

# Llibres que fan idees

Els principals títols  
per entendre el món d'avui

---

ENRIC PUJOL  
JORDI RIBA (coord.)



---

2015

---

Primera edició: desembre de 2013  
© dels autors i les autores

D'aquesta edició:  
Biblioteca del Núvol  
Carrer Provença 356 1r 1a  
08037 Barcelona  
[www.nuvol.com](http://www.nuvol.com)  
[@nuvol\\_com](mailto:@nuvol_com)

Maquetació: Agnès Santos

**ENRIC PUJOL**  
**JORDI RIBA (coord.)**

**LLIBRES QUE FAN IDEES**  
Els principals títols per entendre el món d'avui

BIBLIOTECA DEL NÚVOL, 8

*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*  
No burlar-se, ni deplorar, ni maleir, sinó entendre

Baruch de Spinoza, *Tractatus politicus*

## Sumari

**0.- INTRODUCCIÓ:** Les transformacions en el pensament social contemporani des de finals del vuitanta fins a l'actualitat  
*Enric Pujol i Jordi Riba* ..... 9

### **1.- PRIMERA PART: GRANS TEMES I LLIBRES DE REFERÈNCIA PER A L'ANÀLISI DEL NOSTRE TEMPS**

1.1.- Sobre la mundialització: diagnòstics i solucions per a un món d'interdependència. <i>Daniel Gamper</i> .....	14
1.2.- Crisi financera, crisi econòmica, canvi de model <i>Jordi Pascual</i> .....	23
1.3.- El neo conservadorisme i les retòriques neocons <i>Joan Lara Amat</i> .....	44
1.4.- Pensar la democràcia des del republicanisme <i>Jordi Riba</i> .....	61
1.5.- Historiografia: cinc títols per entendre els grans canvis dels darrers temps <i>Enric Pujol</i> .....	67
1.6.- Pensar les identitats <i>Òscar Jané</i> .....	79
1.7.- Per què encara filosofia?: llenguatge, experiència, herència. <i>Laura Llevadot</i> .....	94

1.8.- Entre llegibilitat i interpretació: punts suspensius... <i>Anna Pagès</i> .....	104
1.9.- Recensions de les obres considerades (per ordre alfabètic d'autors) .....	114

**2.-SEGONA PART: CATORZE LLIBRES PER COMPENDRE (I TRANSFORMAR) EL MÓN**

2.1.- Fredric Jameson. <i>Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism</i> . (Edgar Illas) .....	132
2.2.- Edward W. Said, <i>Culture and Imperialism</i> (Narcís Selles) .....	135
2.3.- Harold Bloom, <i>El cànon occidental. Els llibres i les escoles de les edats</i> (Enric Pujol) .....	140
2.4.- Michael Billig, <i>Nacionalisme Banal</i> (Manuel Pérez Nespereira) .....	146
2.5.- Xavier Rubert de Ventós, <i>Catalunya: de la identitat a la independència</i> (Martin Patrocínio) .....	149
2.6.- Slavoj Žižek, <i>The Ticklish Subject</i> (Lluís Roca) .....	154
2.7.- Dipesh Chakrabarty, <i>Provincializing Europe</i> (Gerard Rosich) .....	158
2.8.- George Steiner, <i>La idea d'Europa</i> (Francesc Foguet) ....	164
2.9.- Enzo Traverso, <i>Els usos del passat</i> (Jordi Gaitx) .....	169
2.10.- Richard Sennet, <i>The Culture of the New Capitalism</i> (Joan Tomàs Martínez Grimalt) .....	179
2.11.- Tony Judt, <i>El món no se'n surt</i> (Xavier Díez) .....	185
2.12.- Jordi Llovet, <i>Adéu a la universitat. L'eclipsi de les humanitats</i> (Laura Cabestany) .....	189
2.13.- Josep Fontana, <i>Por el bien del imperio</i> (Xavier Díez) ....	194
2.14.- Joan-Lluís Lluís, <i>Acremallengua</i> (Dolors Viladot) .....	198

<b>3.- BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA</b>	203
<b>4.- PRESENTACIÓ DELS AUTORS D'AQUEST LLIBRE</b>	211

# INTRODUCCIÓ



## **Les transformacions en el pensament social contemporani des de finals dels vuitanta fins a l'actualitat**

Els canvis que en l'àmbit del pensament es produïren al final de la dècada dels vuitanta han condicionat moltíssim la nostra cosmovisió actual. En uns moments en què la implacable crisi econòmica d'abast mundial i les severes mesures adoptades (suposadament per combatre-la) han sacsejat el món, s'imposa la necessitat de fer un balanç sobre el passat més recent per saber on ens trobem. Aquesta és una pràctica molt habitual en d'altres cultures properes més desenvolupades i seria convenient que es convertís també en un exercici habitual en l'àmbit català. En una consideració immediata, de present, permet situar-nos i veure quines són, des d'una òptica pròpia, les arrels més pròximes del pensament actual. En una consideració *a posteriori*, aquesta mena de balanços són molt útils per tenir com un "retrat intel·lectual" d'un moment històric determinat. No és pas, però, que no n'existissin, de precedents. En aquest sentit, volem esmentar, a títol d'exemple, dos balanços anteriors que serveixen de referents per aquest llibre que teniu als dits. L'un és l'enquesta que impulsà el 1982 la revista *Nous Horitzons* a un grup d'intel·lectuals per conèixer quins havien estat els autors i obres més influents als Països Catalans durant l'etapa 1960-1982. L'altre, més recent, és el número monogràfic de la revista *L'Espill*, de la tardor del 2007, dedicat a "Pensar en

català avui”. El volum que presentem, però, entronca directament amb la filosofia del projecte d’assaig “Argumenta” (que pretenia, per mitjà d’una col·lecció de dotze llibres, repassar el passat des de l’ara i aquí, amb una voluntat de balanç i prospectiva). Aquest llibre que teniu a les mans s’inscriu dins d’un projecte més ampli que hem anomenat “La República de les idees”, que ens plantejem com a un espai de reflexió crítica sobre la realitat cultural i social dels Països Catalans. La intenció és poder oferir-vos pròximament (i de manera periòdica) les nostres conclusions.

El nostre balanç, que pretén ser més representatiu que no exhaustiu, centra la seva atenció en aquells títols (i, doncs, també en els autors i autores) que els signants dels articles consideren que han exercit una influència decisiva en les darreres dècades en l’àmbit del pensament social. Hem escollit com a data d’inici el 1989, un primer moment de canvi substantiu del món, tal com l’havíem entès d’ençà del final de la Segona Guerra Mundial, i hem fet extensiva l’anàlisi fins a l’actualitat, en un altre moment de gran convulsió motivat per l’esclat d’una profunda crisi econòmica, que amenaça d’ensorrar moltes de les conquestes populars assolides amb gran esforç d’ençà del 1945.

No cal insistir gaire en justificar la data d’inici del nostre balanç. Les transformacions que d’ençà d’aleshores es van produir en el camp del pensament foren de tal magnitud que no és gaire agosarat afirmar que les idees anteriors a aquella data, fins aleshores fonamentals per entendre el món, havien quedat obsoletes o havien evidenciat serioses limitacions. S’imposava, per tant, una profunda reformulació. La renovació categorial que aquest canvi comportà fou evident, com també va ser-ho la manera de concebre’l. Pensar sense

referents indiscutibles va prendre força davant l'esvaïment d'una determinada concepció del món i de les idees que el sostenien. Per dir-ho d'una manera sintètica "la certesa de la incertesa" es va imposar en tots els camps del pensament. És allò que un filòsof francès, molt influent a Catalunya als primers anys del segle XX, Jean-Marie Guyau ja va batejar, en el seu moment, com *anomia*.

El nou panorama sorgit del 1989 es pot caracteritzar amb una idea que sembla de manera inqüestionable la més representativa d'aquest canvi: el ressorgiment del cosmopolitisme mil·lenari, ara amb el nom de "globalització". Juntament amb aquesta noció, trobem la reaparició d'altres idees i corrents anteriors que no solament no van desaparèixer, sinó que en terrenys com el polític van tenir una forta revifada com és el cas del republicanisme o del conservadorisme. Ara caldrà veure fins a quin punt aquests corrents poden fer via en el context de crisi econòmica i de creixent enfrontament social que la realitat actual ha imposat. I també si alguns dels corrents que van entrar en crisi a partir del 1989 poden o no tenir una vigència que aleshores els fou negada.

Hem volgut donar una petita mostra de les principals formulacions fetes d'ençà del 1989 i, per fer-ho, hem cregut que calia posar l'accent en els llibres, per més que en aquests darrers anys han estat moltes les transformacions que també s'han produït en els mitjans utilitzats per a la transmissió de les idees. Entenem que, a hores d'ara, els llibres (independentment del seu suport) són encara el mitjà més sòlid i fiable per a la transmissió i la construcció de les idees. D'aquí ve el títol escollit i el fet d'haver optat per la forma "llibre" per difondre aquest balanç.

El present volum s'estructura sobretot en dues grans

parts. En la primera, es fa una anàlisi a partir d'una temàtica determinada que hem considerat que era clau per entendre la mutació experimentada en aquestes darrers dècades (com ara la globalització, la crisi, el republicanisme, el neoconservadorisme i d'altres). En la segona part, hem escollit catorze obres que, a part del seu valor representatiu dels canvis experimentats, entenem que poden tenir una funció de referència en aquestes primeres dècades del nou segle. Les presentem per ordre cronològic de publicació.

Certament la tria que hem fet és subjectiva i per això tots els escrits van signats per gent solvent en la matèria tractada. Aquesta subjectivitat entenem que és sempre inevitable perquè no existeix cap posició objectiva *per se*. Nosaltres hem pres posició, amb l'esperança que, com diu Zizek, sempre n'hi ha una que és portadora de la veritat de la situació.

Des d'aquí volem deixar constància del nostre agraïment a tots els autors i autores que han col·laborat en aquest llibre, sobretot a Francesc Foguet i Xavier Díez per una participació que ha anat molt més enllà de la redacció dels textos que signen, ja que, junt amb els coordinadors, han configurat com una mena de consell de redacció del volum.

*Enric Pujol i Jordi Riba*

**PRIMERA PART**  
**GRANS TEMES I LLIBRES DE REFERÈNCIA**  
**PER A L'ANÀLISI DEL NOSTRE TEMPS**

## Sobre la mundialització: diagnòstics i solucions per a un món d'interdependència

*Daniel Gamper*

Zygmunt Bauman, *The Human Consequences*, Columbia University Press, Nova York, 1998. (Versió catalana: *Globalització. Les conseqüències humanes*, UOC-Pòrtic, Barcelona, 2001).

Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002. (Versió espanyola: *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*, Paidós, Barcelona, 2004).

Jürgen Habermas, Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998. (Versió esp: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000).

David Held i Anthony McGrew, *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge, 2000. (Versió esp.: *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 2003).

Giacomo Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. (Versió espanyola: *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006).

Des de finals del segle passat, les ciències humanes malden per copsar el present. La globalització suposa un nou

repte per a un esforç d'aquesta mena, ja que, tractant-se d'un fenomen ubic i simultani que, a més, és transmès per uns mitjans de comunicació que, al seu torn, el defineixen, encarna les dificultats ja de per si inherents a l'empresa humana: ¿com observar quelcom que per definició se sostrau a totes les mirades tot i la seva omnipresència? Com correspon a un fenomen de naturalesa ambigua i amb contorns difusos, entre els diversos intents de copsar-lo no hi ha un consens sobre quins són els seus trets definitoris, quins reptes comporta i què suposa en la història mundial. Amb la intenció d'explicitar les diverses visions del fenomen de la globalització, a continuació es ressenyen alguns dels diagnòstics aportats per sociòlegs i filòsofs, així com les propostes polítiques i socials normatives amb què pretenen fer front a les injustícies i mancances d'un món d'interdependències.

Dels autors triats per escatir les línies directrius dels estudis sobre la globalització, el més filosòfic és sens dubte el filòsof italià, Giacomo Marramao. El seu punt de partida és que la globalització és una “etiqueta que conté fenòmens dispersos que se sumen i es juxtaposen en una paraula clau il·lusòria, fórmula *passe-partout* apta per denotar tant l'exaltació del que és 'nou' com la seva radical negació”. Segons aquest autor els intents de copsar la globalització es poden dividir entre els que ho fan en termes de ruptura o en termes de continuïtat històrica. El seu propi intent sintètic es basa en pensar ambdós moviments alhora, segons la imatge del “passatge a Occident” en la que conflueixi l'ambivalència pròpia del present globalitzat: d'una banda, els processos d'uniformització tècnico-econòmica i, de l'altra, la diferenciació ètico-cultural; desarrelament dels estils de consum i arrelament de les identitats. D'aquí que la seva proposta normativa se sin-

tetitzi en un “universalisme de la diferència” que s’emmarca en una visió de futur per a Europa que consistiria en la creació d’una esfera pública política que no obeeixi ni a la lògica del mercat ni a la de l’Estat, que no pretengui unificar ni insistir en les diferències identitàries. El nou ordre normatiu ha de renunciar a institucions unificadores en benefici d’una pluralitat de pilars equilibrats entre si, que no privilegii ni l’antiga lògica dels Estats nació ni el nou somni d’una Unió Europea que encara es troba a les beceroles.

Jürgen Habermas sosté que la globalització és un procés que “caracteritza el creixent volum i intensitat del tràfic, la comunicació i els intercanvis més enllà de les fronteres nacionals”, essent l’aspecte més important d’aquest fenomen la globalització econòmica que té com a conseqüència una agudització de la competència internacional. Al filòsof alemany li preocupa sobretot el perill que corren les democràcies dels Estats nació davant d’una globalització que succeeix sense respectar les fronteres territorials i que converteix les institucions estatals de dominadores del territori en gestores i controladores d’uns moviments que les superen. Les preguntes per ell fonamentals són: com afecta la globalització a la seguretat jurídica i a l’efectivitat de l’administració de l’Estat, a la sobirania territorial, a la identitat col·lectiva i a la legitimitat democràtica de l’Estat nació? La perspectiva que privilegia és, doncs, la dels Estats nació, ja que és en el seu context on s’han desenvolupat els conceptes polítics i les institucions que podem copsar. Per tant, Habermas entén la globalització eminentment com un fenomen que qüestiona la democràcia, el territori i la identitat nacionals, la qual cosa vol dir que encara no hi ha un argumentari disponible per entendre la globalització en uns termes que no siguin els de



l'Estat nació i els de les institucions nascudes a l'Europa de la postguerra. Però sosté alhora que la globalització endega processos que excedeixen la capacitat reguladora dels Estats, com és el cas de les pertorbacions de l'equilibri ecològic. Tanmateix, l'alè que inspira les reflexions de Habermas sobre l'assumpte que ens ocupa no és exclusivament descriptiu, sinó sobretot normatiu. No es tracta només de dictaminar la mort de les antigues competències estatals, sinó de constatar quines són les propostes internacionals que pretenen salvar els dèficits normatius de l'Estat i en quina direcció hauria d'evolucionar la constitucionalització del dret internacional. Un dels desenvolupaments institucionals que caracteritzen la vessant normativa de la globalització és la creixent influència de formes de govern que van més enllà de l'Estat nació i que compensen la pèrdua d'influència i de poder d'aquest. És el cas, per exemple, de la Unió Europea, el Banc Mundial o la Comissió Internacional de l'Energia Atòmica, entre moltes altres.

Un altre efecte de la globalització és l'anomenat multiculturalisme, que es palesa en la presència de persones no vinculades a la cultura original que constitueix l'eix que donà sentit en els seus orígens a l'Estat nació. La democràcia de les societats on cal un reconeixement de les diferències ja no és l'expressió d'aquesta cultura unitària, sinó que esdevé ara un procés normatiu inclusiu que no necessita el pretext de l'homogeneïtat.

Davant de la lògica de la globalització, els Estats reaccionen amb dos moviments contraposats: el tancament i l'obertura; no essent ni aconsellable una política d'atrinxerament consistent en el proteccionisme i la uniformització internes, ni la desaparició de tota forma de control de les

fronteres. L'equilibri entre ambdós moviments ha de passar, segons Habermas, per la possibilitat de desenvolupar noves formes d'autocontrol democràtic de la societat en un escenari postnacional, les quals es troben exemplificades en la Unió Europea, considerada per aquest autor com la primera configuració d'una democràcia postnacional. Dos són els requisits que la UE ha d'acomplir per tenir èxit en la configuració d'una democràcia postnacional: substituir amb la seva capacitat d'acció la pèrdua de competència dels Estats i formar una identitat col·lectiva més enllà de les fronteres nacionals. Pel que fa a la capacitat d'acció, la visió de Habermas és pessimista, ja que constata que la capacitat reguladora de les institucions sobre el mercat és minsa i que la seva legitimitat és encara més dèbil. Tanmateix aquest tipus d'agrupacions supranacionals representen una recuperació de la política enfront dels mercats globalitzats. La pregunta crucial pel seu plantejament té a veure amb la possibilitat de reformar l'ONU de manera que s'assoleixi una política interior mundial sense un govern mundial. Constata d'una banda que aquesta organització supranacional ha limitat els seus objectius a la garantia d'un ordre elemental, la pau, del qual no pot sorgir un govern mundial. D'altra banda, l'objectiu més ambiciós de crear una democràcia cosmopolita, tal i com l'entén David Held, es veu reduït al reconeixement compartit dels Drets Humans que, tanmateix, no tenen la força dels vincles basats en la identitat col·lectiva de les comunitats nacionals i, per tant, estan mancats d'una motivació amb prou força per empènyer l'acció coordinada. La proposta normativa de Habermas va en la direcció de transparentar els procediments de presa de decisió de les institucions polítiques internacionals de manera que els ciutadans del món sentin que el lligam amb les decisions que es prenen

és palpable. En concret, una de les passes que es poden donar en aquesta direcció la podrien encetar els partits polítics dels països europeus implicant el seu ideari en la creació d'una ciutadania europea.

