

F. GRAELL I DENIEL

LA QÜESTIÓ NACIONAL
ANNEXOS

QUADERNS DE FILOSOFIA

39

F. GRAELL I DENIEL

LA QÜESTIÓ NACIONAL

ANNEXOS

39

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2022

2ª edició setembre de 2022

[1ª edició maig de 2014]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-938454-9-0

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

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat i de les edicions posteriors.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb *Quaderns de Filosofia*.

CONTINGUT

Pròleg a la segona edició, 6.

Presentació, 7.

I. OTTO BAUER I LA SOCIALDEMOCRÀCIA, 9.

II. LA NACIÓ EN ROVIRA I VIRGILI, 20.

III. LA «BANDERA SONORA», 26.

IV. LA REVOLTA DE RUBERT DE VENTÓS, 31.

V. UN CONCEPTE BÀSIC EN ULISSES MOULINES, 37.

VI. EL REFERENT PER A LA JUSTÍCIA, 41.

Pròleg a la segona edició

L'edició afegeix l'esment, en la seva sisena part, a un treball que permet de recordar-nos el paper de la justícia, i procura de simplificar prou raonaments en totes les seves parts, cosa que facilita la lectura i comprensió.

PRESENTACIÓ

Si deu ser vàlid que no hi ha res de definitiu en cap camp de l'activitat humana, la reflexió política s'ofereix si més no amb un ventall sempre obert de possibilitats i de punts de vista, de tal manera que fa patent de seguida que s'hi pot aproximar des de diversos rerefons i que pot així mateix interessar-se per aspectes varis.

Els presents annexos recullen aportacions d'altres autors que han servit per a repensar alguns afers des de textos prou rellevants. Certament sols n'hi ha un mer esment. Tanmateix l'obra d'Otto Bauer ha dut a fer-nos expressar uns mots a propòsit de les relacions entre l'estructura econòmica i l'activitat social, entre la conducta de l'individu i la socialització, entre el present i la seva història, entre allò que es diu d'un col·lectiu i el fet social bàsic, entre la nació i l'Estat. La referència a Otto Bauer no s'ha de comprendre com un estudi de la seva ingent obra, sinó com un convit a introduir aquests apunts en qüestió.

Antoni Rovira i Virgili deu ser un dels homes que millor ha sabut expressar les connexions entre l'activitat humana i la pertinença nacional; sens dubte el seu compromís social exemplar, la constància de la seva taca, l'amplitud de mires de la seva obra, i la seva inequívoca defensa democràtica contra els totalitarismes, esdevenen un exponent humanitzador per a tots els seus lectors. Per tant plau d'esmentar alguna de les seves aportacions rellevants i d'explicitar, des dels presents supòsits, la seva forta metàfora de la «bandera sonora».

Xavier Rubert de Ventós reivindica avui que hi hagi una captinença cívica, antidogmàtica, de múltiples aspectes, respectuosa, tolerant, i alhora amb un compromís sense unilateralitats. Aquesta actitud conté quelcom que mereix fer-se notar, i el resum que s'hi lliura d'un escrit seu s'ha de ponderar també com a reconeixement de la seva tasca.

Sols en aparença hi ha una paradoxa en defensar que el fet de pertànyer a un col·lectiu es copsa com un concepte bàsic que no es pot reconstruir des d'altres conceptes elementals (malgrat que hi puguin encaminar). En efecte semblaria que fóra molt més fàcil de concloure que una qualsevol descripció de pertinença duu a un atzucac, i deu fer possible que se la rebutgi pels absurds que comporta. El treball de Carles Ulisses Moulines va en aquesta direcció.

En els afers nacionals hi ha també un rerefons de justícia, amb la circumstància afegida d'haver de considerar d'on surt. Pau Bossacoma i Busquets recorre a Rawls per a trobar un mitjà ideal que l'orienti. En uns temps de canvis i d'una certa perplexitat a l'hora d'acarar les relacions entre racionalitat i allò just, el seu escrit ofereix una nova oportunitat per a tenir en compte quins són els lligams entre els diferents col·lectius i el correcte.

Els pocs exemples, sens dubte ara mal estudiats, il·lustren pel cap baix que la dèria per a pensar aquests assumptes esdevé alhora l'anhel per a saber de l'home concret. Que no hi ha homes que no es puguin tocar, amb dolors i esperes.

I

OTTO BAUER I LA SOCIALDEMOCRÀCIA

El marxisme ha estat una de les teories que han condicionat més el pensament social des de mitjans del segle XIX, i fins a la caiguda del Mur de Berlín (1989). Les dificultats que trobà per a comprendre la qüestió nacional s'haurien originat del fet que Marx recollí la distinció de societat civil i Estat de Hegel, i a més a més separà la dimensió política de la social (malgrat que pogués afegir que això era el que ocorria en la societat burgesa). Una tal concepció comportava la impossibilitat d'abastar què és una nació¹. Per això, en els autors més respectuosos amb els drets nacionals i tot, s'hi troba l'esforç (frustrat) de comprensió, per la incapacitat de veure-hi la seva dimensió política.

1. L'austromarxista Otto Bauer deu haver estat un dels teòrics més favorables a un tractament objectiu del fenomen dels pobles. Hi ha la voluntat d'explorar-hi els diferents vessants, i cal admetre sense ambages que s'hi troba, en el seu llibre *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1^a1907, 2^a1924), una colla de reflexions molt profitoses a propòsit de les relacions entre les nacions i els seus Estats, del seu futur en una societat socialista, de les característiques de les altres formes de socialització i de compartimentització social.

Sens dubte tot el llibre de Bauer està suposant que una nació, un col·lectiu, un poble, etc., reflecteix precisament una situació social *de facto*. Sovint es troba a punt d'arribar a

¹ Cf. *Nacionalisme i humanització*, Columna, Barcelona, 1986, pàgs.20-26; 89-109.

explicitar les conseqüències de la nació, a fer valer el punt de relació política que suposa el seu element bàsic i característic.

La ceguesa del fet polític que ocasiona l'anàlisi de Marx sembla condicionar-lo, però, a assumir una aproximació de la nacionalitat a partir del concepte de *caràcter nacional* («*die Frage der Nation kann nur aufgerollt werden aus dem Begriff des Nationalcharakters*»). Totes les precisions que en féu no aconsegueixen que no sigui desencertat: mentre les consideracions a propòsit del fet d'originar-se, mantenir-se, i desenvolupar-se, a partir de la interrelació, que el fa relatiu i modificable, semblen dur al fet polític com a condició, el caràcter no deixa de ser una característica si més no discutible².

Si hi hagués un caràcter nacional caldria afegir així i tot que sols se'l podria avaluar com un tret peculiar, per tant quelcom que es diria d'una relació social, però que no la podria substituir, talment com no ho podria fer una qualsevol altra de les característiques que s'acostumen a esmentar (llengua, costums, lleis, etc.).

Quan s'assumeix la relació social, on s'inicia una qualsevol política, llavors el caràcter resta més aviat quelcom anecdòtic, incapaç de fundar una nació.

2. L'esment del laboriós treball de Bauer permet de retrobar una qüestió important: car l'austríac compregué la formació del caràcter nacional a partir del materialisme històric, amb unes certes dosis de darwinisme; llavors dóna peu a apuntar una altra vegada les relacions entre l'estructura econòmica i social, i la nacionalitat.

² Elucida el caràcter a partir, sí, del fet que els individus d'una mateixa nació tenen quelcom en comú. El caràcter, però, també conté un concepte més profund: el de comunitat de destí, és a dir, el fet que hi ha una força comuna que ha empès des del passat, des de la història, i que arriba fins al present. Versemblantment hi ha en Bauer algun element idealístic.

Perquè el materialisme històric comparteix amb d'altres estudis històrics i, en conjunt, amb els estudis socials, un tret metodològic que no és assenyalat quan l'estudiós descabdella la disciplina.

Per exemple, l'existencialisme ha precisat que l'actuació d'un individu en un qualsevol camp val incondicionalment, malgrat que les explicacions que se'n puguin fer siguin múltiples i vàries.

Tanmateix Marx o, potser encara millor, marxistes posteriors (el propi Bauer també) tendiren a focalitzar un qualsevol afer social a partir de l'estructura econòmica, de les forces productives i de les relacions de producció.

Per això cal retornar als individus i a les seves relacions. S'admetria que cal treball, i que hi ha relacions entre els individus segons un ventall de conjuntures dins de la complexitat social i econòmica de les societats actuals.

