

F. GRAELL I DENIEL

LA QÜESTIÓ NACIONAL
NOUS ESBORRANYS PER A AVUI

QUADERNS DE FILOSOFIA

F. GRAELL I DENIEL

LA QÜESTIÓ NACIONAL
NOUS ESBORRANYS PER A AVUI

21

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2025

5ª edició novembre 2025

1ª edició gener de 2007

2ª edició maig de 2010

3ª edició octubre de 2018

4ª edició març 2021]

© F.Graell i Deniel

ISBN: 978-84-935669-0-6

www.dossier.graell

www.quadernsdefilosofia.cat

www.xtec.cat/~fgraell

E-mail: fgraell@xtec.cat

El 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 el web esmentat.

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

CONTINGUT

Pròleg, 8.

INTRODUCCIÓ: LA FILOSOFIA POLÍTICA I LA 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. Els membre d'un poble, nació, etc., 22.
5. Nació i democràcia, 26.
6. Sobre les raons dels altres nacionals,

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 COMPREN PER LA CULTURA,

1. Allò que cal comprendre per cultura , 48.
2. La pertinença a una comunitat (en un poble, etc.) 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 públic aliè, 52.
2. L'opressió nacional fa excèntrica
la catalanitat (etc.) cultural, 53.

VIII. BENEFICI I ACTIVITAT NACIONALS.

Pròleg

No cal descobrir la importància dels problemes nacionals, sobretot si es confirma que no hi ha, en algun sentit, cap altra qüestió 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 interpretació del fet nacional. *Nacionalisme i humanització* (Columna, Barcelona, 1986) va afegir i tot alguna perspectiva sobre alguns clàssics dels temes socials, però el pas dels anys ha 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 superar les tesis culturalistes de la nació, però també les tesis «polítiques» del poble tal i com se les comprèn. Tot això es copsa des d'uns altres paràmetres, des d'una manera quotidiana de trobar-se, per tant no hi ha res aquí a defensar més enllà d'allò que és d'algú que treballa i s'entreté, que pateix i estima, que s'esforça i s'afecta. Es tracta simplement d'un exponent de la normalitat.

Si més no el poder públic dels ciutadans seria el bàsic, de manera que els avatars de tota la resta de l'organització social en dependrien.

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-hi quelcom.

Cal agrair les converses i les discussions amb els amics a propòsit de la qüestió; tenim present un que ens ha deixat, en Cesc Albors, de Gandia, sota la llum de la Safor. «*Glòria de Salamina, vermella en la mar a l'aurora...*».

INTRODUCCIÓ

LA FILOSOFIA POLÍTICA. I LA SUBJECTIVITAT

1. La filosofia política s'enfronta a una dificultat capital: no pot amagar que només hi ha una subjectivitat, la pròpia, i que no es gaudeix de més afers que els apropiables¹. Els altres hi són, però no s'hi troba cap contacte amb la subjectivitat aliena, i una imaginada entitat viscuda per l'altre lliura sols això.

Aquella filosofia fa el que es pot en un qualsevol àmbit: expressa el que hi ha, amb la certesa que els altres en formen part, i que una comunicació ha de tenir en compte el possible i el que no ho és.

La relació política surt doncs d'uns elements 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 supòsits (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-s'hi; *llavors el que s'expressa té com a àmbit privilegiat de discussió allò concret que pot ser subjectiu.*

2. El llenguatge dels assumptes 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

¹ És a dir, que es pugui dir que *soc jo* que percebo o pensa el que sigui. No implica que una pedra, l'aire, un altre, un llenguatge, etc., no siguin transcendents, sinó que en qualsevol cas s'acompanya de l'única subjectivitat que se sap (per a més detalls, cf. *La subjectivitat, el cogito i allò real* QF8).

s'està considerant qüestions generals, perquè no hi ha introducció a una subjectivitat aliena, és impossible.

Per tant la filosofia política no pot fer més que *expressar una qüestió social, al costat, quan convingui, d'una 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.

L'altre hi és, i es parla dels altres: es pot generalitzar el que es troba a nivell concret; el fet polític expressa un genèric o un concret, i en alguns casos rellevants és aquest que acredita la validesa de l'ús d'un gir.

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 ponderar 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 concreta, que deu ser de vegades la que lliura pistes per a plantejar el general.

