té poder, i que pot provar d'exercir-ne tant com en té, sabent que tothom té poder.

Si més no el poder públic dels pobles és el poder polític públic més important i bàsic, de manera que els avatars de tota la resta de l'organització social en depenen.

Es pren posició enmig dels molts afers individuals i socials: una reflexió de beneficis on no dominin sobretot els propis defensa l'exercici lliure de l'individu i dels pobles, d'acord amb una lucidesa i seguint l'exemple de molts. «*Glòria de Salamina, vermella en la mar a l'aurora...*».

ANNEX

A QUÈ S'ANOMENA CULTURA?

Unes notes afegides permeten de considerar millor l'abast del que és cultural respecte d'altres punts de mira que no ho tenen present.

1. Allò que cal comprendre per cultura (I).

En quina accepció la parla és un fet cultural, al costat de molts d'altres? Doncs en aquella accepció per la qual se sap que no es parla una llengua per un caprici, o que no se la parla com es podria parlar ara una qualsevol altra llengua, sinó que es fa perquè s'ha crescut en un medi social, on s'ha anat adquirint un domini del llenguatge des de la família; el fet cultural s'explicita, sembla, com l'adonar-se que el que es fa rep remissions socials per tots costats: des dels vestits als objectes que es manipulen, des de la manera de parlar a la distribució de les dependències de la casa, des de l'organització de la família a la del treball, des de l'arranjament dels espais en el carrer fins a la cura pels espais verds.

La problemàtica inherent que hi ha en molts assumptes contrabalança la remissió social del que es fa: car un hom pot fer així o aixà, o no fer així o aixà. El caràcter variable de les ocupacions i la cultura se suposen mútuament.

Com a cultural es pensaria doncs una qualsevol actuació que té una gènesi social, per tant que permet una explicació històrica. Car una referència cultural suposaria necessàriament (en aquest sentit ampli de l'ús del mot «cultura») una referència històrica: però no de tota la història, no del passat en conjunt (tot el que ha passat), sinó el del que ara es fa, per tant una referència de quelcom que pertany a la història i que no l'esgota.

La cultura i la natura no es mouen en el mateix pla, no són àmbits antagònics sinó complementaris. Les manipulacions i les transformacions que es fa, tots els tractes amb matèries, plantes i animals, els anars i venirs, els cels i les riqueses subterrànies, els gestos, la veu, palesen realitats naturals (ho és també el cos): el que passa és que es fa amb unes característiques que permeten remetre sovint al passat. Es diu, per exemple, que hi ha un estudi natural dels sons quan s'insisteix que hi ha so a la natura amb les seves lleis autònomes i repetitives, lleis per tant que no són sols culturals – malgrat que (amb una aparent paradoxa) aquest estudi no pugui no ser un esdeveniment cultural en tant que obeeix a una transmissió dels coneixements. Hi ha doncs un afer natural quan s'observa els esdeveniments dels cels i de la terra, el cos propi i el dels altres; en conjunt és impossible de no estar tractant amb afers naturals de tot ordre: ho són els sons de les llengües, la roba dels vestits o de les banderes, els materials de construcció, el paper dels llibres: la mirada cultural de quelcom de la natura no competeix amb l'ordre natural, sinó que, posats a cercar alguna oposició, aquesta es troba entre els afers naturals que, presos com són, s'estableix que no remetent a una història, malgrat que s'accepti alguna digressió cultural (l'actitud teòrica de l'estudi dels lleons, per exemple), i els afers que ho permeten. És a dir, *es tractaria en qualsevol cas d'una oposició relativa*; car sembla difícil que hi hagi un fet natural que sigui absolutament natural en l'accepció que no hi hagi la més mínima possibilitat d'una remissió cultural – i n'hi ha sovint prou –; per tant s'assumeix aquella oposició relativa entre ordre natural i ordre cultural.