Mentrestant les condicions econòmiques i, en conjunt, socials d'un individu no substituirien les determinacions que anés prenent en els altres camps; ni les relacions socials estarien enllestides per les relacions de producció i forces productives, perquè caldria així i tot l'exercici de l'activitat de l'individu. L'estructura econòmica no llevaria la necessitat de les actuacions concretes.

Condicionaria molt, però els condicionants forts també provindrien d'altres llocs: per exemple, de la ideologia.

Les activitats de l'individu i dels grups humans serien plenes de contingències que no podrien explicar-se fàcilment. Hi hauria l'atzar, el compromís, la decisió, la meditació, el contacte, la violència, la ineptitud. Els pobles i l'individu estarien oberts a tot.

La primera ciència de l'actuació d'un individu es trobaria en la seva activitat, i després les explicacions que es volgués – la primera ciència de la conjuntura d'un col·lectiu es troba en la

interacció diària dels uns individus i dels altres, amb totes les novetats i les sorpreses del cas, i llavors totes les explicacions que una disciplina proposés.

La importància de l'estructura econòmica es troba fora de discussió, i alhora no s'hauria de reblar a costa de les altres dimensions de l'individu i del seu grup: tot present de l'home i del grup permetria de capficar-se en un calidoscopi de dimensions i de vessants que s'estarien condicionant el uns als altres per a fer precisament un ara prenys d'aspectes per al present concret de l'individu, i les perspectives socials que hi copsés.

3. La societat no és la mera suma d'individus, però no s'hauria d'acceptar que l'individu sigui una resultant social. Les relacions entre l'individu i el grup es comprenen a partir dels dos, és a dir, del fet que l'individu deu molt al grup, però no tot, i que el grup deu prou dels individus, malgrat que de cap d'aquests en particular ho deu tot.

Fet i fet la noció de «grup», el forja un individu: aquest es troba enmig d'un grup, ha crescut enmig seu, ha après de pares, familiars, escola, coneguts, etc., com resoldre això o allò, de manera que s'ha anat socialitzant més i més en el grup sense que mai no s'hi subsumeixi: no deu haver-hi res en el que fa un individu que impedeixi de no veure-hi la marca d'un grup i, alhora, no deu haver-hi tampoc res del que fa que no contingui quelcom original, que no estigui marcat pel seu tarannà.

Sols hi ha coneixement d'un mateix: els compromisos propis, les decisions que pren, allò que rebutja o que matisa, les transformacions a què sotmet opinions i receptes de tota mena, els canvis en l'estil de vida, proposen punts de vista i actuacions, que reben el consentiment o el rebuig, la indiferència o l'entusiasme, mentre que fa alguna cosa semblant respecte de tot allò que prové dels altres.

Hi ha una dialèctica social entre l'individu i el grup que no ha de tenir cap tipus de solució: l'individu no s'explica pel grup més que en l'accepció que allò que fa és capaç de remetre a condicions socials. Tanmateix el que fa no és vàlid o invàlid per aquestes remissions, sinó per la mateixa activitat. Es podria dir i tot que l'únic que hi ha és la meva actuació, i que els efectes dels altres sols ho són en tant que capaços de ser portats a col·lació a partir de la meva activitat. Tot efecte social és una digressió a partir de la meva conducta.

No es podria ser una resultant social. El que es diu d'un grup, i el mateix concepte de grup, es deu gràcies a l'activitat pròpia, i és incapaç de tenir sentit independentment que és pensat i dit per mi.

Hi ha l'activitat pròpia, i un grup (d'individus) perquè s'és capaç d'assumir quelcom que pot afectar a cadascun dels individus. Quan s'afirma que la societat no és la mera suma d'individus es pot creure que els individus, la suma dels quals no impedeix relacions i afers compartits, no basten per a parlar de societat, i llavors el que es fa és idealisme, es sobredimensiona les idees («la societat»), en l'accepció que les nocions prevalen sobre les relacions efectives.

La relació entre l'individu i el grup s'ha de pensar atenent l'individu i a partir de la circumstància efectiva que hi ha d'altres individus, fins a arribar a la noció que es vulgui: llavors es fa impossible de sobrevalorar els altres individus i la societat a costa meua, mentre no m'encego dels préstecs que admeto.

Ocorre com l'oposició entre llenguatge privat i llenguatge públic. Allò que hi ha són parlants cadascú dels quals parla a la seva manera. Hi ha un llenguatge compartit (parlen català, per exemple), però no un de públic, si és que no s'usa 'públic' com 'compartit': altrament aquell llenguatge més aviat lliuraria un material que estudiaria unilateralment el filòleg. Aquesta llengua estudiada no seria cap llengua genuïna, no hi hauria ningú que

pogués parlar-la, perquè sols es parlaria com es parla. Aquesta llengua seria com els animals dels llibres: no són animals, no hi hauria activitat lingüística en l'objectivació «llengua pública». Allò que s'estudiaria no seria sense més el que es parlaria. Malgrat tot s'hi troba els parlars dels individus, i és així com es defensa que hi ha quelcom compartit (o públic en aquesta accepció). Per això un ús lingüístic es capaç de remetre als altres, i alhora és capaç de revelar peculiaritats de l'individu; perquè, en les dues referències, l'única originalitat és sempre la de l'acte lingüístic propi.

4. La societat no gaudeix d'una preferència al marge de l'individu i tampoc no la té la història. És a dir, la història no és activament real, i sobretot no ho és a banda de l'individu, quan tota l'eficàcia prové a partir de l'individu i dels grups.

La importància d'interpretar-ho així es veu quan es rebutja per impossible una qualsevol defensa de la determinabilitat del present pel passat, de la causalitat del temps actual per allò que ocorregué abans. No es bandeja que es parli de les causes històriques, sinó el supòsit que no reben la força explicativa des del present (per això les explicacions històriques són discutibles). No hi ha un ens històric passat autònom i determinant: fóra un nou idealisme.

Les societats tenen història: la seva historicitat és una mirada present, que recrea allò que no es lliura de cap altra manera perquè sols hi ha present, i tot el que s'hi considera és ara i aquí. Que el present sigui la resultant de la història seria la d'un recurs retòric, o la d'una concepció idealista, malgrat l'encert d'explicar el que ocorre ara portant a col·lació tota mena d'afers previs, que es pren des del present i que surten des del present. És així, a tall d'una digressió indefinida, que es «remunta» el temps amb l'esperança de veure-hi. Tanmateix la digressió es incapaç de substituir l'ara d'on brolla, l'única realitat

efectiva, l'activitat amb tota la seva completesa i gràcies a la qual es descobreix, amb un esforç de vegades immens, alguna llum que fa comprendre millor el present.

Tenir una història no és ser determinat per la història, sinó prendre consciència que l'ara té remissions.

Cada poble, nació, col·lectiu, permet que s'hi projecti una investigació històrica: des del present, des de l'activitat del cercador, s'imagina i s'explica (com a digressió) el que ara s'esdevé³. La recerca històrica sobre un grup lliura el que pot: esbossos plausibles, esquemes, una certa coherència de discurs, tot des del present amb la clara consciència que és el present que legitima una qualsevol aventura històrica d'aquest present o d'un temps passat; que el que es diu i s'hi implica esdevé parcial, esquemàtic, recreatiu, amb el convenciment que la història podrà oferir uns bons materials per a comprendre l'ara o un passat, mentre que l'ara és l'únic substantiu, i quan s'està convençut que res del que es diu no té massa importància al costat de l'ara que va bategant.

La història d'un poble seria una colla d'aproximacions que no podrien competir amb el fet que ara hi hagués un poble. La nacionalitat no es faria com a resultat d'una història. Hi hauria una concreció quotidiana tan rellevant i òbvia que se la donaria per sobreentesa.

5. Així com la dialèctica entre l'individu i el grup fa secundària, fins a cert punt, la història, així la densitat quotidiana no permet de delimitar trets que circumscriuin la nacionalitat.

³ Enmig de consideracions nacionalitàries basti d'apuntar les relacions entre el present de l'individu i del grup amb la història. Òbviament tot això rebla la tasca de l'historiador que investiga, dins del seu ampli ventall temàtic, la història d'individus i de grups.