La perspectiva sociològica de Zygmunt Bauman tendeix a posar de manifest l'ambivalència dels processos socials. És així, doncs, que en els seus termes la globalització és quelcom que divideix i uneix alhora, essent les causes d'ambdós moviments contraposats les mateixes. La globalització és, des del punt de vista polític, una situació en la que “ningú no sembla tenir el control”. Mentre que Held, McGrew i Habermas veuen la globalització com un repte normatiu, Bauman en destaca la seva tendència a l'entropia i la desaparició d'un horitzó de possibilitats per repartir les oportunitats i avançar vers la igualtat. La globalització és imprevisible i té efectes involuntaris, no hi ha cap agent que se'n faci responsable, és allò que ens passa, és anònima, “boirosa, fangosa, intransitable i indomable”. La mirada del sociòleg polonès se centra en les desigualtats promogudes per la globalització caracteritzada fonamentalment com a mobilitat: les elits econòmiques (els inversors) gaudeixen de mobilitat, mentre que els treballadors estan restringits espacialment, de manera que la flexibilitat que exigeix el mercat beneficia exclusivament als nivells superiors, deixant de banda els inferiors. Mentre que les capes superiors roben nacions senceres sota l'excusa de la promoció del lliure comerç, les capes inferiors són vistes com a font de desestabilització i inseguretat, i, en última instància, són confinades als sistemes de presons, expressió última de la immobilitat que també promou la globalització. De nou, aquest fenomen només es pot entendre en la seva ambivalència perpetuadora de desigualtats i afavoridora

d'un determinat ordre econòmic, polític i social. En el món globalitzat, la llibertat de moviment es reparteix de manera no equitativa entre els subjectes passius que la gaudeixen i els passius que s'hi conformen.

David Held i Anthony McGrew estructuraren la seva reflexió sobre la mundialització a partir de l'oposició entre globalistes i escèptics. Els primers sostenen que la globalització és real i comporta profundes transformacions, mentre que els segons afirmen que aquest diagnòstic posa l'èmfasi en qüestions que no expliquen les veritables forces actives en la societat i en la política actuals. Com en la majoria de discrepàncies profundes, la que divideix les interpretacions d'aquest fenomen es deu en gran part a una comprensió discrepant dels fets. La realitat del món globalitzat no parla per si mateixa. No hi ha evidències que permetin objectivar la situació del món. Això comporta que les posicions enfrontades destaquin fets diferents per donar suport a les seves valoracions prèvies: els globalistes posen l'accent en la desregulació dels mercats globals i en la rellevància dels processos polítics transnacionals; els escèptics el posen en el predomini dels interessos nacionals i en la pervivència de tradicions culturals comunitàries. Per tal de mantenir un debat fructífer, els autors assenyalen que es pot aprendre quelcom d'ambdues postures. El que en tot cas constaten ambdues parts, escèptics i globalistes, és el deteriorament de les facultats dels Estats per fer-se càrrec de les seves antigues competències. El biaix polític esdevé, així doncs, la clau per interpretar el fenomen i per proposar correccions, ja que les autoritats polítiques, ara ja desterritorialitzades, no poden simplement desaparèixer, sinó que han d'adaptar-se a unes circumstàncies que, d'entrada, no saben ni com definir i que, a més, qüestionen

la seva legitimitat i competències. Aquestes modificacions, però, no equivalen a la pèrdua de poder de l'Estat, sinó a la seva transformació a través de la integració en xarxes de governança regional i global, com la UE o l'ONU. Held i McGrew consideren que aquesta reconfiguració del poder polític ha de ser interpretada en termes transformacionalistes: la globalització és un fenomen afectat per vaivens conjunturals que suposa un repte en el llarg termini. Que la globalització suposa un repte vol dir que ofereix una oportunitat inèdita d'avançar en direcció a un ordre mundial més cosmopolita. L'ideal que els inspira és el de la socialdemocràcia europea i la fita que la globalització permet d'assolir és la de la fusió del dret internacional i la moralitat, propiciada per la necessitat de coordinar les accions dels Estats per tal de satisfer els béns públics respectius, ja que l'acció individual de cada sobirania topava amb la impossibilitat de fer-se càrrec de tot allò que els ciutadans, presos encara de la imatge preglobalitzada del món, els exigien.

Pel sociòleg alemany Ulrich Beck, la globalització és un repte normatiu que ha de ser contrarestat mitjançant una modificació dels conceptes usuals de les ciències humanes modernes. Els mètodes tradicionals d'anàlisi de la realitat es basen en el que el professor de la Universitat de Múnic anomena "nacionalisme metodològic", és a dir, prenen l'Estat nació com a unitat d'estudi. Les fronteres que definien l'ordre mundial basat en l'existència d'Estats nació han perdut les seves funcions tradicionals: ni la seguretat nacional, ni el control de l'economia, ni el moviment de persones depenen exclusivament dels governs dels Estats, sinó que estan disseminats en un món transfronterer que requereix d'una política fronterera plural que s'obri a l'acció coordinada dels

diversos actors econòmics i polítics nascuts sota l'empareda de la segona modernitat. Beck subsumeix aquest nou aproment analític sota el concepte de "cosmopolitisme", que suposa l'acceptació de la nova realitat cosmopolitizada en què el capitalisme i la política només tenen sentit des d'una perspectiva global. Les fronteres no han desaparegut, sinó que s'han transformat. Davant d'aquesta situació el que cal, segons Beck, és construir noves fronteres adaptades a la nova realitat, fronteres que hauran de ser necessàriament plurals i variables. Aquest nou estat de coses propicia el sorgiment dels populismes de dretes que pretenen restablir les fronteres tot insistint en la dinàmica estatal. Es tracta d'un moviment d'autoprotecció natural que es troba reflectit en l'espai globalitzat, ja que la desaparició del monopoli estatal a l'hora d'interpretar la realitat, va de la mà amb la dificultat de mantenir les democràcies que, per naturalesa, funcionen en l'espai marcat per les fronteres dels Estats moderns. D'aquí sorgeix el perill d'un nou ordre cosmopolita no democràtic, el qual ha de buscar una altra font de legitimitat que Beck situa en els drets humans, el subjecte dels quals és l'individu i la validesa dels quals rau en les diverses interpretacions de què són objecte, evitant així de ser esbiaixadament considerats com a formes d'imperialisme cultural i polític.

## Crisi financera, crisi econòmica, canvi de model

Jordi Pascual

Joan Majó, *No m'ho crec! Entendre la crisi per comprendre el món que ens espera*, RBA Libros - La Magrana, Barcelona, 2009.

Juan Francisco Martín Seco, *La trastienda de la crisis. Lo que el poder económico quiere ocultar*, Península, Barcelona, 2010.

Jeff Rubin, *Why your World is about to get a whole lot smaller*, Random House Canada, Toronto, 2009. (Versió esp.: *Por qué el mundo está a punto de hacerse mucho más pequeño*, Ediciones Urano, Barcelona, 2009.)

Robert Skidelsky, *Keynes: The Return of the Master*, Allen Lane, Penguin Books, 2009. (Versió esp.: *El regreso de Keynes*, Barcelona, Crítica, 2009.)

Joseph E. Stiglitz, *Freefall. America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*, W.W. Norton & Company, Inc. (Versió esp.: *Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*, Taurus, Madrid, 2010.)

Sempre és complicat i subjectiu elegir uns llibres que suposadament hagin estat rellevants en quant a difondre unes determinades idees i que hagin influït en l'opinió pública. En el cas de l'economia i en el camp acadèmic sembla que domina un paradigma bastant inspirat en l'hegemonia del mercat

i la confiança en la màxima llibertat per als agents econòmics; per tant, un paradigma molt crític davant de les intervencions de l'estat. Nogensmenys, no falten visions —més aviat minoritàries— que discrepen i es mostren força crítiques amb la tendència dominant de la teoria econòmica. Val a dir, però, que la crisi econòmica que especialment des de l'any 2007 colpeja una bona part de les economies del món, ha obligat a matisar el paradigma, diguem-ne, ultraliberal; i avui són més els que accepten o toleren un paper actiu de les administracions per tal de defensar el sistema del perill d'una ensulsiada de conseqüències més aviat dramàtiques.

Com que aquesta crisi es pot qualificar de formidable, la més greu des de l'anomenada “Gran Depressió” que va començar amb el *crash* de la Borsa de Nova York l'any 1929 i que va continuar amb una caiguda espectacular dels nivells d'activitat, un nombre de fallides mai vist, un augment terrible de la xifra d'aturats i una deflació sense precedents, sembla que podríem elegir aquest tema, el de la crisi —financera, econòmica— com a eix temàtic a l'hora d'escollir els llibres. Això és el que he fet. Però un cop escollit el tema calia escollir els llibres i això també és susceptible de subjectivisme. De fet, són molts els autors —economistes l'immensa majoria— que han parlat de la crisi, i coincideixen força en les seves exposicions. Al capdavall, he adoptat una posició un xic eclèctica. He escollit un economista reconegut, Premi Nobel d'Economia de l'any 2001 (Stiglitz), que ofereix una visió crítica respecte de la majoria; un historiador que coneix l'economia i que és l'especialista mundial sobre el famós economista anglès John Maynard Keynes, actualment amb una certa i recuperada vigència (Skidelsky); un autor espanyol, també crític (Martín Seco); un autor català que m'ha sem-



blat informat, competent, experimentat i creatiu (Majó); i un complement que no parla exactament de la crisi, però que planteja un problema d'actualitat i de problemàtica evolució en el futur, com és el cas del petroli, ara que s'estan produint dramàtics esdeveniments en tota l'àrea nord-africana (Rubin).

## **La crisi**

El fenomen de les crisis és omnipresent en la història del capitalisme. Sempre hi ha hagut crisis i la llista de teories que intenten explicar-les és molt llarga. La teoria dels cicles ha estat desenvolupada per economistes molt prestigiosos. Si cal esmentar un, ben segur que molts diríem el nom de Joseph A. Schumpeter, que va encunyar el concepte de “destrucció creativa”, considerant les crisis com quelcom inherent al capitalisme i com un fet que no s'havia d'entendre necessàriament com una cosa negativa. Però la crisi dels anys trenta va tenir una magnitud mai vista, i encara és l'hora que els historiadors de l'economia es posin d'acord en la seva interpretació.

Precedents de la crisi que encara s'arrossega n'hi ha hagut diversos; recordem, per exemple, Mèxic, Rússia, els sud-est asiàtic. Stiglitz parla de 124 crisis entre 1970 i 2007. Però si no anem tan lluny i deixem a part aquests “avisos”, tot concentrant-nos en els esdeveniments a partir de l'any 2007, són molts els autors que presenten una seqüència semblant. Els problemes haurien començat als Estats Units, amb les hipoteques *subprime*. Un producte financer –que venia de 1977, de l'època del president Carter– que tractava de facilitar l'accés a l'habitatge en propietat –considerat una cosa

positiva a la cultura econòmica nord-americana- a famílies de baix poder adquisitiu. La legislació, en alguns casos, es remuntava a un altre període de crisi, el dels anys trenta del segle passat. Així, els títols que es podien crear i que es basaven en aquelles hipoteques estaven avalats per la Federal National Mortgage Association, dita Fanny Mae (1938) i per la Federal Home Loan Mortgage Corporation, dita Freddy Mac (1970). Unes iniciatives que en principi havien mostrat un efecte positiu. Però amb el temps el sistema va conduir a uns resultats no desitjables.

La utilització d'aquelles facilitats, especialment del de l'any 2002, va portar a una bombolla immobiliària. La gent obtenia amb relativa, o molta, facilitat els crèdits hipotecaris. Els interessos eren baixos. Es relaxaren les mesures de prudència i garantia. Les entitats bancàries titulitzaven aquelles hipoteques, és a dir, emetien uns títols que es basaven en elles i que eren col·locats amb facilitat en el mercat financer. El negoci anava creixent, generava comissions i rendiments. La qualitat d'aquests actius –tòxics- era molt dubtosa. Esclatà la bombolla (mitjans de 2007): augmentava la quantitat de gent que no podia pagar les quotes de la seva hipoteca i això va produir un creixent excés de cases en oferta, la qual cosa va provocar la caiguda dels seus preus. L'efecte es va traslladar a una bona part del món financer, als Estats Units i a la majoria de països desenvolupats. Quan els tenedors de títols van haver d'acudir a les assegurances contra pèrdues, Fanny Mae i Freddy Mac s'enfrontaren amb dificultats i van haver de ser ajudades pel govern. AIG (American Insurance Group), l'asseguradora més gran del món, va fer fallida. Un altre fet de fort impacte fou la fallida de Lehman Brothers (15.09.2008)

Les dificultats de les entitats bancàries es van traduir en

una manca de liquiditat i en una greu pèrdua de confiança entre elles. L'anomenat mercat interbancari, en el qual els bancs es presten mútuament va experimentar una forta davallada. Això volia dir que la tradicional funció de donar crèdit a particulars i empreses també es va veure greument perjudicada. I, finalment, els problemes financers van incidir en la caiguda de l'activitat econòmica real. Quedava tancat el cercle viciós. Val a dir que la qüestió de les hipoteques *subprime*, encara que fos un símptoma important no s'ha de considerar com la causa autèntica o única de la crisi. Així ho diu, per exemple, Robert Shiller<sup>1</sup>, que situa el seu veritable origen a les bombolles del mercat financer i del mercat de valors, les quals no es produïen solament als Estats Units sinó en tot el món.

Tothom assenyala com un fet que va tenir uns efectes negatius, l'entrada en vigor de la llei Gramm-Leach-Bliley (12.11.1999), la qual eliminava la separació entre bancs comercials i bancs d'inversió que havia instaurat la llei Glass-Steagall Banking (1933). És el gran tema de la desregulació, impulsada especialment a l'època del president nord-americà Reagan i de la primera ministra britànica Sra. Thatcher, terreny en el que avui molts consideren que hom va anar massa lluny. Amb això entrariem en les crítiques que alguns autors dirigeixen a les idees econòmiques que es troben a la base de les conductes i polítiques que ens han portat allà on som i també a aquestes polítiques i les institucions que les han desenvolupades.

---

<sup>1</sup> Pròleg de *El estallido de la burbuja. Cómo se llegó a la crisis y cómo salir de ella* (Gestión 2000, 2009).

## Visions crítiques

Aquest és el cas de Stiglitz, que parla de l'economia nord-americana i que en el prefaci del seu llibre diu que tracta sobre una batalla de les idees que van conduir a les polítiques que van precipitar la crisi, i també sobre les lliçons que en traurem.<sup>2</sup> Com pràcticament la majoria d'autors, accepta la necessitat dels mercats, tot admetent que no poden funcionar bé per ells mateixos. I un altre objecte de les seves crítiques, que comparteix amb molts altres economistes, es la fabulosa sofisticació dels nous instruments financers (per exemple, els CDS's, *credit default swaps*) orientats a la cobertura dels rics crediticis, instruments de disseny complex i poc comprensible, fins a l'extrem de que molts dels seus compradors y àdhuc els venedors i els reguladors no estaven en condicions de comprendre del tot. Aquesta exuberància va representar que el sistema bancari, i certament no sols als Estats Units, es concentrés en promoure la titulització, especialment en el mercat hipotecari. Molt encertadament, Stiglitz diu que ho va fer en detriment del finançament de les petites i mitjanes empreses, que són la base de la creació de llocs de treball en qualsevol economia.<sup>3</sup> Fa feredat la llista de desgràcies que Stiglitz atribueix a la fallida del sistema financer: milions de propietaris d'habitatges que els han perdut, comunitats devastades, els contribuents s'han hagut de fer càrrec de les pèrdues dels bancs (perquè l'estat ha proveït ajudes a aquests darrers, per allò de que deixar-los caure fora pitjor), treballadors que han perdut la seva feina. Per cert, el fet de que no es deixi caure una entitat bancària, sobretot si és *too big to fail* (massa gran per deixar-la caure), té un

---

<sup>2</sup> Stiglitz, *Caída libre*, pág. 12.

<sup>3</sup> Stiglitz, *op. cit.*, pág. 36.

efecte pervers, com és el de que pot incentivar la manca de responsabilitat dels seus directius. Per cert, seria bo de tenir en compte allò que va dir Mervyn King, governador del Banc d'Anglaterra –i que Stiglitz esmenta-: que si es considera que alguns bancs son massa grans per fer fallida, és que són massa grans!

Stiglitz també és crític amb les polítiques instrumentades pel govern del president Obama, en qui tantes esperances s'havien dipositat en molts aspectes. Segons ell, el president fou conservador i no va oferir una visió alternativa del capitalisme:<sup>4</sup> reconeguem que era molt difícil que ho fes. Potser es van portar uns fons excessius en ajuda del sector financer, en detriment de la prosperitat i eficiència de la resta de l'economia. És interessant aquesta opinió. Les acusacions contra els banquers són molt fortes: eren en bona mesura responsables del problema i s'aprofitaven del pànic per a redistribuir la riquesa en el seu profit. Pagant el contribuent. Hom dubta si afirmacions com aquestes són demagògiques, però al mateix temps no es pot deixar de pensar si en el fons no hi haurà alguna cosa de veritat... Se n'ha parlat molt de la privatització dels guanys i de la socialització de les pèrdues, i això és cert.

No és optimista, Stiglitz. Tem que a causa de les polítiques no prou ben orientades –als Estats Units-, la crisi sigui molt més llarga i profunda del necessari, i que, a més, el sistema financer sigui menys competitiu, menys eficient i més vulnerable a una altra crisi.<sup>5</sup> Després d'això Stiglitz enumera una sèrie de principis en els que hauria de basar-se un pro-

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pág. 68.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pág. 91.

grama d'estímul ben dissenyat. També insisteix, con tants d'altres, en la necessitat d'uns impostos més progressius. És clar que és més fàcil dir-ho que fer-ho.

Un altra tema que trobem en Stiglitz i en molts altres autors té un punt d'ironia, alhora que de raó. Es tracta dels models de gestió del risc que les entitats financeres feien servir per dur a terme la seva activitat. De fet, els "experts" no eren realment conscients dels riscos que estaven assumint. Retrocedint una mica en el temps, cal recordar que dins de la crisi financera de 1997-1998, es va produir la fallida de Long-Term Capital Management, un *hedge fund*, fundat per Myron Scholes i Robert Merton (Premis Nobel d'Economia pels seu treball en la valoració d'opcions!). No oblidem tampoc el paper que han jugat les agències de qualificació, assumpte en el qual també hi ha un acord generalitzat. Tot això sembla força greu i legítima la més gran circumspecció davant de tots aquests afers. Vaja, estic segur que és això el que diria l'Adam Smith, l'opinió del qual no estaria de més tenir en compte. La titulització és un tema delicat i Stiglitz diu que fa gairebé dues dècades, quan començava el desenvolupament d'aquesta innovació, ell va predir que hi havia força probabilitats de que la cosa acabés malament.