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

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

I

COM ES CARACTERITZA UN POBLE

1. Una primera aproximació 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 d'assenyalar una gènesi, però no substituiria la interacció d'ara i, molt més rellevant, no faria comprendre què és un poble, ni permetria de copsar què és un col·lectiu en un qualsevol moment històric. D'aquí que calgui una clarificació de la pertinença a un grup.

La certesa d'haver d'agafar la qüestió, com a punt de partida, a nivell d'un mateix dona suport a fer-ho des de les circumstàncies que el rodegen. Des d'aquí hi hauria la possibilitat d'aconseguir una reflexió política que vagi més enllà del cas propi en la mesura que es passa, per exemple, a recollir en llenguatge general les seves resultants, i a tenir-ho en compte, quan convingui, 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 a un mateix com a català, 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 en el ciutadà francès o en l'espanyol)³.

2. Certament es pot portar a col·lació alguna característica que expliqui trets del col·lectiu, i que contribueixi, si és el cas, a confirmar-s'hi; àdhuc es diu que se n'és per aquesta característica; però això no treu que es duu a terme una activitat en un àmbit social, i per tant que pugui ser una mirada esbiaixada i desorientadora de la catalanitat.

³ El gentilici «català» pot substituir-se en tots els casos per «valencià», «mallorquí», etc, tal i com prefereixi el lector.

Per exemple, es podria fer atenció a la geografia, 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 afers de la gent de la terra, i s'expressaria enmig d'un context social.

Ara bé, les explicacions, les converses, els estudis, els fa algú que manté relacions socials concretes — aquelles explicacions, etc., s'haurien de dur a terme fent també atenció a relacions polítiques concretes.

Car 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.

Formar part d'una col·lectivitat no seria quelcom per damunt de les tasques quotidianes. Les converses que es tenen o el treball 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 hi ha sobretot un anar de si.

3. Es realitzen una colla d'activitats en una interacció social, s'hi troba el fet de distanciament, d'adonar-se de les qüestions. Se sap que s'és català, no s'assumeix com si 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.

N'hi ha l'admissió perquè hom ho ha après des de petit, ha estat sovint un tema de converses a propòsit de fets passats i actuals, mentre atén les moltes feines de cada dia.

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

Allò bàsic rau que s'és català per la relació política o social concreta i, en general, per la relació política o social. La catalanitat és un fenomen social, i no pas sols per quelcom que es pugui recollir en un escrit, en una conversa (per exemple, a propòsit de característiques), sinó per l'exercici quotidià en cada relació concreta.

En d'altres paraules: no es pot substituir el fet social per alguna cosa amb un significat que no derivi estrictament de la relació política concreta⁴.

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

Si ara es torna a preguntar què fa que es parli d'un conjunt de gent, 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 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. El català 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.

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.

⁴ Que una relació particular no s'introdueixi en aquests pàgines del quadern no implica que no es tingui en compte contextos concrets i llenguatges generals, i que les expressions estiguin duent a terme el programa comunicatiu, i a l'expectativa que ho faci l'altre.

D'altra banda es diu que és un home quan no vol precisar com viu, català quan s'adona de com ho fa quotidianament, europeu quan vol estimar-se així.

6. La consideració en els termes de l'engatjament diari s'ofereix com el sine qua non de qualsevol complement posterior.

Per això una 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.

La qual cosa no implica que les característiques assenyalades en abstracte no puguin ser d'un col·lectiu, que no ho serà tal qual per això, sinó per formar part aquells trets d'una quotidianitat. Igualment hom pot remetre a la història comuna i extreure'n afers rellevants per a la celebració d'avui, així com per a una socialització del passat, fent doncs que la pertinença a un grup s'avalui també des de la història, i que aquest socialització rebli, quan se la té present, la singularitat de l'activitat diària.

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 que valida el fet nacional (més avall n'estudiarem l'abast) a partir d'una condició social que comprèn la gamma sencera de circumstàncies. *Es fa la hipòtesi* que això es 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'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, o que ell fa o té coses pròpies dels jueus, 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 perquè és el seu dia a dia que el fa singular. 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.

Les relacions 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 sabria jueu fins que oblidés d'on ve. Però també pot mantenir-se jueu: s'ha esmentat que l'antisemitisme ho podria haver esperonat, a partir del fet d'un jueu i d'un no jueu que refermarien una vegada més un ser-hi singularitzat en una interrelació quotidiana.