El que estudia el filòleg – en conjunt la llengua que s'objectiva enllà del que s'expressa i es comunica – esdevé un ens contemplat, impossible de ser conclusiu en atansar-se a la quotidianitat d'un grup, no pas perquè no usi una llengua, sinó perquè es parla enmig d'una conjuntura humana i física, dins de la qual la separació de la llengua es fa només d'una manera artificiosa, afectada, que es queda amb les paraules esdevingudes ja, sense context humà i físic.

No es pot atalaiar la llengua com un objecte i estimar alhora que hi ha la més mínima assumpció del que és un grup nacional: hi manca la relació humana, allò que fa polític un esdeveniment.

Això és vàlid per a un qualsevol altre tret que es volgués delimitar. Estrictament parlant caldria tenir-ne cura: l'esment d'un tret no serviria per a delimitar res polític al marge d'una interacció social que contindria les densitats que es volguessin. Les preferències del cas sempre són digressions a partir de la relació política diària o, en conjunt, a partir de la quotidianitat. Però l'activitat no és compartimental i, si més no la qüestió nacional, no en sap res de tot això, sinó que explicita quelcom que trobo en la meva relació política, en el gruix de la meva interacció.

Certament s'hi mostraria un conjunt de preferències en l'actuació. A més a més la doble circumstància de poder fer-ne una crítica i de mantenir-se en un cos nacional superaria fàcilment un qualsevol aspecte paradoxal quan es mantingués l'afer nacional en els estrictes límits polítics i en la relació quotidiana, i quan la pertinença nacional no suposaria la pèrdua de les capacitats crítiques i autocrítiques. És que es permet una qualsevol digressió, i no es disposa de cap *a priori* per a saber de quin poble s'és.

6. L'Estat no constitueix quelcom aliè a la nació, sinó que és l'estat de la nació, i no sembla haver-hi cap inconvenient a

defensar (i a parlar de) un Estat plurinacional quan l'organització nacional s'articula amb un altre cos nacional. És a dir, un cos nacional té un estat, però perllonga l'organització amb el perllongament de l'estat d'una altra nació.

I el principi de la nacionalitat (una nació en un Estat, i un Estat per a cada nació) no impedeix d'assumir l'Estat plurinacional, que al cap i a la fi és un estat d'estats.

La història de cadascun dels diversos territoris d'Europa durant el segle XIX, independentment de l'encert de seguir-la com cal, no sembla que desplegui el que podria ser estimat una teoria de la nació, sinó que més aviat s'hi troba palesada la complexitat d'un sistema de relacions continental on s'hi podria analitzar tota mena d'elements. El descabdellament econòmic que s'hi troba, les innovacions constants en tecnologia que afecten tots els àmbit de la vida, el progrés dels sistemes de transport, els creixents mitjans productius, l'augment dels béns de consum, l'expansió colonial, les contínues revisions teòriques, l'avenç de la ciència, l'acceleració del temps, la transformació de les ciutat, les rivalitats que s'hi palesen, les opressions, els imperialismes, les guerres, i un llarg etcètera, fan que les anàlisis de les relacions entre els homes es tornin complexes i que no sembli possible un esquematisme vàlid per als diferents Estats europeus.

Des d'un punt de vista nacional cada Estat semblaria respondre a esquemes diferents, i mereixeria un avaluació diferenciada. Des d'aquest punt de mira no tota actuació hauria de valer de la mateixa manera: mentre s'admetria que els destins del poder estarien particularment lligats a les classes dirigents, no hi hauria mai un procés mecànic que faria que s'obrés d'una manera o d'una altra, com sigui que hauria de ser vàlid que l'individu actua sempre des d'unes condicions quotidianes i des d'una conjuntura social: i el poders es descabdellarien així. La violència francesa contra tota la seva diversitat nacional fóra

diferent de la violència prussiana a favor de la unificació alemanya, sense que això obstés que l'una i l'altra poguessin merèixer una crítica per motius diferents. Es tracta de fer veure que les històries serien concretes i conjunturals, que els poders s'exercirien per motivacions varies, que no hi hauria ressorts mecànics, sinó respostes, que tindrien caràcter social, que els interessos serien també plurals, que la gesta històrica seria polièdrica, que s'usarien molts ressorts, que tot serviria per a tot, que no s'hi valdria a generalitzar, malgrat que es gaudeixi d'una sèrie de preferències i que es defensi alguns punts forts, un dels quals seria el de la seva adscripció nacional, al costat certament d'altres, com la conjuntura econòmica. Si la classe dirigent difícilment no es trobaria al costat dels poders econòmics, o s'allunyaria dels llocs clau econòmics, hi aniria si més no amb tota la seva problemàtica. I com a mínim necessitaria moltes connivències, se les hauria de procurar, o assajar de superar les reticències. Però al cap i a la fi això en algun sentit seria vàlid per a cadascú: la teranyina social s'escamparia arreu de moltes maneres i en múltiples direccions, malgrat que no tot fos igual, que hi hagués diferències i carismes, interessos i desigs, pressions de grau divers.

Això voldria dir que no sempre els historiadors forçosament explicarien tot el que hauria pogut intervenir en els esdeveniments del passat, o que no sempre seria possible d'adonar-se de tot allò que podria provocar quelcom en els assumptes socials. Que els esdeveniments serien capaços de fer-se escàpols a les seves múltiples lectures i que més aviat hi hauria una cosa segura: que fóra més aviat poc habitual que un sol aspecte hagués pogut precipitar un afer, una conjuntura. D'aquí que hi hauria una ambigüitat consubstancial en tot el passat, com n'hi hauria una per als esdeveniments de l'hora present: es podria fer decantar lectures del passat o del present d'acord amb conveniències, però el professional s'aproparia al

passat cercant una aproximació que podria reiniciar-se sempre (com podria fer-ho la interpretació del present).

II LA NACIÓ EN ROVIRA I VIRGILI

1. Prou teòrics catalans han tendit a subratllar la nacionalitat a partir d'una conjuntura social, dels seus implícits i de les connivències del cas.

Antoni Rovira i Virgili (1882-1949) n'és un exemple, i deu ser un dels homes que mereix el més gran reconeixement per l'exemplaritat de la seva actuació; alhora fou sens dubte fidel a la tasca teòrica de repensar el sentit de l'activitat pròpia i dels seus, en obres cabdals com *El nacionalisme* (1916), *Nacionalisme i federalisme* (1917), *El principi de les nacionalitats* (1932), al costat d'una munió d'articles en revistes i diaris. Certament no és aquí el lloc per a seguir l'evolució intel·lectual de Rovira, amb els precedents de Valentí Almirall i del federalista Pi i Magall, passant per Prat de la Riva, lector de Mazzini i de Cimbali, i de la seva personal maduració de les idees a partir de diferents influències, que confluïren en l'assumpció sense reserves de la llibertat dels pobles⁴.

L'interès per a aquest autor abasta una pluralitat de qüestions referides als afers més varis: es troba molt interessat

⁴ Aquest procés està recollit en la tesi doctoral *Configuració de la ideologia nacional de Rovira i Virgili: de la nació cultural a la nació política o la superació del federalisme d'Estat (1900-1923)* de Xavier Ferré i Trill, llegida a la Facultat de Lletres de la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona el 25-XI-2002, i de la qual n'ha lliurat alguna publicació.

Un bon compendi del pensament de l'autor es troba a la Introducció de Josep-Lluís Carod-Rovira a *Antoni Rovira i Virgili i la qüestió nacional. Textos polítics (1913-1947)*, Generalitat de Catalunya, Departament de Presidència, Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions, Barcelona 1994, Col·lecció Catalans II·lustres 9 [A cura de Josep-Lluís Carod-Rovira, amb una semblança biogràfica per Felip Calvet i Teresa Rovira, també autora de la bibliografia].

en els moviments nacionals europeus, defensà el caràcter plurinacional de l'Estat espanyol, mantingué una concepció federalista per a l'estructura interior de les terres de llengua catalana⁵, batallà sempre a favor de la identitat nacional catalana, fou un defensor constant de la llengua, agafa arreu una actitud universalista i europeista, etc. Per tot plegat se l'ha lloat amb justícia, i els seus treballs es mantenen actuals perquè toquen una vegada i una altra els temes, els conflictes, les incomprensions, que es repeteixen al llarg de la història del país amb els seus veïns. Tanmateix aquí convé de circumscriure's a fer patent la modernitat de la concepció de Rovira de la nació i de l'Estat.