Després de Stiglitz, crític a nivell especialment nord-americà i internacional, pot ser interessant considerar els punts de vista d'un crític espanyol competent i d'exposició clara, el qual aporta el tractament de la crisi a Espanya. Comença atribuint també a les hipoteques *subprime* un paper de detonant de la crisi i no pas el de causa única o principal. Parlant del cas espanyol, afirma que l'endeutament de les famílies havia arribat massa lluny. Estant així les coses, n'hi havia prou amb una certa turbulència en els mercats internacio-

nals de diner per a trasbalsar el fràgil equilibri en el qual es movia l'economia espanyola. Perquè aquest país estava cada cop més endeutat i depenia, per tant, del crèdit que trobava en aquests mercats.

És important la referència als desequilibris exteriors, o sigui de les balances per compte corrent (que inclouen la balança comercial, importacions i exportacions) i les balances de capitals, totes elles integrades en les balances de pagaments. Martín Seco fa una afirmació significativa i mereixedora de debat: al poder polític democràtic li manca capacitat per imposar-se al poder econòmic. Estem parlant de que la suposada “mercatocràcia”, és a dir, l'entronització del mercat com a element suprem de direcció de la societat, pot amagar una situació de domini per part del poder econòmic.<sup>6</sup> Com diu el mateix autor, actualment la paraula “mercat” és un eufemisme per designar les forces econòmiques que malden per imposar la seva voluntat i els seus interessos. A més, i en això coincideix Martín amb molts economistes, si volem parlar seriosament hem d'acceptar la irrealitat del mercat de competència perfecta (que és un model purament teòric) i àdhuc la inexistència del lliure mercat (pensant en un món real farcit de monopolis, oligopolis i competència imperfecta).

L'explicació que fa Martín del creixement de la bombolla immobiliària és força reeixida. Pot ser curiós, però l'evolució econòmica dels Estats Units –salvant les distàncies- mostra una certa semblança amb la d'Espanya. En el sentit que ha

---

<sup>6</sup> La qual cosa, per cert, ja hauria afirmat el señor Tietmeyer, governador del Bundesbank, quan va dir que els mercats serien els gendarmes dels poders polítics.

estat un creixement a crèdit, basat en un enorme dèficit de la balança de pagaments i el consegüent endeutament exterior.<sup>7</sup>

Avui és un lloc comú parlar de “globalització”. El contingut que té aquest concepte, per a Martín, es paorós, donat que en fa una lectura molt crítica: aniria lligat a un retorn al *laissez faire*; es voldrien limitar les funcions de l'estat a les policials; s'advocaria per la desregulació de tots els mercats, inclòs el laboral; es proposaria la privatització de totes les activitats. Amb l'excusa de la competitivitat els sistemes fiscals serien cada vegada més regressius; amb l'excusa de la insostenibilitat es reduirien les prestacions socials. La lliure circulació de capitals imposaria la seva llei inapel·lable.<sup>8</sup> És un discurs preocupant, però no es pot negar la seva presència en l'ambient.

Té raó Martín quan afirma que si s'han de mantenir la lliure circulació de capitals i els mercats financers globalitzats, és gairebé impossible la seva regulació amb instruments i institucions estatals; això és pràcticament impossible sense un govern mundial. I això darrer també sembla gairebé impossible...

Dels banquers té Martín una opinió semblant a la de Stiglitz. Cal salvar els bancs si això contribueix a l'estabilitat del sistema, però els banquers i accionistes és un altre tema, perquè passa que els contribuents són els que paguen i “els de sempre surten més rics de les crisis”.<sup>9</sup>

També s'ha de dir que Martín adopta una visió pública

---

7 Martín Seco, *La trastienda de la crisis*, pág. 41.

8 *Op. cit.*, pág. 66.

9 *Op. cit.*, pág. 91.



i centralista: no és partidari del sector financer privat ni de les autonomies. Quan més endavant parla de les respostes que s'han donat a la crisi es refereix als intents de reduir el poder de l'estat, com ara els intents de construcció d'estats federals o l'aparició de moviments independentistes. Arriba a dir que la globalització no és quelcom que estigui inscrit a la naturalesa de les coses, sinó més aviat el resultat de la ideologia neoliberal.<sup>10</sup> Fa afirmacions fortes. Tem que no n'hi hagi prou amb una simple coordinació internacional, sinó que caldria renunciar a la globalització, la qual no consisteix en altra cosa que en alliberar a l'economia del control democràtic, tot permetent que imperi en ella la llei de la selva.<sup>11</sup>

Quant a la política fiscal i monetària, són conegudes les insuficiències d'aquesta última i és oportú recordar dues afirmacions de Keynes sobre el particular: “es pot portar al cavall a l'abeurador, però no se'l pot obligar a beure” i “la política monetària és com una corda: serveix per estirar-la, però no per empènyer amb ella”. També es keynesià dir que en una recessió els pressupostos no han d'ésser austers, sinó tot el contrari. Martín és crític amb la reforma laboral. Igualment crític es mostra amb la Unió Europea i la Unió Monetària, si més no amb la forma concreta en què s'han anat realitzant, perquè solament es va avançant en els aspectes econòmics, a benefici del capital, però no en els polítics. No sembla anar errat quan afirma que quant més gran sigui el nombre de membres, serà més inviable la unió política.

---

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pàg. 166.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pàg. 210.

## Reivindicació de Keynes

Les idees de John Maynard Keynes (1883-1946) es van imposar especialment després de la Segona Guerra Mundial, en tots els països occidentals. Quan va aparèixer la crisi dels anys setenta van ésser superades per la nova ortodòxia: el monetarisme de Milton Friedman (1912-2006). El que fa Skidelsky, el biògraf definitiu de Keynes, és recuperar la memòria de l'economista anglès a tall d'inspiració en la situació actual, tot criticant les mancances o errors que a parer seu afecten la ciència i la política econòmiques dels darrers anys. Sobre Keynes s'han fet moltes afirmacions tòpiques i per això són molt útils i convenients algunes precisions que fa Skidelsky. A Keynes se'l considera el pare de les polítiques d'estímul de l'economia, però això no constitueix un element fonamental ni permanent. Keynes les va recomanar en una època concreta. Més importants li semblen a Skidelsky altres aspectes del que va dir Keynes, com ara el seu pensament sobre el comportament humà o el paper del judicis morals en l'economia. En aquest sentit, l'huracà econòmic que ara tenim a sobre ofereix una bona oportunitat per tornar a orientar la vida econòmica cap allò que és "raonable, just i bo".<sup>12</sup> És molt important allò que de Keynes més va atreure al seu biògraf: que era un home polifacètic i "més que un economista" (és possible que precisament per això molts dels economistes no el consideressin com a tal...).

La visió que té Skidelsky de la crisi va lligada a la seva visió crítica d'algunes teories econòmiques. No és l'únic autor que considera dolenta la teoria del mercat eficient. La realitat és que els agents econòmics no disposen d'informació per-

---

<sup>12</sup> Skidelsky, *El regreso de Keynes*, pàg. 10.

fecta sobre el futur. I quan no es discuteixen teories que són responsables d'una gestió incorrecta dels afers econòmics i, per tant, quan sembla que les reformes tinguin un caràcter més aviat cosmètic, això no fa altra cosa sinó preparar l'escenari per a la següent crisi.<sup>13</sup> Skidelsky s'identifica amb el seu biografiat quan creu, com Keynes, que les idees importen profundament, perquè en realitat, el món està governat per poc més que això. Per tant, creu que la causa essencial de la crisi actual es troba en el fracàs intel·lectual de l'economia. És una afirmació molt forta i per això he escollit un autor que no és l'únic en sotmetre a una visió tan crítica l'orientació de la ciència econòmica actual. Les idees equivocades serien també responsables del procés de desregulació de les finances, el qual hauria portat a l'explosió del crèdit que és una de les causes importants de la crisi.

L'eix de la teoria keynesiana era l'existència d'una incertesa ineludible sobre el futur. Keynes s'hauria oposat frontalment a la innovació financera que supera els límits de la comprensió ordinària i del control. Skidelsky anima els economistes a considerar l'economia com una ciència moral i no com una ciència natural. Aquest és un punt fonamental, que connectaria amb la crítica de Keynes a la teoria dita neoclàssica, que és la que domina l'economia acadèmica que s'ensenya a les escoles d'economia de tot el món. Com he dit una mica abans, Keynes no fou un nacionalitzador i ni tan sols té gaire de regulador. També se'l considera partidari aferrissat dels dèficits pressupostaris, quan no és així. Ni era un fanàtic dels impostos i de la despesa pública. No li agradava gens la inflació. El que pensava Keynes era que

---

13 *Op. cit.*, pàg. 14.

el capitalisme avançat de la seva època no podia mantenir la seva estabilitat ocupant a tota la població activa de forma permanent, que les crisis eren inevitables, que el sistema podia arribar a un equilibri- aquest concepte ten central en la visió de l'economia dominant!- amb un atur insostenible. Per això calia una actuació de les administracions, però no pensava en una intervenció de caràcter permanent ni exagerat; solament la necessària per assegurar la supervivència d'un sistema que en la seva versió de *laissez faire* havia passat a la història.

Keynes era un moralista que sempre es va plantejar preguntes com aquestes: Per a què serveix l'economia? Quina relació existeix entre l'activitat econòmica i la "bona vida"? Quanta prosperitat necessitem per viure "sàviament, acceptablement i bé"? Això no és contradictori amb la figura de l'especulador que també hi ha en el personatge, el qual va arribar a arruïnar-se tres vegades, però sempre va saber complir els seus compromisos i mai va deixar ningú a l'estacada. Com recorda Skidelsky, Keynes va elaborar en certa mesura les seves teories econòmiques a partir de la seva pròpia experiència de la vida dels negocis, sobretot com a especulador i inversor, i en una menor mesura com a funcionari del govern anglès. És ben veritat que els homes pràctics respecten als teòrics quan aquests demostren que saben guanyar diners. És oportú recordar aquí a Richard Cantillon (segle XVIII) i David Ricardo (segle XIX), encara que també trobaríem casos oposats (en el segle XX), Irving Fisher, que es va arruïnar quan la crisi borsària de 1929 que no havia previst; o Joseph A. Schumpeter, tan apreciable en la història del pensament econòmic com maldestre en la gestió real dels diners.

Un any després de publicar la seva *Teoria general de l'ocu-*

*pació, l'interès i el diner* (1936), una de les obres més influents de l'economia del segle XX, si no la que més, l'autor va resumir les seves idees principals, posant la inestabilitat financera en el centre de la seva teoria.<sup>14</sup> La "incertesa radical" és el que fa que les economies siguin inestables i que la recuperació després de les crisis no sigui ràpida. Per això Skidelsky sosté que Keynes proporciona una manera molt fructífera de comprendre la recessió que estem patint, per suggerir polítiques per sortir d'ella i per no tornar a caure en pous com el d'ara, i per comprendre la condició humana. Aquestes són les coses que fan que Keynes continuï essent actual.

L'anàlisi que fa Skidelsky de la crisi coincideix amb el de la majoria d'analistes, però insisteix en què aquesta crisi es en bona mesura fruit del fracàs intel·lectual de la professió d'economista.<sup>15</sup> Professió, per cert, que Keynes considerava necessitada d'un conjunt de qualitats gens fàcil de trobar aplegades en una persona, com diu en un notable passatge del seu article necrològic del mestre Marshall, el més influent dels economistes anglesos de la seva època, de l'últim quart del segle XIX i primer quart del segle XX.<sup>16</sup> Més interessant, per tant, que

---

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pàg. 18.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, pàg. 48.

<sup>16</sup> "El gran economista ha de posseir una rara combinació de dots [...] Ha de ser matemàtic, historiador, estadista i filòsof (en certa mesura). Ha de comprendre els símbols i parlar amb paraules corrents. Ha de contemplar el que és particular en termes del que és general, i tocar el que és abstracte i el que és concret amb el mateix vol del pensament. Ha d'estudiar el present a la llum del passat i amb vistes al futur. Cap part de la naturalesa de l'home o de les seves institucions ha de quedar del tot fora de la seva consideració. Ha de ser simultàniament desinteressat i utilitari; tan fora de la realitat i tan incorruptible com un artista, i, nogensmenys, en algunes ocasions, tan a prop de la terra com el polític" (citada per Skidelsky, pàg. 77).

la descripció de la crisi, és l'aprofundiment en la visió intel·lectual de Keynes. El llibre de Skidelsky té uns capítols molt notables sobre la revolució keynesiana, o sigui la formidable influència del pensament de Keynes durant gairebé dues dècades, i el seu èxit o fracàs (més aviat això primer, encara que sigui discutible la seva “demostració”), sobre l'ètica del capitalisme segons Keynes, sobre la noció keynesiana de la política i sobre allò que ens podria suggerir Keynes avui.

### **Una visió des de casa nostra**

El llibre de Joan Majó ens proporciona una visió suggerent i plena de bon sentit sobre la crisi en el món, a Espanya i a Catalunya. El seu mateix títol introdueix un dubte raonable sobre la nostra capacitat de previsió de la crisi. Alguns economistes ja l'havien prevista (com Nouriel Roubini, Robert Shiller, Kenneth Rogoff o Santiago Niño), pero en general sembla que no. Aleshores, tanta gent responsable de les activitats financeres o implicada amb la seva supervisió, havia de saber el que s'estava congriant. Si no ho sabien eren uns incompetents i si ho sabien eren uns irresponsables.

Com diu Majó, els nostres problemes no han estat pròpiament provocats per la crisi internacional. És clar que aquesta ha ajudat a posar-los en evidència, però són ben nostres i ja hi eren de fa temps.<sup>17</sup> No ens fem il·lusions: Espanya és un dels països que tindrà més dificultats en el període posterior a la crisi internacional; la seva recuperació començarà més tard.

L'autor sintetitza molt bé el que diuen tots els analistes

---

<sup>17</sup> Majó, *No m'ho crec!*, pàg. 11.

de la crisi. En el seu origen trobem “l’ambició desmesurada d’uns inversors, la irresponsabilitat d’uns agents financers, la desregulació del mercat en què operaven, la manca d’actuació dels òrgans supervisors, la llibertat dels moviments internacionals de capital, i l’absència de normes globals per regular aquest nou escenari”.<sup>18</sup>

Espanya ha canviat molt des dels anys seixanta del segle passat, quan una política econòmica més racional contribuï a posar en marxa un procés de creixement que ha portat al país a llocs gens negligibles en el rànking dels països del món. Ara bé, aquests llocs no sempre són envejables, i aquest és el cas del rànking d’endeutament: Espanya seria el segon país més endeutat del món, darrera dels Estats Units. Aquest deute té molta relació amb la bombolla immobiliària i sense resoldre els problemes del sector immobiliari no es podrà resoldre el problema del sector financer, el qual afecta tota l’economia productiva espanyola. La seqüència d’efectes és ben clara: manca de liquiditat, fallida de les immobiliàries, pèrdua de confiança en el sector financer, davallada del consum i de l’activitat econòmica, i augment de l’atur.

El problema de fons de l’economia espanyola, més enllà de sortir de la crisi, “és establir les bases de la reforma de l’economia productiva”.<sup>19</sup> La relació dels defectes de la nostra economia és molt completa: nivells alts d’endeutament familiar i amb l’exterior, creixement excessiu del consum superflu i de renovació dels béns d’inversió de les llars –tot a crèdit–, alts nivells d’apalancament en el finançament de l’expansió de les empreses, fort dèficit comercial, poc crei-

---

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pàg. 17.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pàg. 32.

xement de la productivitat, magra inversió en recerca i en innovació.<sup>20</sup> Catalunya no està molt millor que la resta de l'Estat espanyol. Cal centrar l'atenció en els processos d'educació i de formació.

Majó s'aventura a fer una llista dels sectors en els quals caldria invertir en una visió de futur: educació, capacitació professional recerca, transferència de tecnologia, comunicació i tractament de la informació, energies renovables, reciclatge de materials, atenció professionalitzada a persones amb dependència, serveis de turisme estable i de qualitat.<sup>21</sup> No amaga una greu preocupació sobre el futur que ens espera: passaran alguns anys amb més demanda que oferta de treball, i això suposa que caldrà saber gestionar la resolució del problema social que representa l'existència d'una taxa d'atur molt alta.

Una bona part de la segona meitat del llibre es projecta cap al futur, parlant de la segona revolució energètica i mediambiental, la comunicació, la informació i el coneixement. Cada vegada consumim proporcionalment més serveis i menys productes. La societat del benestar a la que no hauríem de renunciar tindrà quatre potes: educació, sanitat, pensions i atenció social. Malgrat les dificultats pressupostàries, la crisi augmenta molt les necessitats socials i no és el moment de retallar les prestacions, sinó de potenciar-les.<sup>22</sup> Tant de bo que ho tinguin en compte els governs, perquè a vegades sembla que no ho vegin exactament així. Especialment interessant és l'últim capítol, que parla de la caiguda

---

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pàg. 35.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pàg. 53.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pàg. 120.



d'alguns pilars del sistema. Finalment, a la darrera pàgina un toc, diríem, keynesià: “cal no oblidar que l'economia és la ciència que tracta dels béns materials, però sobretot de les expectatives de les persones”.<sup>23</sup>

### **Un món més petit**

La tesi del llibre de Rubin és molt simple: s'està acabant el petroli i això comportarà canvis molt notables en els nostres consums. L'era del petroli barat ens ha permès accedir a un món molt gran, perquè quan el cost del transport era suportable no importava la distància entre els centres de producció i de consum. Però quan això canviï, i ja ho està fent, aquesta distància s'haurà de reduir, portant amb el temps a una producció físicament més propera al consum; per tant, a un món en aquest sentit més petit. Rubin afirma que no s'ha de pensar que els preus del petroli siguin un efecte de la recessió, sinó que en són la causa. La crisi financera provocada a partir de la davallada del mercat hipotecari dels Estats Units és la principal culpable de la recessió del 2008, però són més importants els efectes de la pujada dels preus del petroli en la caiguda del creixement de les economies occidentals.