Això podria estendre's ara en conjunt a la relació entre cultura i el fet de dar-se quelcom, sigui de manera natural, imaginada, pensada (on hi hauria els afers ideals): en tots els casos hi hauria l'oposició relativa entre quelcom natural que no remet tal qual a una història social i allò natural que sí que hi remet, entre allò imaginat que no ho fa i allò que sí que ho fa, i també entre allò d'un pensament que no ho fa i allò que sí que ho fa.

La parla doncs és un fet cultural perquè fàcilment se la pensa com quelcom transmès. Es pot estudiar la sonoritat de la llengua per a comprendre que l'ús que se'n fa remet a una dimensió sociohistòrica, malgrat que – deixant al marge aquesta digressió – se sigui capaç d'assumir que els sons físics són, comparativament, un fet natural, i no cultural en aquesta accepció (són, si es vol, sons que pot lliurar una espècie viva); però l'estudi dels sons no pot no ser cultural en tant que l'actitud teòrica, per exemple, deriva d'una tradició. *Es podria concloure que la cultura és una manera de dar-se els afers naturals (que inclouen els del cos) i, en general, reals en tant que remeten a una tradició, la qual cosa conté implícitament o explícitament el saber d'una gènesi sociohistòrica, que s'emmarca en el caràcter canviable del que es fa: la parla és un fet cultural perquè és una adquisició que té una gènesi social, i l'estudi dels sons és un fet cultural perquè s'ha après el manteniment d'una certa manera d'enfocar els afers.*

La parla permet expressar-se, i també és des del conjunt de l'expressat que pot haver-hi una explicació cultural. Malgrat això seria un error de deduir-ne que la culturalitat sigui la seva única mirada quan és el cas que l'avaluació cultural no cal que entri en la simple mirada a allò expressat. A més a més es podria estimar més aviat que, *independentment de l'ús que se'n fa*, l'expressat s'ofereix com allò real en persona, i en tots els àmbits que ho consideri: en les converses i en els estudis, en el cant i en el res, en els jocs i en els acudits, en la visió entusiàstica i en el comiat.

Caldria generalitzar tot això: no es podria no estar ocupat en afers reals de plural índole; hi hauria un món de natura i de fantasies, de pensaments i de recreacions, que tindria tota mena de referències culturals en l'accepció que n'és possible remissions sociohistòriques, però això ja no valdria per a res més: no s'hauria de fer veure que no hi ha el que hi ha; el canvi de llengua, de costums, de treball, de família, de religió, no ho hauria de permetre: hi hauria canvis en els àmbits reals respectius mentre, per exemple, l'ocupació se sap explicada des d'un punt de vista sociohistòric i alhora canviable per a realitzar altrament això o

allò. D'aquí que no es discuteix els afers perquè siguin culturals sinó des de la seva realitat i per la seva realitat. Gairebé tot permet que sigui dit cultural: però això sols remet a la seva gènesi sociohistòrica. Es comprèn els afers com a culturals, quelcom integrat en una raó.

Noti's que l'estudi històric és cultural, depèn d'una tradició, però – es deia – no tot el que és històric serveix de referent per a parlar de cultura. Car la cultura accentua més la transmissió que duu a assumir que el que es fa té una gènesi en l'aprenentatge social, per tant accentua la continuïtat fins al present, o fins a una certa contemporaneïtat, sap el que ha rebut dels altres i del conjunt de la col·lectivitat, però no s'hi interessa especialment pels esdeveniments del passat en tant que tals i en tant que expliquen els avatars del passat (fins a arribar a avui dia, si es vol). És obvi que una tal mirada al fet cultural és en si mateixa cultural, però aquesta nova remissió sols fa patent quelcom obvi: que s'és sempre capaç d'una nova objectivització.

2. Allò que cal comprendre per cultura (II).

Un resum de tot això faria:

(1) Quelcom és cultural quan es comprèn que el que es fa ha depès d'un aprenentatge social, hi ha doncs una remissió. Si es vol: les activitats són culturals perquè és possible de fer-ne una tal mirada sociohistòrica. I la cultura n'és sols una referència general.