És obvi que segueix Mazzini quan esmenta la importància del territori, de la història, de la raça (no en l'accepció antropològica, sinó d'esperit d'un grup), de la llengua i la cultura, de la comunitat de dret i costums, i el fet que l'italià ho rebla amb la consciència i la voluntat com els factors capitals. Tanmateix cal estar atents a l'explicació de Rovira, per exemple, de la mateixa consciència de nacionalitat.

«La consciència de la nacionalitat

Perquè una nació pugi esdevenir subjecte actiu de llibertats, no basten totes aquestes característiques. Cal, indispensablement, que tingui consciència de la personalitat pròpia. Sense la consciència no hi ha verament personalitat. Sense la consciència nacional, la terra és un paisatge. La història és un fantasma, el dret és una rutina, la llengua és una varietat fonètica.

Aquests elements reduïts a materialitat no formen, no poden formar una nació. Són un cos, cal l'ànima perquè la nació existeixi. Aquesta ànima es revela per la consciència. Sentir-se nació és ésser nació.

⁵ A *Nacionalisme i federalisme* (1917) creia encara que era possible un federalisme exterior entre nacions (per exemple, a l'Estat espanyol i com a criteri possibilista). Després (cf. la seva commovedora conferència *Més enllà del federalisme*, La Publicitat, 24 d'agost de 1923) l'abandonà totalment: impossibilita el descabdellament integral de Catalunya.

Davant d'aquesta percepció, d'aquest fet de consciència, i com són pobres, i grotescos, i impertinents, i sobrers, els arguments dels qui volen negar la nacionalitat al·legant aveniments històrics i doctrines abstractes, i emprant misèrrimes arts de polèmica!

Basta que un poble se senti nació perquè ho sigui. Sentint-ho, ho és. I, si cal, ho és àdhuc contra la història, i contra la raça, i contra les teories i contra la geografia i tot»⁶.

Mentre Rovira, seguint Mazzini, oposa d'alguna manera uns elements (territori, etc.) als altres (consciència i voluntat), el text de Rovira fa esclatar aquestes distincions en el darrer paràgraf: un col·lectiu és una nació quan ho és, quan se'n sent. No es tracta que l'autor pretengui una defensa irracionalista de ser d'un col·lectiu, sinó que prova d'expressar que un col·lectiu l'és quan se sap d'aquest col·lectiu. Se'n desfà, de les apreciacions objectives, tant pel fet que no les creu importants si amb això s'hi vol oposar una objecció al fet nacional («*i, si cal, ho és àdhuc contra la història, i contra la raça, i contra les teories i contra la geografia i tot*»), com pel fet que, si un col·lectiu no se sap com a tal, per més característiques que tingui no serà un poble («*sense la consciència no hi ha verament personalitat. Sense la consciència nacional, la terra és un paisatge. La història és un fantasma, el dret és una rutina, la llengua és una varietat fonètica*»).

Rovira albira perfectament que allò que fa que hi hagi un poble és precisament que hi sigui. No es tracta tant d'un raonament tautològic com del fet que hi ha una apercepció primera que, explícitament o implícitament, entoma el que estic disposat a admetre, que supera una distinció de fets objectius i de fets subjectius, sens dubte unes remissions posteriors afegides. Per això la consideració dels elements objectius sols seria sempre un motiu de confusió i de fet s'hi podria trobar les

⁶ *El principi de les nacionalitats*, recollit a *Antoni Rovira i Virgili, i la qüestió nacional*, pàg.55.

objeccions que es volgués, mentre que la consciència i la voluntat no se suposen al marge d'una conjuntura social, sinó en una tal circumstància social.

L'autor ho tingué ben present: d'aquí que pugui dir: «*davant d'aquesta percepció, d'aquest fet de consciència, i com són pobres, i grotescos, i impertinents, i sobrers, els arguments dels qui volen negar la nacionalitat al·legant aveniments històrics i doctrines abstractes, i emprant misèrrimes arts de polèmica!*». Això es podria repetir exactament avui: si m'adono de la meua implicació social, quin raonament podria negar-la? ¿en nom de què? El que em considero sempre seria un principi d'argumentació: perquè l'és hi hauria la capacitat de diàleg, altrament es tractaria sols de violència.

2. Es podria témer que el tarragoní hagués pogut estimar que la teoria nacionalitària no permetés per si sola d'albirar una teoria de l'Estat. Els tòpics separen sovint «nació» i «Estat» de tal manera que semblarien reflectir aspectes diversos de la realitat social.

Certament Rovira no es desfà del tot d'aquest llenguatge equívoc i difícil. Tanmateix el lector no pot deixar de concloure que la direcció que pren supera de molt l'antagonisme de l'un i de l'altre. Ens diu:

«Uns llocs comuns erronis.

Ha prevalgut fins ara una distinció entre la Nació i l'Estat que creiem, en gran part, errònia.

No ens referim a la distinció entre l'Estat, organisme político-jurídic, i la Nació, conjunt social. Ens referim a aquella distinció, tants cops feta per molts nacionalistes, segons la qual l'Estat és una creació artificial i de la voluntat humana i la Nació és un producte natural, independent de la voluntat dels homes i més forta que ells.

Formulada així la distinció, ens sembla doblement falsa. Demés, la considerem exposada a originar múltiples errors. Àdhuc escriptors de gran

cultura i de gran acuitat intel·lectual han caigut en l'error de voler distingir la Nació i l'Estat d'aquesta manera excessivament simplista»⁷.

S'apela al fet que l'Estat ha respost, en la història, a una necessitat social; d'altra banda factors naturals han condicionat també la creació d'Estats; i l'Estat manté una dinàmica que supera sovint les voluntats individuals.

Del cantó de la nació es recorda l'esment de la consciència i de la voluntat, i la història no permet tampoc aquí de sostenir que no hagi depès de factors funció de la voluntat i de la decisió, com ho palesen totes les migracions intraeuropees o el mateix fenomen de les renaixences nacionals.

«Quina és, doncs, la vera diferència entre la Nació i l'Estat?

En la constitució de tots dos, hi entren la natura i la voluntat, l'espontaneïtat i l'artifici, per bé que la part d'artifici és major en l'Estat que en la Nació.

La diferència fonamental consisteix en el fet que l'Estat és una forma i la Nació és una substància.

L'Estat és molt més feble i trencadís que la Nació; no té les rels ni la vigoria d'aquesta. Les modificacions d'una Nació són lentes i llargues; les de l'Estat poden ésser ràpides i àdhuc sobtades.

La Nació penetra dins l'ànima dels homes i els pobles; l'Estat és una organització externa, molt forta de vegades, sobretot en els temps quiets i normals, però no té fonaments pregons i està exposat a esfondraments totals i parcials, sobretot en els períodes tempestuosos de la història. En els quinze anys darrers, han caigut a Europa molts estats i s'han alçat moltes nacions»⁸.

L'Estat és doncs la forma, la nació la substància. El primer seria l'organisme politicojurídic, la segona el conjunt social. En els dos hi entren la natura i la voluntat, l'espontaneïtat i l'artifici, per més que l'artifici sigui major en l'Estat.

⁷ Ídem, pag.57

⁸ Ídem, pag.59-60

Rovira està dient que l'organització política esdevé quelcom «extern», una estructura del cos social, «la forma», un afer més fàcil de canviar i que és clarament una organització. La circumstància que hagi parlat dels aspectes objectius i subjectius de la nació, i que ara hi hagi «la forma», no impedeix de veure que aquesta forma s'ofereix com una conseqüència de la nació, i d'aquí s'entén que no s'hi exclogui el principi de l'autodeterminació dels pobles i alhora llur lliure associació.

Es tracta que, dins d'una mentalitat democràtica, esdevé impensable que «la forma» no s'ajusti a ser una expressió social (nacionalitària), per tant sense que hi hagi d'haver l'exclusió d'un sistema de solidaritat humana en el qual «la forma» de cada col·lectiu no impedeix la convivència, en un pla d'igualtat, entre els col·lectius.

L'Estat de la nació no dificulta per si mateix que es compliqui amb els Estats de molts altres pobles mentre «la forma» de l'organització intranacional sigui democràtica, i ho sigui també l'extranacional o «la forma» entre els pobles, amb els seus Estats.