En certa manera contra les opinions generalitzades sobre el futur de l'economia xinesa, Rubin pensa que si es redueixen les exportacions de la Xina, degut al encariment de les despeses de transport, aniran disminuint els avantatges salarials xinesos i tornaran a ser competitius els treballadors occidentals. Un avantatge addicional de la disminució del consum de petroli serà la reducció de les emissions de carboni a l'atmosfera.

---

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pàg. 143.

L'autor argumenta amb xifres la seva predicció sobre la disminució de la producció de petroli en el món. També es produiran canvis importants en la demanda de petroli. Paradoxalment, el parc de vehicles augmentarà en els països BRIC (Brasil, Rússia, Índia i Xina), la qual cosa encara agreujarà més l'escassetat de petroli. Es tornarà a treballar en el tema del cotxe elèctric. A major creixement, major consum de petroli. Donat el futur d'escassetat, això porta a una recessió. No hi ha cap altra solució que canviar l'equació que lliga l'economia al consum de petroli.

En definitiva, que tornarem a allò que és local. Tornaran a produir-se béns en el nostre entorn més pròxim (ara es parla del consum de proximitat). Com que Rubin està pensant en el cas de l'Amèrica del Nord (Estats Units i Canadà), parla de la reducció del tràfic i, per tant, de la desaparició de les zones residencials. Els canvis que descriu l'autor són molt impactants i es fa difícil de creure que es puguin produir en un horitzó temporal relativament curt. Però ha tingut l'encert de plantejar un problema important, interessant i d'una gran capacitat de suggeriments. Nova al·lusió a Schumpeter i el seu concepte de “destrucció creativa”. Finalment, “el canvi es produirà, ens agradi o no”.<sup>24</sup>

\* \* \*

Resumint, la sortida de la crisi es presenta problemàtica i és bastant probable que trigui més del que desitjaríem. Són moltes les veus que diuen que el món de després de la crisi serà diferent de l'anterior, que ens trobem al final d'una era. Einstein va dir que no podem resoldre problemes amb les

---

<sup>24</sup> Rubin, *Por qué el mundo está a punto de hacerse mucho más pequeño*, pàg. 278.

mateixes idees que hem utilitzat per crear-los. Potser que introduíssim un punt de relativitat en les prediccions dels economistes. Està demostrat que no són gaire bons predictors. Inclús s'ha ironitzat dient que l'economista es aquell professional que profetitza el passat; i ni tan sols això és veritat, perquè les seves explicacions no són compartides per tots. Sembla que la ciència econòmica necessita una certa refundació, una renovació bàsica de la seva estructura, un fugir de l'esoterisme que moltes vegades l'afecta. Molts parlen de la necessitat d'introduir de nou una certa austeritat en la gestió dels recursos i en el consum. Ja ho va dir Roosevelt, quan va prendre possessió de la presidència dels Estats Units, l'any 1937: "sempre hem sabut que l'egoisme sense límits és una mala moral i ara sabem que també és una mala economia". Pensem que una inadequada resolució de la crisi tindrà conseqüències socials que poden ser molt greus.

## El neoconservadorisme i les retòriques *neocons*

Joan Lara Amat y León

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992. (Versió esp: *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992).

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Shuster, 1996. (Versió esp: *Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, 1997).

Robert Kagan, *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*. Encounter books, 2000. (Versió esp: *Peligros presentes: soluciones de la nueva administración Bush ante una civilización amenazada*, Almuzara, 2005).

Kagan, Robert, *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*. Alfred A. Knopf publisher, lloc? 2003. (Versió esp: *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Taurus, 2003).

Francis Fukuyama, *America at the Crossroads: Democracy, Power, and Neoconservative Legacy*, Yale University Press, Yale, 2006, (Versió esp: *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora*, Ediciones B, Barcelona, 2007).

“... va arribar el dia en què la situació d'emergència es va tenir per cosa natural, i es va organitzar la vida de tal manera que el treball va recobrar el seu ritme i ningú va tornar a preocupar-se per l'inútil costum de dormir.”

Gabriel García Márquez, *Cent anys de soledat*

*Als meus pares, Henry i Alicia*

## Conservadorisme, neoconservadorisme i 'neocons'

El neoconservadorisme<sup>1</sup> s'ha configurat en un discurs i unes pràctiques que han definit i condicionat la política internacional i nacional de la majoria d'estats durant la major part de la primera dècada del mil·lenni. El balanç d'aquestes polítiques neoconservadores podria quedar resumit en una paraula: Crisi. Una crisi que ha anat desplegant els seus efectes al dret, a la política i finalment a l'econòmica, i que tindrà greus efectes socials. Aquest escrit tracta del discurs neoconservador, de la retòrica legitimadora, que va defensar les polítiques que finalment ens han conduït a aquestes crisis.

\* \* \*

Durant la darrera època d'hegemonia neoliberal la diferència entre el discurs “progressista” i el “conservador” (em refereixo sobretot a les ideologies que conflueixen en els partits polítics majoritaris) ha quedat reduïda a una política de tipus cultural (*postmaterialista* segons la repetida versió de Ronald Inglehart), que no afecta en cap cas al desplegament d'una economia i una política adaptades a la teoria i pràctica del neoliberalisme. Aquestes adaptacions a la nova forma

---

<sup>1</sup> Aquest tema s'ha desenvolupat a Antón Mellón, Joan i Lara Amat y León, Joan, “Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan”, a Máiz, Ramón, *Teorías políticas contemporáneas*, (2<sup>a</sup>ed.) Tirant lo Blanch, Valencia, 2009.

de fer política han tingut com a resultat la *Tercera Via* i el *Neoconservadorisme*, que serien una mena de les dues cares de Jano<sup>2</sup> del neoliberalisme. Així com, pel “progressisme”, la Tercera Via va suposar l’abandonament del keynesianisme com a motor de la política econòmica i la seva substitució per la doctrina econòmica del neoliberalisme, per a “la dreta”, el neoconservadorisme va consistir en l’adaptació dels postulats del vell conservadorisme als principis neoliberals. Prova d’això és que aquest últim no disposa d’una política econòmica pròpia i original, i que delega aquest aspecte a la teoria econòmica neoliberal. Per això seria una gran errada pensar que el neoconservadorisme existeix només des de l’11 de setembre de 2001, com així sembla per a la premsa i per alguns llibres apologètics que el presenten com a un fenomen conjuntural propi de George W. Bush i dels seus falcons, destinat a desaparèixer amb ell i el seu equip. En realitat però aquests *neocons* només serien la darrera expressió d’un fenomen polític de més llarga durada que té les seves arrels en acabar la Segona Guerra Mundial.

El conservadorisme, aquella vella ideologia que havia sortit com la reacció aristocràtica al projecte il·lustrat, havia *coquetejat* durant el període d’entreguerres amb els discursos feixistes tant a Alemanya com a Anglaterra o als Estats Units. Podríem recordar en aquest sentit la Revolució Conservadora a Weimar, l’admiració que tenia Winston Churchill pel *Duce* Benito Mussolini o l’antisemitisme de Henry Ford (per no mencionar al KKK), entre d’altres. Aquestes predileccions es van fer sentir a l’estat espanyol amb la man-

---

<sup>2</sup> Bermudo Ávila, José Manuel, “La lògica Jànica del liberalisme”, a Vergés Gifra, Joan (ed.) *Cons i neocons: el rerefons filosòfic*, Documenta universitària, Girona, 2007.

ca de recolzament de les potències occidentals al govern legítim, a les institucions democràtiques de la República i a la Generalitat en front del cop d'estat del general Franco, al qual les potències feixistes de l'època no van tenir cap dubte en donar suport.

És per l'apropament del conservadorisme al feixisme que, una vegada acabada la Segona Guerra Mundial, el conservadorisme necessitava actualitzar els seus postulats al triomf liberal en el bloc capitalista. Havia d'acceptar la nova realitat si volia continuar sent una ideologia acceptada a Occident. Així el conservadorisme arraconarà en el seu ideari les antigues simpaties, modernitzarà els seus postulats i actualitzarà el seu discurs. Si pensem que el definitori del conservadorisme és només "conservar", en el sentit fort d'una enyorança a una societat aristocràtica, no entendrem les seves successives adaptacions als diferents moments històrico-socials. Des de l'origen del conservadorisme hem d'entendre que el tret bàsic d'aquesta ideologia és la *reacció* al projecte il·lustrat i als valors de la Revolució Francesa, és a dir una reacció en front a la lluita pels drets civils, polítics i socials, encarnats en l'estat de dret, la democràcia i l'estat social. Només així podrem entendre les seves continuïtats i ruptures.

Així, la darrera actualització del conservadorisme va consistir en el desenvolupament dels tres pilars de la *persuasió neoconservadora*: en economia el neoliberalisme, a la cultura el neotradicionalisme i a la política l'imperialisme.

En primer lloc l'assumpció del *neoliberalisme*, com la base econòmica, amb la seva primacia del sistema de mercat, que va servir per materialitzar la gran reestructuració del sistema capitalista. Aquesta reestructuració va consistir en

la creació de nous mercats i la privatització de grans àrees de l'economia a costa de desmuntar l'Estat Social. Els seus artífexs van ser premiats amb el Nobel d'economia, com és el cas de Friedrich Hayek (1974) i Milton Friedman (1976). Aquesta corrent es proposa com a hereva de la *mà invisible* d'Adam Smith, a qui reclamen com antecessor, i per això el reinterpreten i tergiversen<sup>3</sup>.

En segon lloc el *neotradicionalisme*, com un tradicionalisme depurat dels seus elements afuncionals amb el sistema capitalista, aquesta versió inclou, entre d'altres, a sectors de l'evangelisme protestant reaccionari; a les adaptacions del catolicisme a l'esperit capitalista (Michael Novak) i contrària a la Teologia de l'Alliberació; a Leo Strauss i a la filosofia política a través de la seva "recuperació" dels clàssics per l'"alta filosofia" de l'èlit dirigent; i a Allan Bloom amb la seva crítica a la cultura dels anys seixanta.

I per últim l'*imperialisme* que respon al bel·licisme del "complex militar-industrial", al que ja es va referir Eisenhower, que incorpora des del "neorealisme" de l'època de Ronald Reagan fins al "realisme polític ultraconservador" del grup dels *neocons* del president George W. Bush, amb autors com William Kristol i Robert Kagan, que van aportar el discurs legitimador de la Invasió d'Iraq: la "guerra preventiva", "l'extensió de la democràcia", el "canvi de règim"... Aquest tipus de ideari ha produït una hipertròfia de la legislació d'excepció, que té el seu paradigma a la presó de Guantánamo.

### **El nou neoconservadorisme: els neocons**

---

<sup>3</sup> Aquest tema es tracta a Méndez Baiges, Víctor, *El Filósofo y el Mercader. Filosofía, derecho y economía en Adam Smith*, FCE, México, 2005.



Si haguéssim de parlar del neoconservadorisme des dels seus inicis segurament que escolliríem obres com *La fi de les ideologies*, *Les contradiccions culturals del capitalisme* o *L'adveniment de la societat postindustrial* de Daniel Bell, o *Les reflexions d'un neoconservador* de Irving Kristol, o bé *El tancament de la ment americana* d'Allan Bloom. I destacariem com uns trets rellevants l'anticomunisme, la reacció a *Maig del 68* i a l'Estat Social a partir sobretot de la crisi del petroli de la dècada dels 70. O fins i tot podríem recordar l'informe de 1975 per la Comissió Trilateral de Michel Crozier, Samuel P. Huntington i Joji Watanuki, amb una introducció de Zbigniew Brzezinski, *La crisi de la democràcia. Informe sobre la governabilitat de les democràcies*, que tant impacte va tenir a la seva època i l'objectiu del qual va ser definir i coordinar noves polítiques en el sistema capitalista per realitzar el trànsit de l'Estat de Benestar al Neoliberalisme.

Però pensant en el neoconservadorisme més recent, és a dir, des de la *post Guerra Freda*, han adquirit relleu a la política exterior, en un context internacional de reconfiguració de l'ordre mundial, els anomenats *neocons*, tots ells relacionats amb l'administració d'EEUU, amb càrrecs diversos o assessors en temes de política exterior.

### **La fi del pensament polític**

Quan Francis Fukuyama va publicar en 1989 la seva *Fi de la història?*, ocupava el càrrec de director adjunt de l'oficina de Planificació Política del Departament d'Estat i era analista de la RAND Corporation (el lema de la qual és *A non-profit institution that addresses the challenges facing the public*

*and private sectors around the world*). El text està basat en la conferència que va impartir al *think tank* neoconservador Centre John M. Olin de la Universitat de Chicago, per a la recerca de la teoria i pràctica de la democràcia. Va ser publicat a la revista també neoconservadora *The National Interest* a l'estiu de 1989. Posteriorment, ja sense interrogacions al títol, Fukuyama va desenvolupar les tesis del seu article en forma de llibre.

Al text de Fukuyama es defensa la victòria del liberalisme econòmic i polític, descartant les alternatives al capitalisme. Per això es recorren diferents teoritzacions sobre els canvis a la història per acabar defensant la postura d'un idealisme hegel·lià i la seva continuació, segons Fukuyama, a Max Weber. El seu anàlisi és generalitzat a l'ordre internacional on s'avaluen algunes de les possibles conseqüències de la seva tesi a diferents àmbits i els reptes que segons ell ha d'afrontar els EEUU.

Fukuyama escriu en l'ambient de l'acabament de la Guerra Freda que es vivia a finals de la dècada dels anys vuitanta. L'autor descriu un escenari sobre la història política del segle XX al qual caracteritza com la lluita del liberalisme contra tota classe d'enemics, entre els quals es barreja el feixisme i el comunisme.

Pretén diferenciar la seva tesi sobre la fi de la història d'elaboracions anteriors, com la sostinguda per Daniel Bell als anys seixanta sobre la fi de la ideologia o les tesis que propugnaven una síntesi entre capitalisme i socialisme. La fi de Fukuyama tampoc seria simplement una constatació de la fi de la Guerra Freda.

La seva proposta és un cant a la victòria del liberalisme

sobre el comunisme, no deixa de repetir-ho constantment per que no hi hagi cap dubte: és el “triomf irrefutable de la democràcia liberal occidental”, la “victòria del liberalisme econòmic i polític”, “el triomf d’Occident, de la idea occidental... l’esgotament total d’alternatives sistemàtiques viables al liberalisme occidental”. Com a prova de la rotunditat del “triomf” argumenta que no només s’ha donat a l’alta cultura, sinó sobre tot a la cultura popular, és a dir, tant a la teoria política com a la cultura de masses, i posa d’exemple els models consumistes de conducta que segons ell es donen tant a Xina com a l’antiga URSS.

Fukuyama vol anar en realitat molt més enllà en aquest cant de victòria. No només és el triomf del liberalisme i d’Occident el que ha esdevingut, sinó sobretot la fi de la història del pensament polític. En paraules de l’autor és “la fi de la història en si mateixa; és a dir, el darrer pas de l’evolució ideològica de la humanitat i de la universalització de la democràcia occidental com a forma final de govern humà.” No obstant això, s’afanya a afegir que aquesta “victòria” no és en el camp dels fenòmens, de la història real, sinó que és una victòria al món de les idees. Segons Fukuyama “la victòria del liberalisme es va produir inicialment al camp de les idees o del coneixement i, tant mateix, continua sent incompleta a l’àmbit del món material”. Per aquesta raó continuaran *passant coses* encara que, això sí, dins del nou marc.

De totes maneres, la seva diagnosi no és gaire atractiva, ja que al món posthistòric que descriu Fukuyama “no existirà ni art ni filosofia; ens limitarem a tenir cura dels museus de la història de la humanitat” i enyorarem temps passats. Com afegeix al final del seu text: “Qui sap si aquesta mateixa perspectiva d’avorriment, al final servirà per que la història torni

a començar”.

La proposta de Fukuyama en realitat no té gaire res de nou. Ja molt abans, i des de França, ens havien convidat a donar per clausurat el terreny de l'evolució ideològica, al text de Raymond Aron titulat *La fi de l'època ideològica*. També als Estats Units Daniel Bell va profetitzar *La fi de les ideologies* als anys 60. I a l'àmbit espanyol ja al 1965 Gonzalo Fernández de la Mora, el que va ser “Ministro de Obras Públicas” del dictador Franco, havia publicat *El Crepúsculo de las ideologías*, una adaptació de les tesis de Bell a la “idiosincracia espanyola” de l'època. En aquella obra Fernández de la Mora va defensar la substitució de les ideologies, que segons ell havien quedat esgotades, per un tecnocratismen en conjunció amb la fe, en una proposta que s'enfrontava a una visió tradicionalista que entenia la raó com a una enemiga de la fe.

### **Cultures en lloc de societats**

Al igual que Fukuyama, Samuel P. Huntington va presentar la seva tesi del xoc de civilitzacions en primer lloc en un article, *Xoc de civilitzacions?*, amb títol interrogatiu i posteriorment la va ampliar a format llibre com una afirmació, *Xoc de civilitzacions i la reconfiguració de l'ordre mundial*. Lo significatiu del plantejament de Huntington és que “s'oposa” aparentment a Fukuyama, al desplegar un hobbesianisme de rostre culturalista. Ell creu que lo definitori de les societats és la seva pertinença a una civilització, terme que Huntington equipara a cultura, entesa en el sentit herderià. Però el cert és que el reduccionisme de Huntington les fa semblar mònades substantivades, gaire bé tancades en si mateixes, i sense gaire

relació amb l'exterior. Això permet la seva fàcil oposició i la classificació entre cultures amigues i enemigues.

Per a Huntington la relació entre cultures és fonamentalment de conflicte. Per aquesta raó es pot dir que la seva noció de cultura no és gaire pacífica. La interacció més rellevant d'una cultura amb l'exterior segueix, segons ell, el patró del conflicte, i això li porta a descriure un panorama internacional fosc, on les aliances estan prèviament determinades per la matriu cultural a la qual es pertany. És per això que, en el binomi cooperació o conflicte, es decanta gaire bé exclusivament cap al conflicte com essència de les relacions internacionals. Encara que diu parlar de cultures acaba fent referència a una visió idealista gaire bé religiosa, en la qual es redueix la cultura a les religions com determinants d'una matriu de valors i per lo tant de la ètica, política, dret i economia d'una societat. Així ens trobaríem un món poblat per cristians, musulmans, jueus, budistes... en lluita permanent.