Sense 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 grup de gent poden dur doncs a l'assimilació o a la revindicació (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 convida-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'altre i el que comunica, i 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 socials⁵.

⁵ Per a tot això, cf. *A propòsit de la política i de la democràcia* 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. 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 que no sigui apropiable, i l'altre i la seva comunicació en formen part. L'altre manifestant-se, 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 general 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 aclariments.

4. Els membres d'un poble, nació, etc.

1. *En un llenguatge general* 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.

2. Històricament potser sigui encertat de contestar que el nexa entre el poder públic i el no públic hauria estat la força d'una institució per a imposar un ordre social a partir del seu poder. Això podria implicar amb el temps, o una homogeneïtzació de les formes de vida no públiques, o la persistència d'una diversitat de col·lectius sota el paraigua d'un poder polític públic fort.

El que potser és interessant de subratllar rau que els pobles diversos sota un mandat públic que s'imposa mantindrien la seva caracterització a partir d'un rutina quotidiana, i que per a ells seria vàlid que, hom trobant-se amb l'altre a través d'una relació política i, parlant en general, integrant tots plegats una comunitat política, no hi hauria manera que un tal cos social, forçat a renunciar a l'exercici del poder polític públic per una autoritat, pogués fer desaparèixer el poder polític públic d'un individu, i dels cos polític corresponent. Que no s'exercís des

d'un mateix o des del seu poble no implicaria que no existís, sinó que s'exercís en la direcció d'assumir la política del poder dominant. Els pobles sotmesos gaudirien efectivament d'un poder polític públic, però el descabdellarien amb l'obediència a l'autoritat.

No seria estrany que el poder polític autoritari tendís a dissoldre les relacions socials d'un col·lectiu per a pertorbar el reconeixement dels uns cap als altres com a subjectes polítics. O a l'inrevés, que la pressió del poder públic aliè reforcés els lligams socials dels individus i grups d'un poble, i afavorís l'admissió dels uns i dels altres com a poders públics amb capacitat per a resistir.

3. D'aquí que ara ens convingui millor de tractar en detall les connexions entre el no públic i el públic a partir del cas d'aquell poble que no depengui del poder del dèspota o d'altri. Preguntem doncs *què hi ha en els individus i en els grups per a fer organitzacions públiques?*

Car, 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 incomprensible. Perquè, *¿hi ha alguna cosa d'organització en els individus, en els grups, i en les organitzacions no públiques, per a fer organitzacions públiques, i que fos capaç de nexa entre els uns i les altres?* O si es vol: *com es passa dels primers a les altres?*

4. Per a respondre cal baixar a l'únic lloc a l'abast on hi ha un discerniment 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 no públic es troba en el «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 es 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 mateix (al marge de l'altre) o sols de l'altre, sinó que té com a resultant un exercici comú, públic en una accepció restringida.

Per exemple, quan es parla amb un català s'estableix un fet polític, se sap que és català sense cap necessitat explicitadora, s'admet (d'acord si més no amb els beneficis) que val tant com pot valer un mateix i que l'assumeix (amb totes les desproporcions), i això fa un lligam, públic en aquesta accepció elemental.

El no públic 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 expressar en un llenguatge general, mentre hi hauria l'acreditació bàsica i l'avaluació bàsica.

5. És doncs a partir d'aquest fet públic primer i bàsic que es *considera* el fet públic primer general.

En aquest cas uns quants o molts s'admetrien com a membres d'una quotidianitat, amb un reconeixement recíproc (d'acord si més no amb els beneficis), la qual cosa s'hauria d'interpretar a tall d'una primera institució pública, que totes les altres suposen.

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 tindrien aquesta base pública.

La institució pública bàsica faria 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 hauria un dia a dia dels catalans, els uns respecte dels altres s'hi reconeixerien, tothom sabria que cadascú en principi hauria de valer com qualsevol altre, i que cap no hauria d'estar per damunt per a oferir una política: car se seria un poble. Naturalment la societat consta de molts *altres* poders, individuals i grupals, de diferent índole, no tal qual del poder polític públic, sense que hi hagués de fet una separació de poder en l'activitat de l'individu o en la d'aquell que representa un col·lectiu, comportament, però que hi incidirien de moltes maneres, en el poder públic establert, mentre hi hauria una desigualtat social a més de la relació política per a afers públics; és a dir, de la que es troba pel fet que, enllà de la subjectivitat d'un mateix, hi ha l'altre i, en general, els altres.