Perquè es fa diàfan que Rovira esta pensant l'Estat com l'estat de la nació; és a dir, com la manera de trobar-se un col·lectiu, pel fet que aquest no pot no organitzar-se de la manera que sigui⁹. La nació mai no pot deixar de trobar-se en un Estat: ocorre que l'Estat centralista i invasor, un Estat violent, no pot deixar d'actuar antidemocràticament, d'aquí que «es digui» que la nació s'ha alliberat de l'Estat terror quan aquest esclata. Però això són sols maneres de parlar que eviten d'assumir que un poble té un Estat malgrat que no vulgui *aquest* Estat. La nació és «la substància», l'Estat «la forma».

⁹ Cf. *La qüestió nacional. Nous esborranys per a avui* QF21.

III

LA «BANDERA SONORA»

Què conté una llengua que no posseeixi una altra? La circumstància que se l'usa sense problemes arreu de les relacions socials i dels afers propis, i la certesa que es fa d'una manera satisfactòria.

Tot i això es podria defensar que una qualsevol llengua serveix més o menys a les necessitats expressives; i es podria afegir que l'individu és capaç de l'assumpció d'una qualsevol llengua, si més no moderna i normalitzada, com aquella que li bastés per a omplir les seves urgències personals i socials.

Car no hi hauria un destí inevitable a l'ús d'una llengua materna: l'esforç i la constància permetrien d'abastar les condicions que menarien a la utilització d'un nou llenguatge que es volgués com el propi.

Llavors el manteniment d'una llengua es deuria a un d'aquests dos factors (o als dos alhora): les inèrcies socials i dels individus, i la decisió personal (o d'un grup) de valer-se'n, d'aquella llengua.

1. El primer factor permetria la introducció d'aspectes que es troben en els comportaments: per exemple, és més fàcil parlar en la llengua que s'ha après de petit, i també es fa avinent de fer-ho amb els fills. Els corrents socialitzadors entre els membres d'un col·lectiu no farien més que reforçar aquesta direcció de les resultants.

Unes tals inèrcies no impedirien d'aprendre d'altres llengües per molts motius: el contacte amb d'altres grups que no tenen la mateixa llengua, la conveniència de participar en un univers intel·lectual, artístic, religiós, que es fa en d'altres

llengües, la certesa de la grandària relativa del grup propi, i d'altres circumstàncies.

Car no sembla possible fer l'orni indefinidament, no acarar les dificultats del monolingüisme, i no trobar-se poc o molt en disposició d'aprendre noves llengües, àdhuc a atrevir-se a canviar la seva per una altra.

2. La voluntat de seguir parlant com s'ha après esdevé la segona manera de perseverar-hi.

Els motius que hi permetrien dur podrien ser molts: per exemple, la decisió de mantenir-s'hi, en l'ús d'una llengua, reblaria les inèrcies individuals i socials; o, deixant el que afegirem després, reflectiria que algú s'hi trobaria sentimentalment compromès (la llengua dels éssers estimats); o palesaria que se li faria molt difícil d'aprendre d'altres maneres de parlar, etc.

3. Ocorre que els motius esmentats no semblarien prou contundents per a explicar l'emotivitat que s'hi posa i s'hi troba, en el llenguatge propi.

En efecte les passions fortes deuen provenir dels problemes i dels conflictes. La decisió en pro de la parla s'afegiria a la de no pagar un impost abusiu, a la de no acceptar una prohibició, a la de no suportar quelcom humiliant, en definitiva, a la de no ser reconegut com es voldria.

En aquest context la llengua fóra un element més entre els molts que hi hauria en la socialització d'un grup, i l'individu seria capaç d'usar-la precisament com a autoafirmació.

Fer-se ferm en l'ús de la llengua, i en tot allò possible, davant d'algú o d'algun grup, implicaria un exercici difícil que, en el cas de ser raonable, es faria per dignitat.

S'entomaria ser digne davant d'un individu o d'un grup que intimidarien de moltes maneres, a banda de davant les febleses

d'un mateix. Al cap i a la fi la dignitat seria una manera de palesar el saber-se lliure.

Aquest univers desvetllaria tota mena d'efusions: hi hauria les que acompanyen les grans decisions, ja fossin dels herois excepcionals o dels que ho serien quotidianament. El saber-se lliure modificaria els estats d'ànim, emprendria les tasques àrdues o sacrificades, faria mantenir-se en la laboriositat rutinària, permetria albirar que no hi hauria res que es trobés enllestit en cap àmbit. Treballaria en camps diversos, obriria la porta a canviar-ho tot.

No es faria gens estrany que la llengua passés a ser magnificada, i que s'insistís en els motius per a conservar-la i mantenir-s'hi. Es tractaria de la parla dels éssers estimats, la de la infantesa, la que s'ha après fàcilment, la de les cançons que embadaleixen, la dels poemes transmesos durant generacions o escrits fa quatre dies. Tot el que s'hi digués semblaria més bonic, o més genuí, com a mínim més sentit, més personal, s'arrelaria més endins. La revolta contra l'opressió palesaria allò que de cap de les maneres no es voldria perdre per les disposicions injustes.

4. El tarannà de la llengua pel qual se sap que és un afer que remet si més no al cos no impedeix d'admetre que el seu aprenentatge concret es deu al grup social; que l'ha rebuda dels avantpassats. Es defensa la llengua com un bé cultural per aquesta remissió.

No podent deixar de parlar, el manteniment de la llengua davant del qui vol dominar manifesta que es renuncia al sotmetiment. Prou elements compartits per un grup no podrien sempre ser exposats constantment: el caràcter ostentador de la llengua passaria a ser el recordatori permanent que no s'està disposats a perdre's.

La metàfora de Rovira i Virgili de la llengua com a «bandera sonora» s'incardina en aquest context. Talment com la bandera no deixa d'onejar, així ho fa aquell que parla la llengua per dignitat.

És «l'ànima d'un poble»: a l'opressor, li és avinent d'actuar sobretot sobre els mitjans materials, àdhuc sobre els cossos dels oprimits; el dominador és capaç d'irrompre amb amenaces de tot tipus per a l'esdevenidor. Quan el que és físicament possible de sotmetre ha estat retut, àdhuc quan el cos s'exposa al càstig extern, resta la circumstància que es parla. Cap prohibició no és capaç d'impedir que es faci ús de la llengua, que íntimament s'hi resti fidel. És «l'ànima» en l'accepció d'aquesta seva interioritat inviolable, i que li permet «ser ell», és a dir, pensar i parlar (interiorment i/o exteriorment) sense que hagi de restar res fora del seu pensament i d'aquesta paraula.

5. La llengua serviria per a afirmar-se. Però ni caldria per a fer-se fort davant l'opressió, ni bastaria per a comprendre que se l'afronti. Molts grups humans han lluitat contra aquells amb els quals participaven de la seva llengua, d'un banda. La dialèctica entre l'oprimit i l'opressor manté a tot estirar la llengua com un motiu, però es resol amb la pugna en pro d'un exercici, s'hi troba en joc l'activitat.

Es tractaria d'un forcejament entre oprimits i opressors. Tota violència individual o grupal es faria contra l'exercici de ser-hi.

Amb tot l'encert Rovira i Virgili escriví:

«Humà i català és, ensems, l'ideal nostre. La nostra catalanitat és rica d'humanitat. La idea catalana de nació és una idea liberal i universalista. És l'aplicació d'un principi general a una realitat particular. Concebem la llibertat catalana com una forma de la llibertat humana. Per la mateixa raó que volem que sigui lliure el nostre poble, volem que siguin lliures els altres

pobles. Nació entre nacions. Cultura entre cultures. Llibertat entre llibertats. Aquesta és la concepció catalana»¹⁰.

Cap motiu per si sol no explicaria la revolta, que és del mateix exercici de ser-hi.

Certament els motius expliquen (hi ha aquesta digressió), però no em poden substituir: no hi ha un poble pels motius, sinó perquè hi sóc amb els meus s'explica motius. La circumstància òbvia que no hi sóc al marge dels motius no n'implicaria cap preferència per això, quan tampoc no n'hi hauria sense una activitat que els hi faci.

Topa l'ésser-hi, el seu exercici. El revoltat no espera a ser comprès pel suposat torsimany que sap elucidar què és cada cosa. La lluita ho negaria tot.

¹⁰ *L'esdevenidor de Catalunya*, publicat a *Catalunya* (Buenos Aires, 1940), reproduït a *Antoni Rovira i Virgili*, pàg.182.

IV

LA REVOLTA CÍVICA DE RUBERT DE VENTÓS

El ventall d'obres de Xavier Rubert de Ventós a propòsit de temes nacionalitaris no es redueix a *Catalunya: de la identitat a la independència*¹¹, malgrat que aquí sols es farà una lectura d'aquest treball degut a la seva importància.