El fet de no contemplar els esdeveniments històrics dins l'anàlisi filosòfic i de les ciències socials fa perdre una perspectiva que, en moltes ocasions, aporta un significat rellevant a la interpretació dels textos. Això és particularment sagnant en el cas de Samuel P. Huntington. Com ens recorda Eric Wolf escrivint sobre un text anterior del mateix Huntington: "Inevitablement, potser aquestes categories abstractes a les que s'atribuïa realitat es van convertir en instruments intel·lectuals en la prossecució de la Guerra Freda. (...) L'horrible conseqüència d'aquest mode de concebre el món va ser la teoria de la "urbanització del reclutament forçat", segons la qual als vietnamites se'ls podria portar a la modernització obligant-los a concentrar-se a les ciutats mercès als bombardeigs aeris i la desfoliació dels seus camps. Els noms

es van tornar coses i les coses senyalades amb una X se'ls podia considerar com a blancs de guerra.”<sup>4</sup>

La continuació de la seva tesi del “xoc cultural” es va estendre a *Qui som? Els desafiaments a la identitat nacional nordamericana*, llibre on el seu racisme culturalista és més explícit. El text ha tingut menys difusió internacional al concentrar-se de manera excloent en la pregunta sobre l’“ésser estatunidenc”, a la qual dona una resposta previsiblement identitaria que reclama una recuperació dels valors tradicionals, de la fe religiosa i del patriotisme molt propera al ja conegut model WASP (White Anglo-Saxon Protestant). La finalitat del discurs és defensar una pretesa identitat permanent amenaçada i tant rentable electoralment al pensament neoconservador. Per això aquest text ple de prejudicis va ser ràpidament contestat, entre d’altres, a *Un altre somni americà*.<sup>5</sup>

Contràriament al que sembla, Huntington no s’oposa a Fukuyama, sinó que el complementa, fins i tot l’actualitza. Només escriuen en dos moments històrics, Fukuyama just a la caiguda del Bloc de l’Est i Huntington en el moment que es planteja la reconfiguració de l’ordre internacional, i amb això del conflicte internacional i la necessitat d’un nou enemic.

### **EEUU, un imperialisme eternament amenaçat**

---

<sup>4</sup> Wolf, Eric R., *Europa y los pueblos sin historia*, FCE, Mèxic, 2005 [1982], p. 20.

<sup>5</sup> Fernando Escalante Gonzalbo, *Otro sueño Americano. Entorno a “Quiénes somos”, de Samuel P. Huntington*, Paidós Cromà, México D.F. 2005.

*Perills Presents* es pot considerar com una mena de llibre de doctrina neoconservadora. Aquest text té com antecedent un article titulat “Per una política exterior neo-reganiana” publicat a *Foreign Affairs* en 1996, d’aquesta manera els *neocons* es reclamen hereus i continuadors del “llegat” neoconservador de l’època de la presidència de Ronald Reagan. Tant l’article com el llibre recullen els principis del comitè *Perill present*, que va ser fundat a 1950. A l’any 2004 aquest comitè defensava l’increment de la despesa militar per mantenir els Estats Units en una posició dominant a l’escena mundial. A la seva Declaració de Principis es pot trobar que els seus objectius eren: “protegir i estendre la democràcia mitjançant la victòria a la guerra global contra el terrorisme i els moviments i ideologies que els dirigeixen”. Hem de tenir en compte però que el concepte de “perill present” que utilitzen els neoconservadors no és un perill exterior, sinó que és tractaria fonamentalment d’un perill de base interior, i que fa referència a una prestesa decadència, pròpia d’una potència que baixa la guàrdia, i que s’interpreta aquesta en clau moral: una pèrdua dels valors i del caràcter dels Estats Units. És per aquesta raó que el llibre fa un repàs a la situació moral interna del país per tal que pugui mantenir i augmentar la seva posició de domini a l’àmbit internacional.

El llibre està format per textos dels principals autor neoconservadors i la seva compilació va a càrrec de William Kristol i Robert Kagan, membres de la segona generació de neoconservadors (fills de Irving Kristol i Donald Kagan respectivament). Té una part dedicada a les suposades amenaces a la política exterior d’EEUU, a la qual s’inclouen capítols dedicats a Xina, Rússia, Iraq, Iran i Corea del Nord, aquests tres darrers considerats com a part de l’*Eix del Mal*

(el capítol dedicat a l'Iraq va ser realitzat pel propi Richard Perle). Una altre secció del llibre està dedicada a la posició dels aliats d'EEUU, els de la UE, Àsia, Israel. Es dediquen dos capítols al sector militar, el de Frederick W. Kagan, que posa l'alarma sobre el declivi de la sector militar, i un altre de William Schneider sobre la importància dels míssils i la proliferació de les armes. La darrera secció està dedicada al liderat d'EEUU i, en ella, es dona una visió moralista de les relacions militars, apel·lant al caràcter i a la moralitat (William J. Bennett), a l'estatisme (Paul Wolfowitz) i a la força i voluntat (Donald Kagan).

Els títols dels capítols són el suficientment explícits respecte als continguts, i deixen clara la postura neoconservadora d'una crida a que EEUU adopti una posició imperial al nou ordre mundial, mitjançant una escalada bel·licista.

### **Europa ha de seguir les passes d'Estats Units**

El llibre de Robert Kagan *Poder i debilitat* va sorgir a una època de manca d'enteniment entre Estats Units i Europa deguda a la posició unilateralista en els assumptes internacionals que va adoptar Estats Units i que el va portar al menyspreu de les institucions internacionals. És l'època a la qual, per exemple John Bolton, qui va ser ambaixador d'EEUU a l'ONU, va dir públicament que "si l'edifici de l'ONU a Nova York perdia deu pisos, seria absolutament igual", o quan Richard Perle, el que va ser president del Consell Assessor de Política de Defensa sota la presidència de Bush, va publicar a *The Guardian* un article amb el il·lustratiu títol "Gràcies a Déu per la mort de Nacions Unides. Els seu abjecte fracàs només ens va portar l'anarquia. El món necessita ordre".



Al text sembla que es destil·li una mena “d’esperit del poble” (*Volkgeist*) estatunidenc i europeu, amb una Europa vella, còmoda, burgesa, dèbil (que correspon a la típica crítica conservadora a la burgesia liberal) i que té predilecció per la via diplomàtica i a l’altre extrem un EEUU aristocràtic, que seria el valedor d’un esperit emprenedor, una nació forta, amb confiança en si mateixa que no té por d’assumir una línia dura en política exterior, encara que sigui de manera unilateral.

Es caracteritza a Europa per la seva predilecció per la via diplomàtica i als Estats Units per la de la via bèl·lica i on Kant i Hobbes serien els filòsofs predilectes respectius. O si es prefereix una versió més didàctica, que també dona Kagan, i clarament sexista, Europa seria Venus i Estats Units seria Mart. És per això que en aquest llibre es reclama l’apropament de Estats Units i Europa. En paraules de Kagan, Europa en l’àmbit internacional ha passat a “allunyar-se del poder, s’està traslladant més enllà del poder a un món autosuficient regit per normes de negociació i cooperació transnacionals, al temps s’endinsa en un paradís posthistòric de pau i relativa prosperitat. I Estats Units segueix enfangat a la seva història, exercint el seu poder en un món anàrquic i hobbesià en el que el dret i els usos internacionals han deixat de merèixer confiança i on la veritable seguretat, la defensa i el foment d’un ordre liberal segueixen dependent de la possessió i l’ús del poder militar”.

És tracta bàsicament d’una “invitació” a Europa a que segueixi les passes d’Estats Units en un moment que aquesta potència es sent suficientment superior a la resta i capaç de resoldre els temes que afecten als seus interessos de manera unilateral, concretament durant la invasió d Afganistan

i d'Iraq.

### **La fi momentània del cicle neoconservador**

La importància fonamental del llibre de Fukuyama, *Amèrica en la cruïlla*, és que marca la fi d'una etapa i es posa de manifest l'esgotament de l'efectivitat de la *persuasió* neoconservadora. Amb aquest text Fukuyama es desmarca del neoconservadorisme, ja que segons ell “el neoconservadorisme, en la seva doble condició de símbol polític i cos de pensament, ha evolucionat fins a convertir-se en quelcom que ja no puc donar suport”. Vol distanciar-se tant del “neoconservadorisme”, com del “realisme” de Kissinger, del “internacionalisme liberal” i del “nacionalisme jacksonià”, i esbossa la seva proposta d'una nova visió per les relacions internacionals, el “wilsonisme realista” (segons la terminologia del propi Fukuyama), una solució de compromís, que consisteix en tenir com objecte d'interès el que succeeix a l'interior dels altres països i recorre a la utilització de les institucions internacionals com a medi per legitimar els poder nordamericà.

L'obra de Fukuyama apareixerà just al moment a partir del qual començarà la decadència del moviment neoconservador, que a la pràctica suposarà la pèrdua d'influència en la política, amb desercions dintre de l'administració Bush, el judici mediàtic contra Paul Wolfowitz... i que quedarà reflectida a la pèrdua per part dels republicans de les eleccions al Congrés del 2006 i finalment la pèrdua de les eleccions a la presidència del 2008 en favor del demòcrata Barak Obama.

No obstant tot això, no hem de deixar passar que la principal preocupació que recorre el llibre és la de preser-

var i transmetre el llegat neoconservador, i per aquesta raó es reconeixen alguns errors, però això sí, una vegada ja han passat els fets.

### **Conclusió: el “llegat” neoconservador**

Els neoconservadors semblen haver generat una alternativa a l'*intel·lectual compromès* dels anys 60 que tant van criticar en el seu temps i que es centra en la proposta d'un "intel·lectual orgànic", lligat a les estructures de poder i als interessos empresarials. No és per casualitat que van construir un pont entre càrrecs del món empresarial i de l'Administració. És il·lustratiu el cas del Dick Cheney que va passar de la direcció de Halliburton a la vice presidència dels EEUU. També és el cas de Fukuyama, membre de l'AEI (American Enterprise Institute) i de Huntington, i d'altres autors a altres *think tanks*.

Durant el 2008 es va celebrar el 40 aniversari de *Maig del 68*. Aquesta va ser una bona manera de provar l'estat del pensament polític de la nostra època, marcadament de signe neoconservador, encara que els republicans hagin perdut les eleccions. Ja vam tenir un avançament amb l'exemple del 40 aniversari de la mort del *Che*, al diari *El País* (un diari que no és el prototip de diari neoconservador), en una editorial on se l'equiparava amb els integristes. No és per casualitat que durant la campanya electoral Nicolás Sarkozy declarés la guerra a l'esperit de maig del 68, el qual segons ell "havia contribuït a debilitar la moral del capitalisme".

A aquestes alçades però, possiblement el més preocupant del neoconservadorisme sigui el seu *llegat*, una herència de degradació de la democràcia i de les institucions internacio-

nals, de retrocés en els drets civils, de la supeditació del sector públic als interessos privats de les grans corporacions, de pèrdua de la laïcitat de l'Estat i d'una greu reducció de les polítiques socials... Dificilment un nou govern que estigui dins del paradigma *postmaterialista* el remourà. En tot cas serà el seu continuador sota una nova marca política. Caldria esperar que en el futur no ens queixem, ni ens sorprenguem ni invoquem *xocs culturals*, quan aquest *llegat neoconservador*, que va recorre tant Estats Units com Europa, sigui adoptat per una nova potència, com ara la Xina.

## Pensar la democràcia des del republicanisme

Jordi Riba

Maurizio Viroli, *Repubblicanesimo*, Milano, Laterza, 1999.  
(Versió cat: *Republicanisme*, CETC i Angle editorial, Barcelona, 2006).

Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 1996. (Versió cat. *Republicanisme*, Angle editorial, Barcelona, 2010).

Helena Béjar, *El corazón de la República*, Paidós, Barcelona, 2000.

Jacques Rancière, *La Méésentente*, Galilée, París, 1995. (Versió esp. *El desacuerdo*, B. Aires, Nueva Visión, 1996).

Miguel Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, PUF, París, 1997.  
(Versió esp: *La democracia contra el Estado*, Anthropos, Barcelona, 2014).

Deia Maurice Merleau-Ponty que s'havia de repensar tot, i en primer lloc la democràcia. Darrera d'aquesta afirmació quedaven els anys terribles de la II Guerra Mundial. Alguns dels seus deixebles, com és el cas de Claude Lefort, emprengueren la tasca de seguir la recomanació de Mer-

leau-Ponty i reflexionar-hi abastament. D'aquesta reflexió, que és feu des de la perspectiva de l'obra de Maquiavel, en sorgí la primera recuperació del pensament republicà de l'època actual, en forma d'un extens treball sobre el pensador florentí<sup>1</sup>.

Posteriorment, de la història de les idees i per part dels historiadors Pocock<sup>2</sup> i Skinner<sup>3</sup>, hi hagué també una recuperació del pensament republicà. Per aquests dos autors el republicanisme és entès com una concepció d'allò polític que, procedent de les teories de Ciceró, va conèixer de la mà de Maquiavel (primer) i Rousseau (posteriorment) una forta revitalització que serví de fonament per a la construcció de les repúbliques sorgides després de la revolucions modernes. Però no ha estat fins el desenvolupament del liberalisme polític en el període anomenat de globalització que el pensament republicà ha conegut un nou i extens desplegament que l'ha situat en primera línia de la teoria política (l'anomenat "neorepublicanisme" o "humanisme cívic").

El debat actual sobre el republicanisme, molt ric en matisos, s'ha generat, de manera preferent, a partir de la obra *Republicanism* de Philip Pettit, a través de la qual es busca una alternativa al liberalisme. El text de Pettit ha estat en aquest sentit fonamental per despertar una tradició que encara que mil·lenària, havia quedat oculta pels grans debats de les darreres dècades entre liberals i comunitaristes.

---

1 Cl. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Maquiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

2 J.G.K. Pocock, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2002 (1ª edició en anglès, 1975)

3 Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1993 (1ª edició en anglès, 1978)

El llibre de Pettit té com objectiu vincular la idea de llibertat amb la “no dominació”, per així distingir-la de la tradició liberal que pren igualment la llibertat com element vertebrador. Mauricio Viroli, des d’aquesta mateixa perspectiva, es demana en el seu escrit *Republicanesimo* si la interpretació de la llibertat republicana, tal com ell l’entén (absència de dependència), introdueix una novetat significativa en la teoria política. Per això, agafa dos dels textos canònics del pensament lliberal, *El discurs sobre la llibertat dels antics comparada amb la dels moderns* de Benjamin Constant i *Dos conceptes de llibertat* d’Isaiah Berlin, per establir-ne una comparança.

Per Viroli, ni el text de Constant ni el de Berlin consideren la idea de llibertat com a absència de dependència. Constant estableix la distinció entre la llibertat d’exercir directament moltes funcions i deliberar a la plaça pública, pròpia de la polis grega i la llibertat de no estar sotmès, mitjançant l’imperi de la llei, a l’arbitrarietat, propi de les societats modernes. Berlin reprentent la idea de Constant, estableix la distinció entre llibertat positiva i llibertat negativa. La primera afirma que la llibertat està relacionada amb la no interferència de cap individu o grup en la meua activitat. La llibertat positiva és, en canvi, la llibertat de viure una única forma prescrita de vida.

Viroli per explicar la seva concepció del republicanisme parteix de la tradició republicana, per constatar que la llibertat republicana és diferent a ambdues de les concepcions de la llibertat que Berlin exposa. La llibertat republicana, afirma Viroli, posseeix el valor que li dona la llarga tradició. Es aquella que es troba més d’acord amb l’ideal de la *res publica* entesa com una comunitat d’individus en la

qual ningú no és constret a servir i a ningú no se li permet dominar.

Perquè aquesta idea pugui arribar a ser possible, Viroli apel·la a les virtuts. I de manera especial al patriotisme. La virtut és per Viroli la disponibilitat i capacitat de servir al bé comú. La virtut civil és el fonament del govern republicà.

El mateix Viroli, en una altra part del seu llibre, fa referència a l'opinió de certs teòrics contemporanis que veuen en la virtut un cert perill per la llibertat. Helena Béjar, en el seu llibre *En el corazón de la república*, no arriba tan lluny en la consideració de la virtut republicana. Però si que hi troba un certa impossibilitat de realització; per això el seu treball gira en voltat de veure la forma de conjugar la concepció republicana amb la manera com s'ha anat construint la individualitat, feta a partir d'una concepció social en la qual impera més l'interès que la passió.

El ciutadà contemporani viu, segons opinió de Béjar, més que mai i amb més dificultat, la disjuntiva entre la vida privada i la vida social. Per una banda, percep la necessitat que hi ha de no desvincular-se dels afers públics, però, per l'altra, se n'adona que només en la privacitat troba la necessària quantitat de benestar, tan material com espiritual, que necessita.

Per Béjar és clar que la democràcia vista des del pensament republicanista no es pot aguantar des de la virtut sinó que li calen només fórmules d'enfortiment, indispensables, per altra banda, per al seu manteniment.

Per altra banda, hi ha també una relectura del republicanisme que s'encarrega de posar èmfasi en altres aspectes d'aquesta tradició, especialment en un aspecte que ja Carl



Schmitt va assenyalar: que el pensament polític no s'havia de focalitzar només en el poder. O dit d'una altra manera, es tracta de considerar el Maquiavel de *La primera dècada de Titus Livi* en lloc del Maquiavel de *El Príncep*. Distinció que ja Lefort va considerar i que en els textos de Miguel Abensour i Jacques Rancière, hereus de la reflexió encetada per Merleau-Ponty, és represa de forma diferent a la concepció de la *res publica*, cosa que els diferencia dels esmentats Pettit, Viroli i Béjar.

Per Abensour i Rancière la *res publica* ja no és només la comunitat ideal a la qual, mitjançant les virtuts, s'ha d'arribar a un estat de "no dominació", sinó que per aquests autors la *res publica* són les "coses polítiques" en el sentit que els hi donava Aristòtil. I aquestes no arriben mai a concretar-se en un estat ideal de no dominació sinó que permanentment les formes de dominació es reproduïen adquirint noves formes.

Allò polític es nodreix d'allò social i comporta exclusió, conflicte i racionalitat no universalista. Allò polític no pot eliminar els antagonismes i a més aquests conflictes són positius per la feixuga i infinita tasca de construcció d'un ordre democràtic.