Notem que la base comprensiva d'una qualsevol expressió a propòsit d'un cos nacional rau en el fet polític elemental: el que es pot defensar allí s'avalua des del fet concret d'una relació amb un altre.

6. Es comprèn des d'aquí que pobles sotmesos a règims autoritaris haguessin conservat la seva cohesió nacional des de la quotidianitat mentre el dia a dia hauria permès el manteniment de la relació social o política i, com a mínim, reconèixer-se els uns amb els altres a tall de membres d'una comunitat.

Alhora les desigualtats d'ordre econòmic, de prestigi, d'instrucció, no serien els factors decisius per a formar part d'un poble, sinó que ho seria el tracte sovintejat dels uns amb els altres independentment del seu estatus, mentre els exercicis d'aquells poders socials podrien decantar les voluntats a favor del poder polític públic que els assegurés una garantia, d'acord amb el fet que hom avaluaria els beneficis de tota mena, els seus pros i contres.

7. Els casos històrics són plurals, tanmateix qualsevol grup humà que se sabés cohesionat com a grup podria *permetre una interpretació en els termes de la quotidianitat i de l'exercici*

d'un poder polític públic i no públic tal i com s'ha anat expressant, la qual cosa deixaria de banda una classificació de les societats que no ho tingués en compte.

En una direcció molt diferent, i des del punt de vista de la interpretació de la filosofia política, tenint en compte aquelles teories que esmenten explícitament el poder públic dels ciutadans, 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 general 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.

És que 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.

I també: el contingut contractual hauria de ser subratllat explícitament en les teories contractualistes perquè calia quelcom que es posés en comú a partir d'una mera humanitat: allò que ratifica aquesta comunitat d'homes seria el contracte social, quan de fet, com s'ha dit, pressuposen implícitament

alguna mena de protoorganització política prèvia, que convoca per al contracte. Aquest en efecte implica els lligams quotidians d'un col·lectiu, mentre es faria derivar explícitament el poder polític públic des del contracte, quan aquell poder es trobaria ja en el col·lectiu propi.

8. Una relació bàsica concreta gaudeix d'un suport a partir del benefici 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 fonamenta doncs en uns suports que no són rígids, no defensen una veritat inamovible.

Des del fet de sospesar beneficis, i de concloure com a conseqüència una pertinença, s'assumeix la relació amb l'altre en una relació política pública bàsica, o *expressable* amb molts altres en un col·lectiu; es fa un exercici en l'accepció que s'és tal i com aquest es va desplegant, o s'expressa en un llenguatge general quelcom que ho té també com a origen.

El que podria ser una discussió de motius *va a parar a un exercici que festeja la quotidianitat*. Heus aquí tota la legitimació: en aquesta quotidianitat s'ha establert l'únic fonament perquè no se'n disposa de cap més.

5. Nació 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 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. De la dimensió nacional, se'n parla com una dimensió política general, i 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 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 caldria estimar en tots els casos que no hi hauria cap altra instància que pogués legítimament entrar en joc.

3. Des d'aquí estant es pot preguntar encara per la relació que pot trobar-se entre una comunitat política nacional d'avui 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 democràtica⁶.

⁶ Certament, a l'Estat espanyol i al francès, s'hi deixa votar, i participar de la política, els col·lectius no reconeguts perquè se'ls considera part del seu cos nacional. La interpretació d'aquest fet assenyala que el poder polític públic del poble no reconegut desapareix o no, perquè, en la mesura que col·labora

Allò nacional palesant l'exercici bàsic democràtic pel qual hi ha una comunitat política, el fet 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).

4. Això ens hauria d'obrir els ulls per a veure que un qualsevol poble del passat o del present encarnaria les condicions d'un exercici protodemocràtic independentment de l'estat polític públic de què gaudís o que patís. No es tracta de fer-ne una visió no circumstancial dels esdeveniments com si fos possible en segons quins temps d'atribuir teories democràtiques, sinó de palesar que la democràcia no és sols una ocurrència aliena a la cohesió dels col·lectius, i que tota les societats del passat i actuals contenen quelcom el desenvolupament de la qual cosa permet una explicitació del poder bàsic públic en alguna direcció diferent del que obliga un poder polític públic imperant. Els homes se semblen, i també els seus col·lectius.