En efecte l'escrit comença (apartat I) apuntant que l'aparició de l'espècie humana suposà per als individus néixer amb moltes incompetències que demanaven un temps més llarg de dependència, i que tot plegat comportà l'adquisició d'una cultura, que duia al costum, a la repetició i a la inèrcia. Ara (II) s'admet que les necessitats d'identitat i de pertinença (el «nosaltres») són tan constitutives del que som com sovint perilloses per als nostres semblants.

L'autor (III) afronta tots aquells que voldrien que sols hi hagués drets individuals. Esmenta que una qualsevol concepció dels drets, individuals o col·lectius, d'autodeterminació o no, s'ha usat en totes les direccions possibles quan ha interessat als que duen les regnes dels poders. I que s'ha massacrat individus i col·lectius concrets en nom del que sigui.

En conjunt conclou que «com la distinció entre natura i cultura, o entre l'innat i l'adquirit, la distinció entre allò individual i allò col·lectiu fou un esquema que ens permeté durant molt de temps una clara i senzilla classificació del món, una beatífica i definitiva distinció entre unes coses i altres. Però heus aquí que, de cop i sense avisar, les coses més significatives comencen a produir-se en la incerta frontera que aplega i confon, més que no pas separa, aquests territoris (innat/adquirit, individual/col·lectiu, superestructura/infraestructura), territoris

¹¹ Empúries, Barcelona, 1999 (Biblioteca Universal 125).

que la nostra cultura tenia ja per ben fixats i descompartits, però que avui ja no expliquen res. Més ben dit: que ens impedeixen tot sovint d'entendre o donar compte de que sorgeix davant nostre»¹².

El cas de la revolució de la dona al segle XX palesa que no n'hi ha prou a fer veure que no es pot fer abstracció de les circumstàncies concretes dels éssers humans.

Després (IV) s'explora l'origen de la identitat de l'individu europeu feta a partir d'una pluralitat d'adherències, pertinences i adhesions, i prova de lliurar alguna indicació sobre la formació de la democràcia. Apunta què entén el grec per ser ciutadà de l'Estat, quelcom extern i rellevant (recordi's la figura de Sòcrates), que contrasta amb l'home interior conreat des del primer cristianisme (fur intern i fur extern contraposats). La confluència de tot això, de les identitats diverses (íntima i genèrica, cristiana i pagana), deuria estar a la base d'una nova experiència de llibertat.

Passi's a la identitat postmoderna (V), formada per diferents elements que concorren a nivells varis, i que originen uns individus que no anul·len un aspecte per tal de tenir-ne compte sols algun altre o alguns altres. La fal·làcia de prou discursos rau a ometre perspectives que fan que un hom es palesi plural, afer que no desapareix per cap concepció excloent d'aquesta multiplicitat.

Si l'Estat-nació modern forma part de la nostra id-entitat, a tall d'una mena de super-jo (VI), s'erigeix avui com a monument d'arqueologia política en una època que les identitats es fan complexes, i en el millor dels casos esdevé un mer intermediari entre fonts d'identitat més locals o entre xarxes de poder globalitzants. En un tal context les sobiranes es fan difuses, i s'ha de pensar com es pot desconstruir un tal Estat, i se n'ha de dibuixar una possible alternativa.

¹² Ídem, pàg.43.

Els Estats moderns han usat una ideologia universalista mentre no s'han sentit amenaçats: llavors, com la mateixa França, han accentuat els trets culturals nacionals (VII). Certament l'ideal fóra una relació entre pobles respectuosa, funcional i operativa, una independència d'aquest tipus més que una sobirania de conte de fades. Però en el cas català cal ser pessimista: malgrat les veus conciliadores que hi ha hagut, s'ha d'admetre que la crònica incapacitat castellana de respectar de debò tot el que no sigui oficial (i això explicaria la història de Castella des de l'Edat Medieval a la moderna) ho fa difícil avui per avui. I l'autor apunta la seva experiència com a diputat per a confirmar-ho.

Després de confrontar les posicions de les oligarquies catalanes i les de Madrid, titular indiscutible del poder polític, econòmic i militar (tot això ja no seria del tot vàlid per ara), Robert de Ventós defensa un plantejament *polític* de les relacions de Catalunya i Espanya (contraposat a la pretensió maragalliana de començar per la cultura), perquè llavors es respectaria la llengua i la cultura catalanes, ens desenvescaríem de les tendències identitàries de l'Estat-nació, podríem provar de desenvolupar una nova manera d'entendre la ciutat i la nació, que prou en sabríem, de fer-ho, i perquè la situació autonòmica actual estaria en precari (VIII).

Cal la desconstrucció de l'Estat-nació modern i la seva progressiva substitució per estructures adequades (IX). Des de la triple estirp grega, romana i cristiana, l'Estat modern es dóna la missió d'homogeneïtzar tot el que hi ha dins, i la de neutralitzar els perills de fora seu. Alhora això s'ha traduït en una doble legitimació: la que es deriva del monopoli de la violència i la que ho fa des del monopoli de la benevolència. Si es parla de la primera, l'Estat no s'ha estat de barrejar-la amb mitjans il·legítims; respecte de la segona caldria dir que les mateixes estructures estatals ofeguen els seus objectius. Les dues han

servit per a mantenir-nos sotmesos (tant pel càstig com per la protecció d'ajuda); ara ja no serveixen com a figura paterna i materna respectivament: perden legitimitat en la mesura que ja no es corresponen als problemes actuals.

Tot i mantenir una visió minimalista de la democràcia tampoc aquí no s'hauria estat a l'alçada de les circumstàncies. Per exemple, el fet que les teories democràtiques identifiquin tàcitament el *demos* amb les democràcies estatals, o a l'hora de no veure la importància de respectar les organitzacions comunals indígenes, etc. (X).

L'autor reclama un Estat per a Catalunya que eviti la distorsió de l'Estat-nació modern, i una sobirania nova de trinca que imagini formes participatives de l'autoritat, evitant tota mena de mitologia, caràcters llegendaris, genealogies i d'altres abusos del nacionalisme dels Estats moderns. S'ho imagina com el somni «d'una nació entesa com a dipòsit i representació d'una memòria sense pretensió de veritat ni d'universalitat de cap mena» (XI).

No se sabia ben bé si les vies possibilistes que s'apunten per a Catalunya podrien reeixir. L'autor espera si més no que avui ja no calgui cap ús de la violència per a exercir una cosa així com una sobirania per a Catalunya (XII).

Com cal definir les noves formacions polítiques que no demanen res més que l'autogestió dels propis interessos en un món interdependent? Que es digui com es vulgui. S'esmenta la Unió Europea com a exemple de projecte obert, com ho pot ser Catalunya i hauria de ser-ho Espanya. Però no es pot confiar massa que els espanyols siguin receptius a cap projecte d'aquest tipus (XIII).

L'últim capítol (XIV) torna a reivindicar una organització funcional, coherent, de perfils borrosos, que eviti els excessos de l'Estat modern – i mentrestant també els catalans reclamaran el

que resta d'aquest Estat, ni que sigui per a monotornitzar-ne el desmantellament.

«Aquesta, cap més, és la mesura de l'autonomia que jo desitjo i reivindico per al meu país: la de l'heterogeneïtat assumida més que la d'una identitat retrobada. I des d'aquest punt de vista, no crec que a Catalunya li faltin punts de trumfos per sostenir la seva independència. El nacionalisme català – si més no aquell en què participo – és més integrador que assimilador: un nacionalisme civil, banal, anticlimàtic, i tan *transversal* com calgui. És tot això, sí, però també tan decidit i tossut com el dels Estats, encara que sigui menys messiànic que ells... Jo que no he estat educat ni visc enquadrat en cap credo nacionalista, penso que, quan l'espècie s'extingeixi, *s'il n'en reste qu'un, ja serai celui-là*»¹³.

* * *

Xavier Rubert de Ventós es reivindica en el treball com a home concret que és, s'autoafirma davant de les abstraccions, les generalitzacions, els excessos, les mentides. Tot el treball és una resposta desacomplexada a les moltes martingales de grups dominants, establerts, influents.

La crítica a l'Estat modern i a les seves categories pel fet d'esdevenir una màrrega perjudicial, i alhora l'allunyament d'un qualsevol nacionalisme exagerat, parteixen si més no del rebuig de les concepcions antropològiques abstractes en perjudici de les circumstàncies concretes, dels homes i de les dones tal i com són en particular.