(2) El vessant cultural convida, per contrast, de fer patent el caràcter modificable de la conducta en l'accepció que, dins d'un cert àmbit, es pot fer això o això altre, o no fer-ho.

(3) Arreu hi hauria una oposició relativa entre quelcom que tal qual no és cultural i allò que sí que ho és.

(4) Per tant la circumstància de copsar la culturalitat d'un afer i aquest mateix afer al marge d'això no es mouen en el mateix pla.

(5) El fet cultural suggereix una gènesi social d'allò que es fa: aquesta gènesi social, la lleva de la història sense exhaurir-la.

Fóra bo d'afegir també les següents precisions:

(6) Quan el que es fa transforma la natura hi ha un objecte cultural en la mesura que permet la seva comprensió d'obra feta mentre roman, i que l'obra és un pòsit d'una activitat; endemés és cultural perquè es comprèn que reflecteix una activitat que permet remetre a una tradició, i una activitat canviable. L'objecte doncs fa permanent la possibilitat de fer-ne una comprensió (referència) cultural, l'activitat que treballa l'objecte també ho permet, però l'activitat no roman com l'objecte; l'objecte és cultural per la comprensió d'una activitat que el cospa i com a comprensió implícita d'una activitat que el produeix.

(7) La referència cultural no implica l'esvaïment dels trets singulars de les activitats individuals, i de les obres corresponents: no cal que hi hagi mera reproducció de quelcom paradigmàtic, i és més aviat des de les singularitats de les actuacions i de les obres que hi ha una comprensió cultural; en conjunt cada particular és un exemple cultural (tradicional), i també en cada cas particular hi ha alguna cosa nova.

(8) La comprensió cultural no és rígida: un tap de suro és un bé cultural com ho és una columna dòrica, malgrat que el primer l'elabora avui una màquina. La maquinització i l'automatització de la producció d'objectes fa que no siguin la resultant de l'activitat corporal directa, sinó de l'activitat quan es fa servir els afers naturals (matèries i energies) per a facilitar-los. El tap de suro permet una específica comprensió cultural: la d'una societat industrialitzada i amb mitjans automatitzats.

(9) S'admet fàcilment que molt del que hi ha en la història permet una comprensió cultural d'allò que es feia en aquell temps – paral·lelament un qualsevol objecte que hagi arribat fins als nostres dies permet així mateix una tal comprensió cultural a la manera de com es fa pels objectes d'avui.

3. La mirada cultural no enllesteix els afers.

Les notes anteriors apunten que l'aspecte cultural té en compte la transmissió d'habilitats, la circumstància que el que es

fa té una gènesi social, i el caràcter mutable de les conductes. Ara toca insistir que la culturalitat del que es fa, dels objectes que s'observa, de les obres que s'ha fet, no és cap obstacle per a trobar-se amb les coses i els esdeveniments tal qual, i perquè una qualsevol meditació sigui l'avaladora del que hi ha.

Els problemes no són en principi rellevants pel fet de comprendre'ls com a culturals: els pros i els contres d'una teoria de la ciència, la cura d'una nova tecnologia, la discussió d'un treball a fer, dels seus mitjans, la preparació dels àpats, d'adquisició del menjar, de roba per vestir, d'habitatge amb tots els seus estris, el tracte amb els amics, els veïns, els altres conciutadans, les relacions familiars, l'organització d'associacions de tot tipus, els problemes sobre què s'ha de fer, què es pot esperar, què és millor o pitjor – en conjunt totes les activitats tan pràctiques com teòriques no són bàsicament assumptes rellevants perquè siguin culturals.