Fet i fet els escassos exemples dels temps antics només han pogut restringir l'exercici del poder bàsic públic a certs privilegiats, tenint en compte doncs d'altres criteris de poder, perquè no haurien admès només la relació política quotidiana com l'única que hauria de donar accés al poder bàsic polític públic, sinó que subratllarien també d'altres poders⁷.

6. 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

en el del conjunt del respectiu Estat l'exerceix conjuntament amb tot el poder polític públic de l'Estat, i això podria esdevenir-se com una estratègia o de camí d'una dissolució nacional.

⁷ La qual cosa no vol dir, per exemple, que els que no eren els ciutadans privilegiats d'Atenes no gaudissin de poder polític públic: l'estaven palesant quan acataven el del cercle dominant.

llenguatge general 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.

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, si volgués, la seva nacionalitat.

El tracte dels immigrants de diversa procedència 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 perllongaria als altres homes d'altres llocs.

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 afers. 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*, i pot contribuir a ponderar-los⁸. Més aviat es la visió

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 davant de tot això, es troben particularment presents en els treballs nacionals txecs. El 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

28

malaltissa del fet nacional propi dels imperialismes, siguin feixistes, pseudodemocràtics, comunistes, militaristes, etc., que fa no respectar els conacionals ni els que no ho són.

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 dona 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:

«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

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 veritable estudi de la humanitat. Una antologia d'assajos*, Barcelona, Empúries, 2009 (Biblioteca Universal Empúries 232), per on citem], pàg.259.

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.

Fins aquí l'autor. Ara cal preguntar-se: com es pot concebre l'«híbrid» del qual parla Berlin? La dificultat de descriure'l

¹⁰ Ídem, pàg.263.

¹¹ Ídem, pàg.265.

¹² Ídem, pàg.274.

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 un mateix i l'altre. *Tot el llenguatge 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 – pensem 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 beneficis 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, tendirien 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 política 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 llenguatge general¹⁴.

¹⁴ Dalt, secció II, hem apuntat que un col·lectiu inclouria prou desigualtats de tota mena, i que l'estatus diferent d'individus i de grups condicionarien els seus comportaments i les seves respostes. Havent ara de revisar la teoria de l'«Estat nacional» no repetirem quelcom ja indicat, que seria vàlid per a antics i moderns, quan la discussió se centra en la mateixa concepció de l'«Estat nacional».

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.

Però la filosofia parteix del fet polític amb l'altre, certament una relació prou desigual. I els homes de totes els temps són a tenir en compte, als quals cal mostrar simpatia i empatia, malgrat que tot plegat ho fem en llenguatges generals.

Així mateix 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, se'ls considera, i si més no se'ls pot ponderar 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 assumptió 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 reconeixien.

Però si els catalans, per exemple, no fossin catalans sinó per afers més o menys culturals; si impliqués 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 pleonasme 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 dia¹⁵.

¹⁵ Una de les conseqüències del que s'ha exposat rau que la mala

V

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

Un col·lectiu nacional es copsa a partir de la interacció dels seus membres, i en especial a partir de la relació política concreta; l'exercici relacional, que s'expressa en genèric, es troba arreu. 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 genèrics corresponents¹⁶.

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

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·lectiu 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 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?

¹⁶ De bell nou fem una discussió *interpretativa*, que s'oposa a d'altres presentacions, i per tant que no discuteix ara que una comunitat és un fet complex i vari, sinó que vol desembrollar consideracions que podrien desencaminar la comprensió de la societat d'avui, i també conseqüentment les del passat.

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 llenguatge de 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 fora la conseqüència d'una voluntat més o menys manifesta. Hi hauria una qüestió de decisions, de dissenys de convivre 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, 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, 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 dels 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 fora 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 fora 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'altra 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...»¹⁷.

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

¹⁷ 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.

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.

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.

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

1. Una expressió, un comportament, l'obra feta, es diuen culturals pel fet que la corresponent captinença o producte permeten suggerir, a més del que hi ha d'originalitat, un adquirit a nivell social, i allò nou cultural es mou dins d'aquests paràmetres. El cultural porta el segell de la meua activitat, ja sigui perquè es duu a terme quelcom, ja sigui perquè l'obrat es cospa com la resultant d'una activitat. I el cultural acostuma a suposar l'après. S'ha crescut en un medi social, on normalment s'ha anat adquirint alguna característica comportamental començant des de la família; el fet cultural diu que el que es fa sol rebre remissions socials per tots costats: des dels vestits als objectes que es manipulen, des de la manera d'expressar-se 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.