De tot el que hem dit, podem concloure que no és possible donar una sola definició de republicanisme. Mentre que el republicanisme de Pettit es manté en el *status quo* de la democràcia representativa i només menciona de passada les virtuts cíviques (i aquestes enfocades només al control del govern i molt poc a la participació política dels ciutadans), pel republicanisme representat per Miguel Abensour, Jacques Rancière, i en certa forma per Helena Béjar, la ciutada-

nia no és solament reconeixement sinó també participació activa. La ciutadania manté obertes iniciatives de participació enfront de les actuacions del poder. I no es tracta només del control d'aquest poder, sinó que les iniciatives ciutadanes posseeixen una indubtable capacitat vinculativa. La forma d'articular-les és un dels objectius que ha de portar a terme el republicanisme contemporani. La democràcia, com ha dit Miguel Abensour, necessita de la utopia per no caure en la autocomplaença dels dirigents ni en la descurança dels propis ciutadans.

El model de democràcia republicana és, per a tots els autors considerats, un model normatiu que pretén enfortir-la per mitjà de la participació activa de la ciutadania i que s'empara en allò que s'ha anomenat el retorn de la cosa política. Altrament dit, hi ha, després de la desaparició del totalitarisme, un moviment de recuperació, en el camp de l'acció, de la *res publica* i, en el teòric, de la teoria republicana de cara a l'enfortiment del procés democràtic.

## Historiografia: cinc títols per entendre els grans canvis dels darrers temps

Enric Pujol

Antoni Simon (dir.) *Diccionari d'historiografia catalana*, Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2003.

A. D. Smith, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Polity Press & Blackwell Publishers Ltd, 2000. (Versió cat: *La nació en la història*, Afers, Catarroja – València, 2000).

Agustí Colomines i Vicent Olmos *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Afers, Catarroja-Barcelona, 1998.

Robert Darnton *The Great Cat Massacre and other episodes in french cultural history*. Basic Books, 1999. (Versió catalana: *La gran matança de gats i altres episodis de la història cultural francesa*, Universitat de València, València, 2006).

Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, París, 2000.

### El context general

L'elecció de cinc obres de referència que hagin marcat la historiografia catalana i internacional des del tombant de segle passat fins a l'inici de l'actual és un acte, per si mateix, agosarat. Sobretot si tenim en compte que en aquestes darreres dècades han existit, en l'àmbit de la disciplina, uns

canvis vertiginosos que han anat molt estretament vinculats a les grans mutacions històriques esdevingudes durant aquest lapse de temps. Socialment, hem passat de la «fi de la història» anunciada a bombo i plateret per Francis Fukuyama (d'unes conseqüències nefastes per al prestigi social de la mateixa disciplina històrica) a una espectacular emergència pública del debat històric, centrat sobretot en la discussió sobre la construcció de la memòria històrica col·lectiva. Pel que fa a l'estricta àmbit de la discussió de les idees historiogràfiques, això s'ha traduït en l'eclosió d'un gran nombre de corrents renovadors i en l'emergència de nous centres d'interès i de noves especialitats que ha evidenciat la gran vitalitat internacional de la historiografia dels darrers temps.<sup>1</sup> Una historiografia que, com s'ha pogut comprovar, té molt a dir sobre les grans qüestions de debat social, polític i intel·lectual que el nou segle ens planteja.

El criteri d'elecció de cinc obres de referència que s'ha seguit en aquest article ha estat el de cercar un títol no tant pel seu valor canònic (és a dir, pel fet de ser obres mestres del període), sinó per ser un bon reflex de l'evolució seguida per la historiografia catalana i internacional en els darrers anys.

### **Una historiografia madura i puixant**

La primera de les obres escollides és el *Diccionari d'historiografia catalana*, que reuní més de 250 col·laboradors sota la direcció d'Antoni Simon i la codirecció de Jordi Casassas

---

<sup>1</sup> Una anàlisi més detallada de tots aquests canvis l'he feta en l'article «Historiografia catalana: D'un segle a un altre», *L'Espill*, núm. 26, tardor 2007.

i qui signa aquestes línies.<sup>2</sup> Es tracta d'un gruixut volum de 1.222 pàgines de lletra comprimida i 2.000 entrades diferents, corresponents a historiadors i historiadores autòctons i estrangers (interessats per la realitat històrica catalana) de tots els temps, revistes i publicacions històriques, institucions i centres documentals, corrents historiogràfics i grans balanços sobre especialitats temàtiques i períodes històrics. Aquest llibre constitueix un veritable punt d'inflexió en l'evolució de la matèria a casa nostra. D'entrada perquè evidencia que la historiografia catalana actual sí que es reconeix a si mateixa com tal. Un fet que en períodes anteriors no era pas gens obvi, ni tan sols per als mateixos professionals. Però també demostra l'alt grau de maduresa assolit, ja que no pas tantes tradicions historiogràfiques són capaces, avui per avui, d'un esforç científic similar.

El llibre també ens revela, encara que d'una manera no pas explícita, quines han estat els corrents historiogràfics internacionals finiseculars que l'han influït i que més han arrelat als Països Catalans. En tant que producte de la seva època, el volum ve marcat per una nova sensibilitat que es manifesta en diferents aspectes. Així inclou veus sobre àmbits poc conreats com la història de la mateixa historiografia, de la vida quotidiana, de les mentalitats, la història ecològica, de les institucions o de l'alimentació i replanteja les bases d'altres subdisciplines que ja compten amb una sòlida tradició, com la història de la dona, la història militar, la història econòmica o la nova història cultural i social. Es preocupa per ampliar les fonts d'investigació, fins al punt de revaloritzar-ne algunes que massa sovint han estat negligides, com

---

<sup>2</sup> Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 2003.

són els dietaris i, en general, els dits «egodocuments». També reclama el maridatge amb d'altres ciències socials (significativament amb l'antropologia i el pensament polític), que, a nivell internacional, ja ha demostrat ser molt fructífer. I finalment (prova definitiva), utilitza nous autors de referència com a principi d'autoritat, força diferents dels utilitzats en períodes anteriors, els principals noms dels quals trobarem més endavant en aquest mateix escrit.

### **La recepció dels nous corrents internacionals**

El segon dels títols elegits és *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, del qual en són responsables Agustí Colomines i Vicent Olmos.<sup>3</sup> Es tracta d'un volum antològic que explícitament vol oferir una panoràmica de les noves tendències internacionals sorgides d'ençà dels vuitantes (i dels autors més significatius) per divulgar-les entre els historiadors i historiadores catalans. No cal insistir gaire en l'interès que l'obra té per a un propòsit com el que aquest article que llegiu es planteja ni tampoc en la importància que, per a l'extensió de l'ús científic del català, té l'existència d'una antologia ben fonamentada com aquesta. En el capítol introductorí inicial, els dos curadors-editors expliquen les noves inquietuds que han arribat a definir les noves escoles: la preocupació per la dimensió epistemològica de la disciplina, la consciència que el text històric no deixa de ser un text narratiu, la vinculació de la història (i sobretot la història cultural) amb l'antropologia, la utilització de fonts fins fa poc insòlites a l'hora d'analitzar la història en petita escala, etc. I enumeren els noms dels principals corrents renova-

---

3 Ed. Afers, Catarroja – Barcelona, 1998.

dors: narrativisme, deconstrucció, microhistòria, antropologisme, nova història cultural, nova història social... També, com no podia ser d'altra manera, parlen dels principals autors vinculats a totes aquestes tendències, sense negligir el seu mateix posicionament sobre tot plegat. En aquest sentit, evidencien la seva sintonia amb els postulats de l'historiògraf Georg G. Iggers, que simptomàticament encapçala l'antologia amb l'escrit «Racionalitat i història». D'aquesta manera manifesten un viu interès pels nous corrents que no es desdiu, en el seu cas, de la defensa del caràcter científic de la disciplina històrica ni de la defensa de la racionalitat com a valor (és a dir, d'una comprensió racional del món en què vivim). I també fan seves les paraules d'Iggers que afirma que del que es tracta és »de crear un món raonable en què els éssers humans puguin finalment viure sota condicions que els han estat negades massa temps en societat en què el gènere, l'etnicitat, la classe i la casta determinen l'estatus i les expectatives de vida». Tot una declaració de principis ben necessària perquè, quan va aparèixer el llibre, les reticències envers els nous corrents per part de certs professionals autòctons influents foren bastant importants.

En el cos del llibre, a part de l'autor ja esmentat, hi ha textos de Roger Chartier, Richard T. Vann, Hans Medick, Edward Muir, Carlo Ginzburg i Carlo Pontì, Natalie Z. Davis, Philip Benedict, Giovanni Levi i Frank Ankersmit, que, al seu torn, parlen dels principals caps de brot dels nous corrents: Hayden White, Lawrence Stone, Clifford Geertz, Robert Darnton, Paul Ricoeur, Reinhart Koselleck... La simple constatació de l'àmbit cultural en el qual els principals autors esmentats han desenvolupat la seva producció ens indica clarament la creixent influència d'unes tradicions his-

torigràfiques que fins fa poc no tenien a casa nostra ni l'arrelament ni el prestigi que finalment han arribat a adquirir. Així, el món anglosaxó (sobretot nord-americà) ha arribat a assolir una importància molt notable, la historiografia italiana (gràcies a la microhistòria) ha consolidat la seva posició i s'ha començat a sentir la influència alemanya. Pel que fa a la historiografia francesa, històricament hegemònica, malgrat que ha experimentat una certa davallada, encara es manté com una tradició molt puixant en l'àmbit historiogràfic català.<sup>4</sup>

### **Antropologia i nova història cultural**

El tercer llibre seleccionat, *The Great Cat Massacre and other episodes in french cultural history* (1999), de Robert Darnton, és un clar exponent de la puixança que, tant en l'àmbit internacional com en el català, ha experimentat la historiografia nord-americana i també un exemple emblemàtic de la nova història cultural nascuda del maridatge amb l'antropologia.<sup>5</sup> El mateix Darnton en la introducció del llibre explica que l'obra originàriament havia de ser una introducció a la història de les mentalitats, però que finalment esdevingué un seminari sobre història i antropologia gràcies a la influència del prestigiós antropòleg Clifford Geertz. I en la conclusió del seu llibre l'autor és ben taxatiu: «Diversos llibres antropològics fets per historiadors i llibres històrics

---

<sup>4</sup> D'altres títols més recents han seguit la via oberta per aquesta obra pionera, com és el de Santi Aurell, *La escritura de la memoria*, Universitat de València, 2005.

<sup>5</sup> Edició catalana: *La gran matança de gats i altres episodis de la història cultural francesa*, Universitat de València, València, 2006.



fets per antropòlegs han demostrat que les dues disciplines estan destinades a convergir». Es tracta d'una història cultural antropologista (fonamentada en el concepte de la cultura com a llenguatge) que, com reconeix el mateix Darnton, «pertany a les ciències interpretatives» i que ha abandonat la distinció habitual entre cultura d'elit i cultura popular per tal de mostrar «com els intel·lectuals i la gent corrent s'enfrontaven al mateix tipus de problemes». Així, en el llibre es vol reconstruir la cosmovisió pròpia de diferents sectors socials de la França de l'antic règim a partir de l'anàlisi dels contes que explicaven els pagesos, de veure el rerefons que tenien les matances de gats, de la lectura dels informes policials sobre els intel·lectuals enciclopedistes o de veure quina fou la cartografia del món del saber que feren aquests intel·lectuals en la seva *Enciclopèdia*.

L'obra i el seu autor despertaren grans crítiques (com la de Giovanni Levi contra la manera de conrear l'antropologia per Geertz i els seus seguidors, entre els quals inclou Darnton)<sup>6</sup> i obrí noves vies més enllà de l'estricta marc de les ciències socials. En aquest darrer sentit, no ha de sobtar que un llibre de gran èxit com el d'Alberto Manguel *A History of Reading* (1996), que dos anys després rebé el premi Médicis d'assaig, s'obrí amb una cita de Darnton (que s'entén que havia motivat la gènesi de l'obra) en la qual s'afirmava que la lectura també tenia la seva història. Val a dir que, en un àmbit cultural diferent, Roger Chartier també s'havia preocupat del tema. El 1987 ja havia publicat *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, i el 1995 dirigí *Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*.

---

6 Inclosa a *Les raons del passat*, Op. Cit. ps. 241- 249.

## Memòria, història i usos polítics del passat

La quarta de les obres que presentem, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, de Paul Ricoeur, és potser la que té un caràcter més marcadament canònic.<sup>7</sup> Es tracta d'un llibre que no tan sols ha tingut una gran influència en el debat historiogràfic de principis del nou segle, sinó que constitueix també una fita culminant en la trajectòria intel·lectual del seu autor; com a mínim pel que fa a la seva reflexió sobre la història, que ja havia abordat en obres anteriors com *Histoire et vérité* (1955) o *L'intrigue et le récit historique* (1983), primer volum de *Temps et Récit*. El títol del llibre ens dona la pauta de la seva estructura. La primera part és consagrada la memòria: a la seva relació (i diferenciació) amb la imaginació, al seu ús i abús, i a la distinció entre memòria personal i memòria col·lectiva. La segona part, és dedicada a la història, millor dit, a l'epistemologia del coneixement històric. És en aquesta part que exposa les tres fases de què consta, segons ell, tota operació historiogràfica: la fase documental (que va de la declaració dels testimonis oculars, fins a la constitució dels arxius i que es fixa com a programa epistemològic l'establiment de la prova documental), la fase explicativa – comprensiva (corresponent a la resposta que l'historiador fa, davant del fet històric, a la pregunta «per què?») i la fase representativa (quan l'historiador dona forma literària al seu treball). En la tercera part de llibre, en la qual inclou la qüestió de l'oblit, s'interroga sobre la condició d'allò històric i, finalment, inclou un epíleg on tracta de la qüestió del perdó, que vincula a l'oblit i a una forma de «memòria reconciliada».

---

<sup>7</sup> Éditions du Seuil, París, 2000.

L'obra, d'una gran volada filosòfica, consolidà alguns dels autors més significatius de les noves tendències historiogràfiques, en utilitzar llurs aportacions com a elements de reflexió. Aquest és el cas de C. Ginzburg, R. Chartier i sobretot de R. Kosellech (de qui valora especialment la seva proposta d'«història dels conceptes»). Així mateix, revaloritzà l'aportació de tres pensadors decisius, segons ell, en l'actual replantejament de la disciplina històrica i del conjunt de les ciències socials: Michel Foucault, Michel de Certeau i Norbert Elias, als quals qualifica de «mestres del rigor».

Ricoeur aconseguí fer-se sentir entre els mateixos historiadors (i superar la barrera entre «filòsofs» i professionals de la història) gràcies a la conjuntura historiogràfica del moment, caracteritzada, entre d'altres coses, per una major atenció a la reflexió sobre la mateixa condició de la disciplina. En aquest sentit, tampoc no es pot negligir el fet que Ricoeur va poder comptar, a l'hora d'elaborar la seva obra, amb la col·laboració d'un competent historiador professional, François Dosse, estudiós de l'evolució de la historiografia dels darrers temps en obres com *L'Histoire en miettes. Des «Annales» à la nouvelle histoire* (1987) i *Història. Entre la ciència i el relat* (2001); i especialment atent a la història de les idees i dels intel·lectuals, en títols com *La marche des idées. Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle* (2003)

Un darrer factor de l'èxit del llibre de Ricoeur és que aparegué en un moment culminant del gran debat internacional sobre el tema de la memòria col·lectiva i sobre

els usos polítics del passat.<sup>8</sup> La cosa, arreu d'Europa, arribà prendre una dimensió tal, que un estudiós actual, Enzo Traverso, assenyalà que «la memòria tendeix a esdevenir el vector d'una religió civil del món occidental».<sup>9</sup> El Principat de Catalunya no fou una excepció en aquesta gran debat. Només cal ni recordar el gran impacte social que provocà la creació, per part del govern de la Generalitat, d'un Memorial Democràtic que havia de servir per preservar la memòria antifranquista.

La qüestió de la memòria col·lectiva, però, ja havia sorgit en l'àmbit historiogràfic arran de l'aparició de la monumental obra de Pierre Nora *Les Lieux de mémoire* (1984-1986) i arribà al debat públic general quan es plantejà la necessitat explícita d'abordar polítiques de memòria col·lectiva per part dels poders públics en diferents indrets d'Europa. Val a dir que l'impacte de l'obra de Nora també tingué ressò a Catalunya, fins al punt que un dels nostres historiadors principals, Albert Balcells, publicà *Llocs de memòria dels catalans*, (premi Carles Rahola del 2007), segurament l'obra d'aquest autor amb major densitat de pensament historiogràfic i de les poques, en el nostre àmbit cultural, que fins ara s'han proposat abordar la història de les polítiques de memòria.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Vegeu sobre aquest gran debat el número doble, que vaig coordinar, de la revista *Idees*, 28-29 (gener-juny 2006), *Història, Memòria i Identitat*. Amb articles d'Albert Balcells, M. Dolors Genovès, Xavier Díez, Ferran Armengol, Jaume Aurell, Josep Montserrat, Antoni Simon, Jordi Casasas, Marta Rovira, Joan Peytaví, Gustau Muñoz, Òscar Jané, Jacques Beauchemin i el mateix Paul Ricoeur.

<sup>9</sup> *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique* (2005). Edició catalana: *Els usos del passat. Història, memòria, política*, Publicacions de la Universitat de València, València, 2006

<sup>10</sup> Edicions Proa, Barcelona, 2008.

## La nació com a nou objecte d'interès històriogràfic

El darrer llibre és *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, d'Anthony D. Smith.<sup>11</sup> És una obra ben representativa del renovat interès que, d'ençà de la caiguda del mur de Berlín i del final de la guerra freda, ha despertat la qüestió nacional en l'àmbit acadèmic internacional. L'ascensió de múltiples nacions a la condició de nous estats no podia deixar de tenir unes repercussions en l'àmbit de les idees. Calia un replantejament profund dels mateixos conceptes d'«estat» i de «nació» (per deixar de fer-los sempre coincidents) i també per poder abordar el procés de gestació històrica d'un i altra.