Els problemes transcorren sense admetre sovint consideracions que distreguin dels afers: quan es planteja qüestions com: què és un punt, què és la matèria, què és el correcte, no hi ha pas bàsicament un problema cultural, malgrat que s'hi trobi un camí que hi aconduïx; quan s'investiga un nou producte farmacèutic contra el maldecap, un motor que consumeixi menys gasolina, un nou tractament per al cotó amb fins tèxtils, l'aprofitament millor de l'energia eòlica, la dedicació no es recrea en qüestions culturals, sinó en uns afers determinats; paral·lelament els maldecaps laborals, familiars, associatius, han de ser resolts com a qüestions socials que són presents, sovint tenint en compte, si es vol, les circumstàncies que hi han dut, a uns tals problemes, sense que aquesta mera remissió comporti automàticament la resolució de les dificultats que hi ha. En d'altres paraules: l'ocupació transcorre implicada en mil afers que van bastint tot el que s'hi pot donar; la mirada cultural sempre és possible, però diu només que el que ara hi ha ha tingut una gènesi perquè hi sigui tal qual hi és i que tot resta a resoldre.

La comprensió cultural és doncs una manera d'abordar els afers. Per això mai no és l'única manera de garantir el que es fa, ni lliura una substitució del que les altres mirades permeten d'admetre: la tematització com a cultural és, en aquest sentit, irrellevant en l'accepció que és ara i aquí que es discuteix els problemes científics, tecnològics, socials, i de tots els altres assumptes que es vulgui. És des d'aquí que la disponibilitat sembla total i proporcional a les llums, a les inquietuds, a allò que ja es pot albirar, que es pot fer o que no es pot fer, que sigui convenient o que no ho sigui.

No es qüestiona la possibilitat de copsar que molt (o ben mirat tot) del que es fa no pugui merèixer una mirada cultural, no pugui ser assumit des d'una tradició de l'ordre que sigui, no pugui palesar la seva problemàtica: es tracta d'admetre que tot això no serveix de massa a l'hora d'avaluar uns qualssevol afers, o de resoldre, d'orientar, els problemes. És més: la insistència a remarcar el pes cultural d'alguna cosa deu ser un símptoma que això ja no es té simplement com a quelcom a fer, a usar, a pensar, a practicar, o potser que es manté com a discutible, poc útil, endarrerit, que no diu res. Altrament, per què s'hauria d'insistir en la culturalitat de quelcom? Ocorre que cal admetre sense reticència que prou afers socials deixen de tenir un protagonisme en els comportaments, o estan de fet posats en qüestió, palesant llur caràcter tradicional, per tant assenyalant elements de caire cultural.

4. Sobre les diferències culturals.

Quan els afers permeten múltiples orientacions, entre les quals les que es refereixen a la cultura, llavors es comprèn que, si es vol parlar amb exactitud, a l'hora de demanar respecte per una altra cultura, cal més aviat exigir respecte per allò que es fa en tant que es va essent-hi així.

Car hi ha sols l'ésser-hi ocupant-se d'això o d'allò: després hi ha el pensament genèric d'un tal fet a propòsit dels altres.

No xoquen cultures, sinó que es xoca amb l'altre, o amb els altres, o es pensa en genèric. Les referències culturals no són decisives.

Es va a l'estranger. Es troba que s'hi duu una altra manera de viure: per exemple, d'organitzar els àpats, de gustos (el tipus de música, la decoració de la llar), amb un sentiment de pertinença (d'una ciutat, d'un poble), amb uns mitjans expressius (una llengua, uns diaris), una organització social que consideren la quotidiana (treball, associació política, familiar), amb una pluralitat o no de ritus (religiosos, festius, commemoratius), i tot allò que es vulgui més. Una reflexió que considerés sobretot la cultura que s'hi observa fóra l'exponent que hi ha un espectador: no s'hi és implicat; i no se seria conscient de pertànyer a una cultura més (potser s'admetria, sí, però a costa de no tenir-ho massa en compte) perquè se seria l'atalaia afavorida. Però en aquesta mateixa mesura s'enganyaria: se sentiria estrany en una societat estrangera, s'hi apuntaria la nova culturalitat (s'hi palesaria, per dir-ho així, un peculiar xoc de civilitzacions), malgrat que al cap i a la fi això no pugués evitar que, amb el temps i amb l'esforç, no hi hagués un sentiment a la llarga de trobar-se a casa, no hi hagués implicació, no s'hi establís un diàleg, mentre sols no hi hagués una cultura diferent. Precisament és quan es va traspasant el nivell cultural i s'hi discuteix, s'hi treballa, s'hi visita cases particulars i llocs públics, que s'hi fa relació doncs, que quelcom va deixant cada vegada de ser menys cultural per a ser una manera de mantenir una captinença més i més en harmonia amb els nous amics, coneguts i conciutadans. La implicació social ha comportat en el millor dels casos un esvaïment de les comprensions culturals a favors d'atendre els problemes de cada dia.