Hi ha hagut el desplegament de l'activitat, i no s'exclou el que procedeix més d'un mateix que del medi social.

S'imaginaria doncs una gènesi individual i social. La referència *cultural suposaria* (en aquest sentit ampli de l'ús del mot «cultura») *una mirada al que ara es fa o s'ha fet*.

2. Cultura i natura no es mourien en el mateix pla, no serien àmbits antagònics, sinó complementaris¹⁸. Les manipulacions i les transformacions, tots els tractes amb matèries, plantes i animals, els anars i venirs, els cels i les riqueses subterrànies, els gestos, la veu, palesarien realitats naturals, però amb unes característiques que permetrien remetre sovint a un adquirit.

Per exemple, un estudi natural dels sons insisteix en les lleis autònomes i repetitives, lleis que no són sols culturals – malgrat aquest estudi no poder no ser un afer cultural en tant que obeeix a una adquisició i transmissió dels coneixements.

S'assumeix que els sons físics són, comparativament, un fet natural, i no cultural en aquesta accepció; però l'estudi dels sons no pot no ser cultural en tant que l'actitud teòrica, per exemple, deriva d'una tradició, i de l'esforç propi.

Es tracta 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 suggereixen una adquisició social, malgrat que s'accepti alguna digressió cultural (l'actitud teòrica de l'estudi dels lleons, i la seva predisposició a dur-ho endavant, per exemple), i els afers que ho permeten. És a dir, *es tractaria en qualsevol cas d'una oposició relativa d'acord amb el context*; car sembla difícil de trobar un fet natural que exclougui la més mínima possibilitat d'una comprensió cultural; val més assumir aquella oposició relativa, una funció del seu marc comprensiu, entre ordre natural i ordre cultural.

¹⁸ Respecte de l'oposició entre l'artificial i el natural, el primer recauria en quelcom que és obra humana davant del que no ho és. Es parlaria així mateix de nivells diferents d'artificial. L'interès per allò artificial, que palesa un ordre comprès, fa que el tema mereixi el seu propi esclariment, la comesa del qual ens faria desviar del tractat aquí.

3. Això s'estendria arreu de la relació entre cultura i el fet de dar-se quelcom: en tots els casos una oposició relativa, que dependria de com es comprèn, entre quelcom sense referent individual i social, i allò que sí que n'hi posa.

Es podria concloure que la cultura és una manera de dar-se els afers en tant que comprenen una gènesi social-individual, que s'emmarca en el caràcter canviable del que es fa.

L'explicitació de quelcom cultural suposa l'activitat que ho fa; i quan no es fa hi ha una dedicació a un qualsevol altre assumpte. Certament es pot fer suposar l'una de l'altra d'acord amb una raó: però mai no podrien trobar-se al mateix nivell.

2. La pertinença a una comunitat (en un poble, etc.) 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 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 enmig de tot això, i enmig d'una complexa xarxa de relacions mantingudes dia a dia.

Des de petit s'apren qui s'és i d'on s'és, i hom 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 del 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 considerar.

Des d'aquest punt de mira *ser membre d'un grup no es deu al fet de comprendre-ho 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 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 una consideració dels motius pels quals es creu que es forma part d'un col·lectiu singular.

Paradoxalment una tal consideració també seria útil per a justificar un canvi en l'adscripció nacional: l'univers cultural

català 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 i espanyol o francès. Una tal opció no es deuria al recurs del fet cultural català, 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 públic 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), hom 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 reconegués 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 públic 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 públic 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 públic 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 públics que ara ja es tindrien, a més d'aliens, per hostils.

2. L'opressió nacional fa excèntrica la catalanitat cultural.

1. L'Estat francès i l'Estat espanyol no reconeixrien la plurinacionalitat i hi hauria la circumstància que un col·lectiu nacional, en aquesta part d'Europa i avui per avui, 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 es trobaria a voler fer desaparèixer o no aparèixer aquesta comunitat nacional. La catalanitat ja no seria una manera de trobar-se els seus membres, els uns amb els altres, amb la diferència d'estatus que es vulgui, amb tota la diversitat d'organitzacions i de poders, 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, 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, és a dir, no s'hi trobaria una relació concreta, amb l'altre, com a ser-hi inalienable quan s'avalués nacional, sinó que hi hauria un català a nivell cultural*.