En aquest sentit, l'obra considerada contribueix decisivament a aclarir el gran debat desfermat en les darreres dècades. Ja en el subtítol de l'edició original anglesa es planteja explícitament fer un balanç històriogràfic de la qüestió. Agrupa en tres grans grups els principals corrents que han tractat el tema (que ell defineix com a «modernistes», «perennialistes» i «primordialistes») i critica les limitacions implícites a cadascun. D'aquí sorgeix la seva conclusió, que passa per distingir entre «ètnia» i «nació», per utilitzar la llarga durada en l'anàlisi del fet nacional, per donar molta importància als components simbòlics i culturals (massa sovint negligits en l'anàlisi d'aquesta temàtica) i per no centrar l'estudi només a les elits polítiques i intel·lectuals, per tal d'explicar el perquè de la gran dimensió popular que desperten els moviments nacionals. Aquestes propostes, en l'àmbit històriogràfic, han obert vies insòlites fins fa poc.

Així, en el replantejament que ell postula, la nació no

---

<sup>11</sup> Edició catalana: *La nació en la història*, Ed. Afers, Catarroja, 2000.

és només un fenomen de la contemporaneïtat (sorgit amb les revolucions burgeses del XIX), ni un mer invent d'unes elits i prou, ni tampoc és una comunitat només imaginada (ja que és també «sentida» i «volguda»). La seva intenció última és la d'impossibilitar les desautoritzacions fàcils i tòpiques, i mostrar la complexitat del fenomen. Precisament per tal de poder desenvolupar una recerca sistemàtica sobre la qüestió, Smith, que és professor d'etnicitat i nacionalisme a la London School of Economics and Political Science, impulsà la revista *Nations and Nationalisms*, que s'ha convertit en una publicació de referència obligada sobre aquesta temàtica.

Val la pensa remarcar, abans de finalitzar aquest escrit, que la recerca de Smith i la d'altres analistes actuals del fenomen (que en la seva immensa majoria parteixen del món acadèmic anglosaxó) negligeixen l'aportació d'altres autors anteriors molt afins a les seves tesis principals, però pertanyents a d'altres àmbits acadèmics diferents. Aquest és el cas de Pierre Vilar, estudiós de la història de Catalunya, que, a partir d'aquesta realitat concreta, féu la descoberta teòrica de la nació i de la seva historicitat (és a dir de la seva evolució en els diferents períodes històrics).<sup>12</sup> Això converteix Vilar en una veritable pioner, a l'Europa occidental, del debat actual que acabem de reportar.

---

<sup>12</sup> Aquesta condició de Vilar com a precursor l'argumento en l'article «Marxisme i qüestió nacional: l'aportació de Pierre Vilar», inclòs a *Pensament polític als Països Catalans: història i prospectiva, 1714-2014*, Ed. Proa - Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, 2007.

## Pensar les identitats

Oscar Jané

Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Nova York, 1983 (Versió cat.: *Comunitats imaginades. Reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*, Ed. Afers-PUV, Catarroja-València, 2005).

John Breuilly, *Nationalism and the State*, University of Chicago Press, Chicago, 1985. (Versió esp.: *Nacionalismo y Estado*, Ed. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990).

Ernst Gellner, *Nationalism*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1997 (Versió cat.: *Nacionalisme*, Ed. Afers-PUV, Catarroja-València, 1998).

Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Canto, 1983 (Versió cat.: *Nacions i nacionalisme des del 1780. Programa, mite, realitat*, PUV, València, 2011).

Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, Londres-Nova York, 1998. (Versió esp.: *Nacionalismo y Modernidad (Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, Istmo, Ciencia Política, Col. Fundamentos, 176, Madrid, 2000)

Des de fa més de quatre dècades, les recerques sobre el nacionalisme europeu i internacional s'han endinsat en la

difícil malla de les identitats nacionals i col·lectives, en el seu comparatiu històric crític. Evidentment, ja existia un gran interès previ, però només a partir de llavors, tot sovint des de la historiografia anglesa –amb mancances i oblit inclosos per raons pròpies d’aquesta historiografia, on l’autocrítica històrica acostuma a ser absent respecte els àmbits colonials i postcolonials–, apareixen treballs amb amb cara i ulls. La divulgació de les obres de Gellner, Hobsbawm o Benedict Anderson entre altres han permès, malgrat el seu criticisme cap a certes denominacions nacionalistes i identitàries, assumir-ne la possibilitat del debat públic, intel·lectual com polític. Aquests treballs arribaren després d’algunes experiències anteriors com són els estudis de Kedourie o de Smith. La construcció de les idees d’aquest darrer és l’evidència clara de l’evolució de la historiografia de les identitats i el nacionalisme en els darrers temps<sup>1</sup>. Molts dels qui en els darrers temps s’han endinsat en aquests estudis i recerques han estat vinculats a universitats americanes, angleses i, especialment, a la London School of Economics a través de l’ASEN (Association for the Study of Ethnicity and nationalism).

Davant l’afirmació de pensar les identitats, seria adient voltejar la qüestió i preguntar-se per què pensar les identitats? Gellner i Hobsbawm aclareixen que «l’estudi de les

---

<sup>1</sup> Sobre Anthony D. Smith, ens hem centrat en el llibre escollit, ja que la seva obra sobre el tema és molt àmplia. A títol merament indicatiu esmentem dos llibres més: *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton, 1986 (versió cat: Ed. Afers- Universitat de València, Catarroja-València, 2008) i *The Nation in History. Historiographical. Debates about Ethnicity and Nationalism*, 2000 (Versió cat: Ed. Afers – Universitat de València, València, 2002). Pel que fa a Elie Kedourie, vegeu: *Nations*, Blackwell, Oxford, 1960 (autor que s’ha preocupat d’Àfrica i Àsia, i les conseqüències del postcolonialisme).



identitats no pot donar llum al que passa avui dia». L'ús i l'aplicació dels resultats d'aquests estudis queda però fora de l'abast de qui ho investiga, tot i no ser-ne aliè, sens dubte. En qualsevol cas, resta interessant veure en qui moment concret de la història la divulgació més àmplia d'alguns d'aquests treballs assoleixen captar l'interès d'un públic més ampli. L'acadèmia s'introdueix en les idees i arguments dels polítics, però també en convivència amb els esdeveniments polítics nacionalistes-independentistes que s'acceleren en alguns països de l'Est (ja a finals dels vuitanta). A Europa, un cop superat el trauma de la segona guerra mundial, el nacionalisme anava encara de la mà amb la idea d'intolerància, fins i tot del nazisme. Per contra, el patriotisme americà o la veneració comunista al seu propi sistema havien sobreviscut o suplantat el suposat nacionalisme excloent dels europeus. Si més no, diversos factors, algunes conjuntures internes i el temps intervenen en la desmitificació del nacionalisme com a element negatiu, per als estats com per als pobles que reclamaven una atenció nacional. La democràcia en molts països occidentals, la fi del colonialisme –que havia propiciat també un fort nacionalisme autòcton alliberador– i els nous lligams europeïstes deixaven lloc a una visió més neutra per a l'estudi dels nacionalismes, així com del seu origen. Fins fa unes dècades, els escrits d'Hannah Arendt eren dels pocs que s'havien endinsat en el trencaclosques de la construcció ideològica nacionalista, per altres raons, i fent un salt cronològic i qualitatiu respecte els analistes de la fi del segle XIX que tant havien influït en les ideologies del primer terç del XX<sup>2</sup>.

Tanmateix, un dels principals dilemes dels estudis sobre

---

<sup>2</sup> Vegeu entre molts altres: Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Presses Pocket, París, 1983.

identitats i nacionalismes se centrà en institucionalitzar un punt d'inflexió en la consciència dels pobles i en el seu alliberament nacional. Donades les revolucions del segle XIX i les consegüents guerres que perduraren fins i tot al segle XX, s'ha situat el canvi al segle XVIII, amb la presa de consciència individual, doncs col·lectiva. Així, els treballs de Gellner i Hobsbawm s'han convertit en un referent. Afirmen aquesta idea i dubten de la possibilitat que el nacionalisme existís abans d'aquelles dates (v. 1789). Per a ells, el nacionalisme donà les nacions i no al contrari. Els seus plantejaments expressen per tant una crítica sobre les diferents expressions d'identitat nacional a l'època moderna i abans. Tot i que aquest pensament ha estat emprat i assumit per bona part de la historiografia internacional, no ha estat exempta però de crítica i d'arguments que han desconstruït una visió massa rígida per a la interpretació i l'estudi de la nació, les identitats i els sentiments col·lectius. Alguns autors, com Josep Ramon Llobera avisen de la importància d'una anàlisi d'èpoques més antigues, com ara la medieval, per a conèixer la formació de les nacions, i deia: «Decir, pues, que la nación y el nacionalismo como los entendemos hoy no existían en la Edad Media es una perogrullada. Abandonar, por esa razón, cualquier investigación sobre el proceso de formación nacional y sobre las formas de identidad nacional en ese periodo sólo puede conducirnos a un desastre sociológico. [...] Si la nación es [...] un producto de la 'longue durée', deberemos sondear las estructuras medievales para hallar una respuesta a la cuestión de cómo se formaron las naciones».<sup>3</sup>

Si la tria del «període nacionalista» sembla haver estat

---

3 Llobera Josep Ramon, *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Anagrama, Col. Argumentos, Barcelona, 1996, pp. 19-20

important de cara a analitzar els comportaments col·lectius, no menys important ha esdevingut el concepte d'identitat. La identitat, com a símil de sentiment individual i col·lectiu, ha anat fent-se un lloc important entre els especialistes, amb els seus defensors i detractors. En ambdós casos, però, la idea d'identitat aporta una visió més àmplia i integradora de les ideologies i els pensaments, raó per la qual és emprada en tot moment, tant per evitar si s'escau el concepte de nacionalisme com per evocar idees menys nítides. En aquest sentit ha la veu crítica de Rogers Brubaker fa anys que rebutja –amb cada cop més adeptes– el concepte d'identitat<sup>4</sup>. El debat sobre l'origen del nacionalisme i la multiplicitat de conceptes sobre les identitats es veuen en la senzilla frase de Breuilly, quan diu que cal «distingir a l'època moderna entre consciència nacional i nacionalisme» (Breuilly, 1990:17). Per tant: dir, observar i pensar les identitats pot aportar un cert equilibri.

En qualsevol cas, Smith és l'especialista que, després de quaranta anys d'estudis i debats amb tots ells, ha inclòs idees d'uns i altres fins a detallar una distinció en el món dels estudiosos de les identitats i el nacionalisme. Tot i que parteix d'idees similars a Hobsbawm i Gellner, amb el temps ha modificat el seu criteri, tot i que també defensa certs posicionaments inicials. Per això, distingeix essencialment entre «modernistes», i «perennialistes», és a dir, entre aquells que entenen de manera exclusiva la idea nacional des de la contemporaneïtat i els qui defensen una evolució lògica des

---

<sup>4</sup> Vegeu aquesta qüestió a: Jané Oscar, «La identitat en la història i en la historiografia moderna: transversalitat i cultura política», dins Casassas Jordi (Ed.) *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Ed. Galerada, Barcelona, 2009, pp. 155-182.

de eres més antigues, tot i que defineix visions més pragmàtiques. Sigui com sigui, es contraposa des de fa anys la construcció dels mites nacionals i els nacionalismes amb l'origen real d'aquests. D'alguna manera, molts dels nacionalismes, considerats o no una invenció o un fet contemporani, cerquen les seves arrels en èpoques mítiques, medievals o modernes. A partir de les idees de Smith es pot descriure un quadre sintètic per a situar millor les hipòtesis sobre les identitats en el pas entre l'època moderna i la contemporània, i contraposar-ho a les idees dels especialistes triats:

1) *Modernistes* són els autors que consideren que el nacionalisme o l'era nacionalista existeix a partir d'una certa època, la contemporània. En aquest sentit, Gellner afirma que el nacionalisme és un fet contemporani i que és «un corol·lari específic del nostre món recent» (Gellner, 1998:161) i veu una formació de les nacions en el temps, però que no supera el segle XVIII: «Creiem en la *creació de les nacions*, no en una setmana, sinó més o menys en un parell de segles» (164).

Els modernistes defineixen la nació -segons Smith- seguint els 8 punts següents: una comunitat política territorialitzada; innovadora i moderna; una creació; amb una mecànica interna; que funciona amb la divisió en grups; amb recursos per fer coses; construïda per les elits; basada en la comunicació social i de la ciutadania. El tall que fan, doncs, entre modernitat i tradició -o antiguitat- és palpable (Smith, 2000: 54 i 61-62).

Referint-se al nacionalisme, Ernst Gellner considera que una part de la humanitat tendeix cap a ell i una altra se li resisteix i manifesta així que «des de finals del segle XVIII sabem,

com un fet històric innegable, que nosaltres i una proporció creixent –i, al final probablement la majoria- de la humanitat hem caigut en les files del primer bàndol» (Gellner, 1998:31). Alhora defineix el que pensa sobre la possibilitat de l'existència de qualsevol sentiment nacional abans de «l'era moderna» (contemporània), a les societats antigues, veient que no hi havia cap «cultura superior»: «Quan no hi ha ni Estat ni educació formal, difícilment es planteja la pregunta de quina cultura l'Estat afavoreix en el sistema educatiu». Tot i que reconeix que sí és possible que sorgeixi el nacionalisme en «aquelles societats pre-agràries que perviuen en el món contemporani» ja que «es veuen arrossegades per altres poblacions alienes precisament en aquelles àrees que consideren pròpies, i queden incorporades en unitats polítiques majors denominades per altres grups ètnics més grans». Aquesta visió sembla fer referència al continent africà, entre d'altres, un cop vistos els esdeveniments i les lluites postcoloniales. Tot i que el mateix Gellner entén que si el nacionalisme ha de tenir alguna arrel prèvia, aquesta es troba en «la centralització burocràtica que desenvoluparen els dèspotes il·lustrats del segle XVIII», la qual «segurament ajudà a preparar la base pel nacionalisme» (Gellner, 1998:36 i 51).

Eric Hobsbawm, en canvi, introdueix el concepte de «vincles protonacionals», per a descriure «comunitats supralocals, religioses o ètniques», així com per referir-se als «vincles polítics que uneixen a grups selectes als Estats premoderns», però no considera aquestes comunitats com a «progenitores del nacionalisme modern» (Hobsbawm, 1997:46-47). Un altre modernista, però alhora especialista de l'època moderna, John Breuilly, sembla menys convençut de la modernitat predeterminada del nacionalisme i deixa una

porta oberta a l'existència de les nacions en una era anterior. L'autor no nega l'existència d'una consciència nacional en temps antics, però no creu en allò com un nacionalisme (Breuilly, 1990:14-15).

Podríem parlar lliurement d'identitats una vegada feta la distinció, ja que la nació com a tal sembla haver existit tot i la seva transformació semàntica i ideològica... En canvi, però, les tesis de Gellner sostenen que per a la configuració i l'afirmació de les nacions, el nacionalisme és un element absolutament necessari: les nacions són realitats inventades i cal alimentar-se'n. S'alia així a les conclusions de Benedict Anderson i Eric Hobsbawm. Anderson afirma que la nació és imaginada «perquè els seus membres mai no es trobaran, no sabran o sentiran res de la majoria dels altres membres i encara així a la ment de cadascú està present la imatge de la seva comunitat» (Anderson, 1983:3). Per tant, el que distingeix per a ells la comunitat –o els pobles i entitats humanes– de la nació és la forma com és imaginada. I en això influeix molt la intensitat del contacte entre els seus membres i la vehiculització d'un sentiment col·lectiu imaginat.

La idea de la comunicació, la transmissió s'erigeix en primordial. I és que per cobrir tota una àrea a partir de la «imaginació» es necessita una bona xarxa de comunicacions per a difondre les idees i retroalimentar els imaginaris. També Breuilly deixa constància d'una certa aproximació «comunicacionista» en estudiar el nacionalisme, que «tendeix a veure la *nació* en termes d'un desenvolupat sistema de comunicacions internes que crea una sensació d'identitat comuna» (Breuilly, 1990:31). Sigui com sigui, l'opció de considerar les nacions com a una invenció és una idea que porta a afirmar que els costums no existeixen o que, en tot cas, no han tingut

continuitat en el temps... I, per tant, els costums i les tradicions no són ni han estat costums.

Smith entén que les tradicions difícilment poden ser inventades, donat que, antigues o modernes, aquestes no canvien. Com a molt, evolucionen. Per a ell, «el costum» és més flexible, ja que té en compte els canvis: permet el lligam entre el precedent i la continuïtat (Smith, 2000:217). Estableix així que les «tradicions inventades» modernes que actuen poden ser de tres tipus: la primera, per a establir o simbolitzar la cohesió social o la pertinença a grups, comunitats reals o artificials; la segona, per a legitimar les institucions o les relacions d'autoritat; i finalment, per a sociabilitzar, inculcar creences, sistemes de valors i convencions respecte de la conducta.

Es poden marcar els límits de possibles identitats col·lectives pròpies al nacionalisme i d'altres que no ho són i que podrien circumscriure's a les seves pròpies èpoques. Resta clar per als modernistes, però, que no hi ha discussió possible sobre si va existir o no «nacionalisme» abans del 1789. Només la qüestió dels seus fonaments queda en via oberta i debat entre ells mateixos i diferents sectors historiogràfics.

Des d'aquesta perspectiva, l'observació de les nacions o del possible sorgiment d'una consciència col·lectiva nacional a l'època moderna, per exemple, seria una tasca injustificada. Caldria doncs preguntar-se si aquests estudiosos, fora de plantejar les qüestions en moments determinats, han realitzat una anàlisi històrica del fenomen o si senzillament hi han dedicat una crítica historicista predeterminada.

Finalment, les crítiques dels modernistes a les investigacions sobre les nacions que tenen com a marc teòric una

època anterior al segle XVIII –i que consideren perennialistes–, han anat també acompanyades d’una crítica personal i individual a la particular visió dels nacionalistes, per la seva subjectivitat i, alhora, als mateixos nacionalismes. Per adonar-se d’aquesta via de pensament, Gellner assenyalava el nacionalisme com «una teoria *reductiva*, doncs *redueix* el sentiment nacional a la condició de manifestació emotiva de preocupacions socials» (Gellner, 1998:31). Es tracta, sens dubte, d’una percepció negativa del nacionalisme pel que fa a la seva formació i al que genera –violència, intolerància, disgregació–. Però, aquesta aportació teòrica, si bé ha estat predominant durant aquestes últimes dècades, no és pas l’única.