La remarca del caràcter orientador de l'ús de 'cultura' s'avé amb la circumstància que s'estima cultural allò que se sent diferent; i que es pressuposa d'una altra manera de fer, quan hi ha alguna singularitat prou accentuada i compartida per molts, de tal

manera que sembla important de remarcar-ho i d'apuntar-ho com a quelcom que té un estatus social.

La rellevància d'això rau en el contrast que hi pugui haver entre conciutadans: car no comparteixen tots les mateixes opinions, gustos, religió, amistats, estils familiars, maneres de prendre's el treball; la diferència de punts de mira i, en conjunt, d'estils de viure, pot ser molt gran entre els membres de la col·lectivitat, malgrat i tot que s'hi pugui admetre que es comparteix quelcom comú. Però les diferències entre els individus d'un mateix lloc no reben tampoc cap apunt decisiu pel fet que tinguin una gènesi social (i una història personal): quan es discuteix com viure amb el cònjuge, els fills que es voldria tenir, com els vol pujar, no esdevé molt útil de saber que el discurs brolla en un context social, amb una gènesi, per a resoldre què s'ha de pensar¹⁷. La qual cosa vol dir, sense que calgui esborrar la diversitat de casos, que el contacte entre gent, respecte de la qual hi ha la remissió de ser de cultures diverses, manté més d'un paral·lelisme amb el contacte entre individus d'un mateix grup social (i remissió cultural), de manera que en un cert sentit el terme 'cultura' perd una qualsevol nitidesa d'ús per a esdevenir sovint un mot útil per a remetre als trets o a les circumstàncies compartits de manera estable per un grup i que surten d'un qualsevol aspecte que caracteritzi la seva activitat, l'objecte que s'hi troba afectat, allò que s'usa.

En altres paraules, se singularitza plurals tradicions culturals dintre d'un mateix col·lectiu social, que en principi remet a una mateixa cultura quan ho referim a algun aspecte comú seu. Però el mateix ús de 'cultura' per a quelcom remès des d'un grup no esdevé massa indicatiu de res quan s'observa que fet i fet *els individus són tots diferents*, i es va eixamplant segons mil sinuositats capricioses fins a abraçar una qualsevol diferència. Per

¹⁷ Un tal individu inquiet pot concloure que si més no la remissió a allò tradicional com a motiu obceca quan allò que es troba en qüestió no s'assumeix per afers al marge d'aquella remissió.

tant, i ara des d'aquest punt de mira de la diferència universal amb tothom, la discussió sobre la cultura és sols la consideració, des d'un punt de mira genètic, d'algun tret o trets característics d'un grup o col·lectiu, que forma part del cos social propi o no, nacional o estranger.

Per això la discussió sobre què cal mantenir o no, defensar o no, rebutjar o no, modificar o no, no pren bàsicament una orientació cultural, sinó que es discuteix sobre l'actuació des de les orientacions que es vulgui. Els problemes culturals esdevenen sovint problemes sobre el que se sap veure, i el contacte amb un altre és sempre el convit a interrogar-se i a explorar el que sembla possible.