No té res d'estrany que es critiqui el masclisme i la hipocresia occidental de suposar-se més bé plantats.

Arreu de l'escrit s'hi troba antidogmatisme, una actitud dialogant, la cerca de l'acord, el respecte de la diversitat, la

¹³ Ídem, pàgs.153-154.

paciència pels desnivells culturals, la cerca d'una organització cooperativa.

Un afer a posar en relleu: l'autor insisteix que cal un plantejament polític en les relacions entre Catalunya i Espanya, que contraposa a una concepció cultural.

És un rebel. S'adona del que hi ha en l'actitud postmoderna quan es reivindica la diversitat, el concret, la diferència, i alhora es mostra com a testimoni de quelcom que es troba arreu de la història.

Al cap i a la fi deu haver-hi quelcom així: potser no hi ha moltes raons per a ser català, però el que no faré serà creure que n'hi ha més per a no ser-ne. Com a mínim em resistiré que m'obligueu a ser un del vostres perquè us cregueu amb dret a fer-ho.

Tot això s'hauria de descabdellar en detall per a copsar-hi la rellevància.

V

UN CONCEPTE BÀSIC EN ULISSES MOULINES

Un treball de Carles Ulisses Moulines esdevé un punt de partida força interessant per a tot això, com es pot entreveure pel breu resum següent¹⁴:

Contra els antinacionalistes advoca per a mantenir aquelles nocions teòriques capaces de ser útils per a explicar els fenòmens socials, i defensa que és el que s'esdevé quan es parla de nacions.

Com s'arriba a circumscriure, amb una certa exactitud, què és una nació? L'autor estima, tot i que sense entusiasme, que cal apropar-s'hi a través de l'ètnia. Ocorre que tampoc no hi ha unanimitat a l'hora d'acceptar un criteri que digui què és l'ètnia.

Insatisfet de totes les aproximacions proposa, molt encertament, que la noció d'ètnia és un concepte primitiu, o una noció bàsica, que no pot explicar-se per d'altres elements perquè fóra la mateixa noció d'ètnia que els fonamentaria en el seu sentit.

Llavors hi hauria nació quan una ètnia adquirís consciència política. Per tant podria dar-se el cas d'una ètnia sense consciència, és a dir, sense esdevenir nació.

Cap raó no avalaria la conveniència o la necessitat que una ètnia i nació hagi de desaparèixer. La diversitat sembla un bé a preservar. L'encert d'un nacionalisme internacionalista, és a dir, d'aquell en el qual el respecte d'un grup es coordinés amb el respecte als altres grups, barraria el pas al que, més que imperialisme, caldria esmentar com a hegemonisme: quan una nació vol imposar-se a les altres. Una nació hauria de poder fer

¹⁴ Cf. Ulisses Moulines, C., *Manifest nacionalista*, Edicions La campana, Barcelona, 2002 (Col·lecció Campànules 3).

per si mateixa el que volgués (per exemple, ser un Estat) mentre no pretengués agredir les altres. Fet i fet l'autor conclou que hi ha un equívoc quan s'usa el mateix terme «nacionalista» per al fet defensiu i per a l'hegemònic.

2. S'hi troba un mèrit que cal remarcar, especialment quan es fa veure que allò que caracteritza un col·lectiu no serveix per a circumscriure'l unívocament. És a dir, un col·lectiu humà com el nacional no s'enllesteix a base de parlar d'un qualsevol tret, sinó que precisament perquè hi ha aquest poble (mot que l'autor que tractem troba equívoc) es presenta l'ocasió d'estudiar-lo.

Això és el que Carles Ulisses Moulines anomena «un concepte primitiu o bàsic». S'ha d'insistir, independentment si l'autor ho pensa com a quelcom provisional o no, que el caràcter de concepte bàsic de l'ètnia és la manifestació més brillant, des d'un punt de mira d'un pensament analític, del fet que formar part d'un col·lectiu vol dir estar realitzant quotidianament les transaccions amb els altres de tota mena, la circumstància de trobar-se posicionat socialment i, és clar, de reconèixer implícitament connivències que, explicitades i intel·lectualitzades, fa que s'admeti que es forma part d'un grup (car això valdria per a tota pertinença del tipus que fos).

La delimitació d'un poble o d'una ètnia, o del que sigui, des de trets és un exercici inútil quan vol substituir aquells conceptes. Són útils quan simplement se n'explicita quelcom o quan se'n vol una caracterització funcional. Però presos sense més desencaminen.

S'encerta plenament quan es fa requesta d'un «concepte bàsic». Allò que podria semblar una reflexió massa analítica esdevé l'admissió d'un tret original de la sociabilitat, i del que pertoca a la pertinença en un medi social determinat.

3. L'autor defensa que hi ha nació quan una ètnia pren consciència política.

Se'l podria seguir quan no identifica ètnia i nació. Admet les dificultats de caracteritzar l'ètnia (fóra, s'ha dit, un concepte bàsic): es fa molt difícil de saber ben bé què és una ètnia (per això potser val més de parlar de col·lectivitat, a l'hora de remarcar el caràcter original – concepte primitiu – d'un grup humà singular).

Però no es podria mantenir l'ètnia com a protogrup per a la nació. No sols que no n'hi hauria una caracterització universal, sinó que podrien conviure ètnies diverses (independentment del que es vulgui dir amb això) en un grup nacional, un poble.

Si una ètnia arribés a ser una nació per la consciència política mantindria el caràcter ètnic en el fet nacional. Tanmateix, ¿els portuguesos constitueixen una ètnia? No sembla fàcil de respondre afirmativament. Alhora la reflexió política evitaria més aviat de parlar d'ètnia per als fets polítics: el mot conté connotacions naturalitzadores o/i tradicionalitzadores, circumstància renyida, sembla, amb la modernització de les relacions socials.

4. S'assumeix que la consciència política pressuposaria necessàriament el manteniment del mateix grup com a dipositari del dret a organitzar-se com convingui, en exclusió d'altres, per tant que hi hauria consciència política per aquesta circumstància. No s'hi podria objectar res.

Hi hauria doncs un concepte bàsic i una consciència política.

També es podria defensar que «política» ve de «polis», de lloc on hi ha gent, per tant hi hauria relacions polítiques o relacions socials, i llavors semblaria més avinent de fer aflorar la consciència política esmentada des de les relacions polítiques menys conscients o de menor intensitat.

En aquest cas la consciència nacional fóra la dels temps de crisis social pel fet que fos, i les nacions (pobles, col·lectius) serien ben bé els afers dels conceptes primitius. No hi hauria una caracterització autèntica de la nació (ni de cap grup social) perquè fóra a partir d'aquesta col·lectivitat que n'hi hauria una descripció derivada.

Val la pena d'apuntar la possibilitat d'una convergència d'idees profitoses a partir de filosofies enriquidores vàries.

VI EL REFERENT PER A LA JUSTÍCIA

Malgrat dedicar el quadern als annexos d'una teoria de la nació, esmentarem així mateix un escrit, laboriós i sistemàtic, encaminat a una filosofia del dret. En efecte *Justícia i legalitat de la secessió. Una teoria de l'autodeterminació nacional des de Catalunya*, de Pau Bossacoma i Busquets¹⁵, més enllà del seu valor per als estudis jurídics, permet i tot alguna digressió cara a interpretar el fet col·lectiu.

1 El treball vol tractar la legalitat de la secessió tenint en compte un criteri de justícia, i amb aquesta finalitat fa un estudi del dret i la política internacional, també en l'àmbit constitucional. És a dir, lliura un model, que ha de contenir una manera de trobar què és just, que permeti orientar la reflexió que avalui drets i polítiques. D'aquí que es porti a col·lació la teoria de la justícia de Rawls, que fa extensible, més enllà de l'associació entre individus, com es troba en l'obra de Rawls, a les relacions entre col·lectius.

Un escrit de tall jurídic, que estudia extensament els ordenaments internacionals i estatals, que pondera a partir del que ha anat obtenint amb les seves reflexions, i que s'il·lustren en exemples de diferents implicats. Com va dir Hèctor López Bofill,

«el llibre de Bossacoma és el text més rellevant a escala mundial sobre la teoria del dret de secessió en contextos democràtics, una aproximació d'altra banda sovint menystinguda per part dels grans juristes o politòlegs, sigui perquè es tracta d'un problema que entenen que no els concerneix tenint en compte que treballen amb el rerefons d'un escenari de nacions estat que donen per descomptat, o sigui perquè fins ara no han parat esment al fet que

¹⁵ Generalitat de Catalunya. Institut d'Estudis Autònomic, 2015.

el fenomen de la secessió es pugi plantejar en societats liberals democràtiques»¹⁶.