La reflexió de la cultura ja no seria un element més a ser-ne conscient en la relació amb un altre, de manera que hom 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 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 fora possible, sí, una peculiar culturalitat comuna catalana.

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 serviren per a ser espanyols/francesos.

Car l'adscripció nacional comuna espanyola/francesa també necessitaria d'una consideració 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 no podrien ocultar *que no servirien 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, 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 com un fet nacional, la catalanitat – 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 fora 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 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

BENEFICI I ACTIVITAT NACIONALS

Una qüestió important, a l'hora d'avaluar la implicació en el fet nacional propi o l'assumpció d'un altre fet nacional, és la següent: de què serveix resistir?

Es miri com es miri l'avversió als poders públics aliens ja reflectiria un persistir en el propi, no és cap benefici, i més aviat es fa desagradable, incòmode; ja deu suposar alguna motivació de beneficis i el fet mateix de beneficiar-se. Mirem-ho.

1. Es tracta que aquí està en joc l'exercici ponderador de beneficis.

El poder polític bàsic es troba en un mateix i en l'altre, i ho generalitzem en molts: la introducció de tercers *sense mutus reconeixements* és el fonament, no perquè es perdi en un mateix l'execució del seu poder, i dels poders dels seus, sinó que un mateix es trobi en la fase d'estar dominat o d'enfrontar-s'hi, sense perdre el seu poder públic, i que ho faci extensiu als seus.

Davant d'això hom pot banalitzar el fet i gaudir dels molts beneficis propis i socials, àdhuc apuntar-se amb d'altres a l'hora de bastir una certa consciència nacional. Deixant una discussió de les motivacions a dur-ho a terme, amb això acomplert *no ha perdut res*, sembla, no se'n ressent perquè no hi ha contrarietat, i el fet de poder perdre característiques culturals restaria compensat pel de guanyar-ne d'altres. Se seria un individu complet.

És clar que també pot assumir el que el fa partícip amb els altres d'una col·lectivitat, i acarar el poder públic aliè: és que hi ha en joc l'avalament del benefici, l'exercici pel qual es vol això o allò, o no. Una activitat no disposada a seguir l'assenyalat pel poder públic aliè precisament perquè li és aliè, i que no té el seu consentiment.

2. La qual cosa no fa per si mateixa adquirir un benefici, que no vol dir que, fent-ho, no se li trobi: *és el benefici de convivència amb els propis*. Qui no ho fa també en té algun, però llavors ja no és simplement amb els d'abans, sinó *amb els nous propis*, malgrat que no sigui descabdellat d'estimar que un català no ho podria gaudir de la mateixa manera.

Ara es comprèn per què hom pot assumir el que el fa partícip amb els altres d'una col·lectivitat: ho fa perquè està gaudint del benefici de convivència amb els seus, i llavors els poders públics aliens dels altres li són estranys.

És a dir, i barrejant consideracions d'un mateix i dels altres per extrapolació: allò que beneficia, el benefici de convivència, en l'exercici de l'activitat i gràcies als altres, passa a ser l'ocasió d'una relació política pública bàsica. Política perquè l'activitat es troba amb els altres; i mentrestant un mateix es manté així gràcies a l'exercici que desenvolupa l'activitat gaudint dels beneficis de convivència.

D'aquí que el fet cultural no sigui la base del polític, i alhora que sigui aquesta tasca diària la que lliuri l'oportunitat d'esmentar-la. Car cal diferenciar les coses i les singularitats, que pot ser el cultural, i l'activitat quotidiana que és el polític.

Alhora la referència als beneficis i al fet nacional no és una qüestió cultural, malgrat que se n'hi pugui fer un esment en l'estudi.

*L'adscripció nacional prové dels beneficis de convivència, el fet nacional expressa l'exercici que els fa seus*¹⁹.

¹⁹ Quan es diu que es resisteix, o àdhuc es lliura la vida, per dignitat, se suposa el benefici de convivència que fa mantenir-se l'activitat en allò propi. D'aquí que, a l'hora de l'expressió, s'associï dignitat i llibertat. Car la dignitat gaudeix de motivació, altrament seria buida.