2. En efecte una primera secció està dedicada a la filosofia política, una segona al dret i política internacional, i una tercera als constitucionals. Aquí toca fer un apunt d'un problema rellevant que planteja l'autor per la necessitat d'algun mitjà on emmirallar-se a l'hora de ponderar redaccions legals diverses.

Sabem quin és el que ha escollit:

«defensar un dret moral de secessió a partir d'una teoria contractual ideal. Es tractarà d'un contracte multinacional ideal en el context de les democràcies liberals (així doncs amb una pretensió d'universalitat limitada), que, alhora, procurarà recollir alguns matisos i arguments més típics d'una teoria no ideal..

La nostra proposta filosòfica s'inspirarà en la metodologia contractual *rawlsiana*. Alhora, la proposta s'impregnarà d'un liberalisme polític procliu al reconeixement de drets col·lectius de les comunitats nacionals (alguns diran, potser de forma encertada, amb un rerefons impregnat de matisos *comunitaristes*). El nostre contracte multinacional hipotètic no tindrà una voluntat explicativa *iusnaturalista* (no és un contractualisme que pretengui explicar d'on neix l'obligació política i jurídica), sinó que servirà com a paràmetre per a avaluar moralment el dret positiu. Alhora, la nostra proposta filosòfica fonamentada en un contracte multinacional hipotètic té la pretensió que el dret positiu s'interpreti d'acord amb la mateixa i, en cas que no sigui possible tal interpretació conforme, reformar o reescriure el dret positiu»¹⁷.

Eixampla, a tall d'un model ideal, el que Rawls digué en la seva teoria contractual, per a un conjunt de ciutadans, a una convergència entre grups, que poguessin pactar, sota el vel de la ignorància, com voldrien relacionar-se i què acceptarien i què no, de manera que hi hauria com a resultant uns acords que mirarien la conveniència, l'eficàcia i la convivència.

¹⁶ EL PUNT AVUI, dissabte, 20 de febrer del 2016.

¹⁷ Ídem, pags.40-41.

«Com que en la situació contractual hipotètica les diferents comunitats nacionals desconeixen si seran nacions dominants o dominades en el futur Estat multinacional, sembla racional i raonable que acordessin el següent. Primerament, vetllarien perquè els seus membres (o ciutadans) tinguessin els mateixos drets que la resta de membres de la nació dominant i no fossin indegudament discriminats (*Principi de no-discriminació negativa*). Segonament, acceptarien un tractament desigual dels membres d'una nació si això juga a favor dels membre de la nació minoritària (*Principi de discriminació positiva*). A tall d'exemple, per a garantir a les minories nacionals quotes de participació proporcionalment superiors a la majoria nacional en certs òrgans legislatius, governatius o judicials. Tercerament, exigiren mecanisme mínims d'autoconservació, d'autogovern i de representació a l'interior de l'Estat multinacional (*Principi d'autodeterminació interna*). Tal principi mínim d'autodeterminació nacional interna no consistiria merament a respectar els drets civils i polítics dels membres de les nacions subestats típics d'una democràcia liberal (tal i com sovint s'entén): consistiria, a més a més, a permetre que la nació subestatal es doti de mecanismes institucionals per a garantir certa autonomia, autoorganització, autogovern i/o representació particular a l'interior de l'Estat multinacional (proporcional i ponderada a la dimensió, característiques fàctiques i demandes democràtiques de la nació subestatal). Finalment, les nacions (encara rere el vel de la ignorància) intuirien la possibilitat que els mecanismes d'autodeterminació interna fracassin, siguin inoperants o es considerin insuficients pels membres de la comunitat nacional contractant en el futur. Pensant en aquests termes, les nacions contractants voldrien assegurar els seus interessos d'autoconservació, d'autoprotecció, de respecte i reconeixement mutu, de prosperitat nacional i d'autogovern. La prudència contractual faria ponderar de tal manera els interessos presents de les nacions contractants, amb el benentès que els interessos de les generacions futures d'una nació democràtica es poden conjugar diferent amb el pas del temps, que decidirien preveure un mecanisme democràtic per a permetre a les nacions minoritàries sortir del pacte multinacional (*Principi d'autodeterminació externa*). És a dir, les nacions contractants veurien el dret de secessió de les nacions minoritàries com quelcom convenient i equitatiu. A més, el temor a la regla de la majoria juntament amb la possibilitat d'esdevenir minories nacionals permanents comportarien el pacte secessionista»¹⁸.

¹⁸ Ídem, pàgs.58-59.

A partir d'aquí s'esbossaria el contracte multinacional hipotètic que acordarien les nacions contractants, i que Bossacoma i Busquets lliura en el seu escrit, acompanyant-lo dels diferents principis de justícia que suposa¹⁹.

3. La proposta serveix de marc interpretatiu, i valoratiu: no es defensa que hagi tingut lloc un pacte d'aquestes característiques, sinó la seva possibilitat en ordre de gaudir de quelcom que serveixi de contrast al dret positiu. Car alguna cosa s'ha de mantenir si es vol canviar quelcom o assumir-ho: ha d'haver-hi un horitzó que orienti la justícia.

El repte és el que és just. El mèrit de l'autor rau que no proposa una justícia com a conseqüència d'una moral, sinó que troba un suport moral gràcies a una justícia contractualista. Això podria suposar, certament no es diu, que no hi hagués cap moral privilegiada capaç de sentenciar el correcte i l'incorrecte, i també podria suggerir que no hi hagués ben bé res que fos just o injust per se.

Si s'assumís aquests supòsits, que hem afegit nosaltres, no es podria excloure que no fos impossible una qualsevol conducta individual o col·lectiva al marge de qualsevol justícia convencional, sols cercant l'interès propi per sobre d'un bé aliè, àdhuc fer-ho sense límits.

Perquè aquest comportament tindria racionalitat i raonabilitat. Tanmateix no cercaria el benefici social basat en el benefici mutu i el de convivència, que explicarien molts elements de la conjuntura social d'avui, i d'altres del passat, àdhuc que podrien servir de fonament per a una qualsevol discussió a propòsit de drets i de deures.

Llavors, des d'aquest punt de mira, la teoria contractualista aplicada a les relacions comunitàries restaria avalada per la praxi contemporània del benefici social, fent atenció que la cerca del

¹⁹ Cf. Ídem, pags.61-64.

benefici social no seria normatiu, en el sentit que podria buscar un benefici propi exclusiu mentre es fes veure que se segueix la conducta de bon ciutadà o de bon comportament internacional.

Pel cap baix una teoria contractualista com la proposada per l'autor gaudiria de l'avantatge que permetria de disposar d'un lloc de referència, d'acord amb els beneficis socials, per a avaluar el dret de les disposicions estatals i internacionals.

4. Bossacoma i Busquets ha seguit una adaptació de la teoria de Rawls per tal de tenir un marc ideal interpretatiu.

Val la pena d'aprofitar l'ocasió per a assenyalar quelcom, que no pertoca al treball d'aquell autor, però que mereix ser notat: la dificultat de dur a terme una teoria de la nació.

A Justícia i legalitat de la secessió, ja s'hi havia fet notar que les teories contractualistes, inclosa la de Rawls, suposen un col·lectiu que està silenciats, i que això ha estat un defecte del liberalisme que s'ha provat de rectificar més recentment.

És a dir, l'obvietat de formar part del col·lectiu propi, que per tant no cal que hi sigui considerat.

Alhora, afegim nosaltres, una tal circumstància imbrica una característica banal: que l'únic subjecte que es coneix és un mateix, i que tot el que expressi d'una tasca social reflecteix sols el saber propi, perquè la subjectivitat de l'altra es troba fora de l'abast.

En d'altres paraules: el llenguatge genèric gaudeix de molts avantatges, però té l'inconvenient de substituir les realitats per la seva realitat.

D'aquí que el reclam de la justícia per a la secessió no lliuraria, és obvi, una teoria de la nació, ni ho hauria volgut pretendre. Aquesta hauria de sortir a partir de la relació política elemental, i continuar a través d'un llenguatge que hi tingués aquí el seu fonament.