2) *Perennialistes*: situen l’etnicitat i la nacionalitat en un mateix nivell. El perennialista «està disposat a acceptar la modernitat del nacionalisme com a moviment i ideologia, però considera que les nacions són, o bé versions posades al dia de comunitats ètniques immemorials, o bé identitats col·lectives que han existit, juntament a les comunitats ètniques, durant totes les èpoques de la història de la humanitat» (Smith, 2000:284). Per tant, si bé el terme amb el que es pot definir la nació varia, aquesta hauria existit amb diferents formes des de molts segles enrere. Les formes actuals de la nació i del nacionalisme no serien, doncs, altra cosa que l’expressió contemporània d’aquestes.

La nació actual seria una comunitat etnocultural polititzada, persistent i immemorial, amb arrels històriques –en el temps i en l’espai–, una comunitat orgànica, sense fissures –una única voluntat i un sol caràcter–, on la qualitat és primordial, de caire popular i, per últim, ancestral –en els vincles i la cultura–.



Un dels seus exponents més seriosos, Adrian Hastings, considera que s'ha deixat de banda la «història pura» davant l'estudi del nacionalisme i que, per a l'historiador, es plantejen quatre conceptes bàsics i indissociables els uns dels altres al llarg d'una recerca: la nació, l'ètnicitat, el nacionalisme i la religió<sup>5</sup>. Els principals arguments perennialistes tenint en compte la relació ètnicitat/nacionalitat de Hastings són:

1) per a la creació de la nacionalitat cal una extensa obra escrita en llengua vernacular, a partir d'una o més ètnies i, al mateix temps, una llarga lluita contra una amenaça externa; 2) la definició d'ètnia com a grup de persones amb una identitat cultural i una llengua parlada comunes, el qual seria l'element més important de distinció entre totes les societats *prenacionals*; 3) una nació és una comunitat molt més conscient de sí mateixa que una ètnia, ja que està més formada per tot un corpus de texts propis i reclama alhora autonomia política dins un territori específic; 4) «una nació-Estat és un Estat que s'identifica en funció d'una nació específica, els ciutadans de la qual no es consideren simples súbdits del sobirà, sinó com una societat amb vincles horitzontals a la qual en cert sentit pertany l'Estat»; 5) el nacionalisme, en la seva doble vessant teòrica i pràctica, pot definir-se així de manera respectiva, «cada nació hauria de disposar del seu Estat» (visió del segle XIX) i, si una nació o ètnia determinada se sent amenaçada en allò referent al seu propi caràcter, extensió o importància, ja sigui «per un atac extern o per un sistema estatal del qual formen part fins aquell moment», el nacionalisme –com a moviment– vol donar un Estat a la nació donada; 6) La religió com a element integral o integrador de

---

<sup>5</sup> Hastings Adrian, *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2000, p. 11

moltes cultures i ètnies així com d'alguns Estats, i afirma que «la religió ha produït el caràcter dominant d'algunes nacions amb forma d'Estats i d'alguns nacionalismes».

Tanmateix, Hastings sosté aquestes tesis respecte del cas anglès, «prototip de nació i de nació-Estat» segons ell. Considera aquest model comparable a «d'altres societats de la costa atlàntica», tenint en compte sempre, però, que el cas d'Anglaterra «precedeix a tots els altres, tant per la data en què es pot detectar amb claredat com per la perfecció que va assolir segles abans del XVIII»<sup>6</sup>.

En aquest sentit, la curiositat científica d'Anthony D. Smith el portà a qüestionar les identitats nacionals en èpoques premodernes, segons el punt de vista dels teòrics perennalistes o no-modernistes, allunyant-se dels seus plantejaments inicials. «Sota quines circumstàncies es converteixen les identitats nacionals en quelcom de fonamental en èpoques premodernes»: Smith admet que no hi ha diferència entre les identitats ètniques premodernes i les identitats nacionals modernes (Smith, 2000:317 i 327). Altres especialistes, sovint provenint de l'antropologia, afirmen que els termes *ètnic* i *nació* entren en un «continuum» dins la *longue durée*, i defineixen les identitats de grup persistents premodernes<sup>7</sup>.

3) *Terceres vies* o teories que no s'inscriuen forçosament en les dues categories anteriors. De fet, cap dels autors anteriors s'hauria de mostrar presoner de les seves prò-

---

<sup>6</sup> Hastings Adrian, *La construcció...*, pp. 13-15

<sup>7</sup> Barth Frédrik, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, dins Poutignant Philippe i Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1999, pp. 203-249. També fou publicat en castellà: Barth Frédrik, *Los grupos étnicos: la organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1976.

pies teories si, amb el temps, els seus pensaments evolucionen, com ho demostra el cas d'Anthony D. Smith. Seguint aquesta via que emprà arguments d'un i altre corrent i que mira de trobar un equilibri teòric des de la contemporaneïtat, Smith afirma que existeixen tres ideals perquè es pugui parlar de *nacionalisme*: autonomia, unitat i identitat ètnica. Aquests *ideals* es trobarien doncs, fins i tot, en els «nacionalismes *etnocèntrics* del món antic» (Smith, 2000:331).

Més enllà, però, ens podríem preguntar per què l'escepticisme de Smith el porta a negar l'existència d'un lligam entre els sentiments patriòtics premoderns i el nacionalisme modern. De fet, Smith accepta les formes de *nacionalisme etnocèntric*, tot sabent que «no descriuen una tipologia privativa d'èpoques premodernes», i assumeix que existeix una similitud ideològica en tots els temps, però «que no ha estat demostrada per l'evidència històrica» (Smith, 2000:334), enllaçant així entre la historiografia contemporània de les identitats i l'antropologia de l'etnocentrisme desenvolupada per autors com Marshall D. Sahlins.

Aquesta tercera via no s'entesta en afirmar si les nacions només existeixen en èpoques premodernes o, al contrari, en descriure les nacions com un fet preexistent i continu en el temps. Hi hauria una relació directa entre comunitats ètniques, nacions i nacionalisme. La religió, els costums, la llengua o les institucions són elements que certifiquen l'existència de comunitats ètniques en el seu camí a convertir-se en nacions, per exemple. Les idees d'Isaiah Berlin són properes a Smith: si bé pensa que els nacionalismes se certifiquen per la via institucional i burocràtica del segle XIX, creu també que abans ja existia la necessitat de «pertànyer

a un grup fàcilment identificable». Per a Berlin, el pas al nacionalisme o a la consciència nacional, a una imatge pròpia com a nació, es donaria amb algun factor unificador com podria ser la llengua, l'origen ètnic o la història comuna. Si a més s'hi afegís algun factor de més com una agressió externa o la «ferida del sentiment col·lectiu» –que per sí sola mai no podria tenir pes–, llavors ens estaríem apropant al pont entre sentiment de tribu o ètnia –simple– al de nació –com a nacionalisme; deixant de banda la seva complexitat de figures–<sup>8</sup>. Les nacions, potser sí modernes, es basarien en aquestes ètnies preexistents. Les ètnies i l'etnosimbolisme desprendrien en algun sentit la necessitat d'una sociologia històrica de les nacions i el nacionalisme.

Si aquestes comunitats ètniques «compleixen» els requisits esmentats, aleshores llur identitat *nacional* és una identitat més entre moltes altres. Es veuria aparèixer llavors la idea d'*identitats múltiples*: sense haver-hi una identitat primordial, les altres poden ser de caire institucional, local, religiós, etc... La qual cosa es dona sovint a l'Antic Règim i, fins i tot, en l'actualitat –identitat nacional, sexual, religiosa o altres–. La dificultat rau en esbrinar en quin moment la preferència identitària nacional esdevé socialment prioritària. Un cop més, doncs, parlem de continuïtat històrica i d'una terminologia substituïble entre identitats ètniques premodernes i nacions modernes (identitats nacionals modernes) o d'una forta connexió entre l'ètnia i la nació.

La historiografia de les nacions i els nacionalismes comencen a abandonar les esferes marcades pel «modernis-

---

<sup>8</sup> Berlin Isaiah, *Nacionalisme*, Tàndem Ed., Arguments, València, 1997, p. 26 i pp. 41-42.

me» i les terceres vies són nombroses, amb matisos. Per això el «postmodernisme» dels estudis de les identitats teoritza sobre el «postnacionalisme», sobre el mateix fenomen nacionalista, que sembla indicar noves fites i la necessitat de noves anàlisis. Per això, la recerca efectiva de la seva manifestació originària conté una projecció més que inevitable en les historiografies contemporànies i, encara més, en les mateixes societats.

## Per què encara Filosofia?: Llenguatge, experiència, herència

Laura Llevadot

Giles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit (coll. «Critique»), Paris, 1991. (Versió esp: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993).

Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1979. (Versió esp.: *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires, 2001).

Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. (Versió espanyola: *El pensador en escena*, Pre-textos, València, 2000).

Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993. (Versió esp: *Espectros de Marx*, Trotta, 1995)

Soren Kierkegaard, *Bogen om Adler skrevet 1846–47*. Udgivet efter S.K.s død i 1916. (Versió esp: *Escritos*, vol.1 i vol.2/1, Trotta, Madrid, (2000 i 2006)

En la seva resposta a la «Carta sobre l'humanisme» de Heidegger, *Regles per al parc humà*<sup>1</sup>, Sloterdijk anunciava

---

<sup>1</sup> Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo»*, Siruela: Madrid, 2000.

ja sense embuts l'acabament poc solemne d'una cultura basada en els llibres, la lletra escrita, la comunitat de doctes, que havia estat el baluard d'un corrent humanista que oposava ingènuament la cultura a la barbàrie. Les síntesis polítiques i culturals ja no es fan avui mitjançant l'escriptura sinó a través dels mitjans de comunicació de masses. Són aquests, i no els llibres, els que organitzen com bé poden la barbàrie sota formes espectaculars i controlades de desinhibició i controlen l'espai públic encara sobre pressuposicions il·lustrades. La filosofia, la lletra, que s'havia imposat des de vell antuvi com a tasca establir les regles del parc humà, de la *polis*, resta avui un afer d'arxivistes, un espai arqueològic que poc té ja a dir, i «sembla ara com si no només els déus, sinó també els savis s'haguessin retret, i ens haguessin deixat sols en la nostra manca de saviesa i els nostres coneixements a mitges».

La filosofia sembla doncs abocada a replantejar-se la seva tasca. El seu enemic més poderós no és ja, com en època de Plató, els sofistes, sinó els mitjans de comunicació, els aparells tecno-tele-mediàtics (Derrida). Perquè són aquests els que organitzen la nostra experiència possible, i ho fan a través d'un llenguatge, una retòrica, que condiciona la nostra possibilitat de pensar i sentir. Sabem, almenys des de Wittgenstein, que el llenguatge és l'horitzó i el límit de tota experiència possible, és un transcendental que determina l'experiència en funció d'aquest. És per això que la filosofia actual té en comú aquesta preocupació pel llenguatge i l'experiència, alhora que no pot ja confiar en la tradició, en el saber acumulat per experiència, que tanmateix ha portat a les més devastadores conseqüències. El rebuig de la tradició no s'ha de confondre però amb la impossibilitat de l'herència. Quan

la tradició perd la seva autoritat, l'herència esdevé selectiva, necessària, un intercessor per poder seguir pensant: «però qui pensa realment està condemnat a la soledat que l'obliga a recomençar de nou i a sentir per sí mateix: a partir d'ara ja no hi ha tradició que valgui, sinó únicament retrobament amb un mateix amb afinitats i avinenteses.»<sup>2</sup>

D'avinenteses, d'intercessors i d'afinitats en sabia prou Gilles Deleuze, que en les seves darreries ens regala un llibre cabdal per entendre la necessitat, encara avui, de la filosofia. *Què és la filosofia?*<sup>3</sup> dibuixa de manera nítida l'espai propi del pensar filosòfic. Prou de la cantarella sobre l'astorament davant les coses, sobre l'amor a la saviesa,... La filosofia és creació de conceptes. Tal com l'art pensa amb perceptes i afectes, la ciència amb funcions, la filosofia és aquella modalitat de pensament que treballa amb conceptes. Un concepte no és però una paraula, la paraula pot canviar encara que no ho faci el concepte i viceversa, el concepte és més aviat una forma de coagular una experiència, no remet a cap objecte sinó a un esdeveniment i sempre refereix a altres conceptes. ¿Però de quina experiència es tracta? Pensar passa poques vegades i passa per necessitat, just quan topem amb alguna cosa que el sentit comú no pot resoldre, quan experimentem el caos, aleshores el concepte és una forma d'organitzar el caos, de retallar-lo. La televisió, el cinema-acció, els mitjans de comunicació ens ofereixen un sentit ja retallat, i amb la força de la redundància acaben per crear l'espai habitable del nostre sentit comú i de l'opinió pública. És en aquests sentit

---

<sup>2</sup> Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pretextos: Valencia, 2000, p.128.

<sup>3</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama: Barcelona, 1993.



que aquesta concepció constructivista de la filosofia, en tant que creació de conceptes, plans d'immanència (problemes) i intercessors (personatges conceptuals), no es replega en el mer astorament ni en la voluntat de saviesa. La filosofia és resistència al present perquè resisteix a les formes de pensament dominant, les que retallen el caos per nosaltres. D'aquí el crit de guerra de Deleuze i Guattari: «No ens manca comunicació, ans al contrari, ens en sobra, ens manca creació. Ens manca la resistència al present»<sup>4</sup>.

Sota premisses molt similars, Agamben ens ofereix, a *Infància i història*<sup>5</sup> l'intent de crear un concepte que tingui la força suficient per resistir al present: el concepte d'infància. Agamben parteix de la intuïció benjaminiana que copsa a l'home contemporani com mancat d'experiència. Experiència havia estat «aprendre a partir d'un patir que exclou tota possibilitat de preveure», i hi havien mitjans de transmissió d'experiència. La nostra cultura, la nostra tradició, ha confiscat l'experiència convertint-la en experiment, és a dir en experiència controlable, en l'àmbit de la ciència, i ha substituït les màximes i els proverbis, els mitjans tradicionals de transmissió d'experiència, per l'eslògan. Sembla com si l'home contemporani rebutgés tota experiència. Els tòxics, els espectacles, la televisió, sovint el treball, són eines per defugir-la. Agamben cerca la possibilitat d'una experiència muda en un món habitat pel llenguatge, però el llenguatge assetja tota possibilitat d'experiència, d'aquí la recerca d'una *infància* de l'home abans del subjecte lingüístic: «que l'home no hagi estat des de sempre parlant, que hagi estat i sigui encara

---

<sup>4</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *ibid.*, p. 110.

<sup>5</sup> Agamben, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora: Buenos Aires, 2001.

un infant, això és l'experiència»<sup>6</sup>. I la *infància* és aquí, com el caos al que apel·lava Deleuze, un intent de salvar l'experiència que ens permeti pensar, sentir, estimar. Agamben és però conscient de les dificultats. No es tracta de cercar aquí un inefable, un fora del llenguatge, sinó de fer, com en el primer Wittgenstein, l'experiència del llenguatge en la seva autoreferencialitat, allò que Foucault anomenava «l'ésser pur del llenguatge». Només aquí, en aquesta experiència fora del llenguatge dominant mancat d'experiència s'albira la possibilitat d'una ètica, d'un *ethos*, d'una comunitat que més tard Agamben anomenarà «la comunitat dels qualssevol».

La recerca d'aquesta ètica fonamentada en l'experiència guia també els treballs de Sloterdijk i Derrida, no només creant conceptes, sinó sobretot buscant intercessors, seleccionant l'herència. El de Sloterdijk és un intercessor d'alçada, algú que no creia ja aleshores ni en la tradició, ni en la cultura ni en el saber: Nietzsche. «Quan s'ha deixat de creure en els textos, aquests comencen a parlar-nos amb una nova veu»<sup>7</sup>. Quan ja s'han passat comptes amb Nietzsche, amb l'ombra del nazisme que sobre ell plana, és l'hora de preguntar-nos per la seva actualitat que rau, segons Sloterdijk, en la manera com va saber plantejar, precisament, el vincle entre el llenguatge i l'existència. A *El naixement de la tragèdia*, obra que és aquí l'objecte d'anàlisi, Nietzsche planteja la dualitat entre allò dionisiac i allò apol·lini. Allò dionisiac és l'àmbit del no-lingüístic, de la corporalitat, de la veritat existencial insuportable que requereix d'allò apol·lini per poder apaivagar la fúria, la rauxa d'aquest dolor primigeni, i donar-li forma mitjançant una llengua que parla sempre «en-lloc-de», que

---

6 Agamben, G., p. 70.

7 Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, ibid., p. 27.

té un caràcter substitutori per fer suportable allò insuportable. El problema de la nostra cultura, de la metafísica clàssica, del món contemporani, del nostre espai sociopolític, és haver oblidat aquesta consciència dionisiaca, haver oblidat que tota cultura té un caràcter substitutori, que les veritats amb les quals vivim i organitzem les nostres vides, i el nostre àmbit d'experiència, no són més que mentides organitzades que s'han tornat respectables, però que han oblidat el seu caràcter fictici, tot i necessari. Des d'aquesta perspectiva nietzscheana, el nostre espai d'experiència possible no és més que la fugida institucionalitzada d'allò insuportable. Si en fóssim conscients apareixeria una altra ètica i una altra política. Aquesta és la tasca de Sloterdijk, la de presentar el pensament de Nietzsche com una «subversió de l'encarnació» platònica i cristiana. El verb (el llenguatge) no es va fer carn. La carn, allò corporal, allò dionisiac, és primer. Amb Nietzsche «la carn s'ha fet paraula». Aquesta és la consigna d'una política nocturna que tracta de retornar els fonaments corporals i somàtics de l'ètica i de la justícia. Les últimes pàgines de l'obra volen acarar-se als subjectes polititzats, activistes infatigables, que treballen dins d'un més que qüestionable concepte de realitat; a aquests, pensa Sloterdijk, cal recordar-los d'on venen: el realista és només qui ha tingut més èxit en aquesta fugida organitzada de la veritat, qui se sent còmode en la constitució moderna d'allò socialment suportable que, cal dir-ho, només ha estat possible al preu de la insuportable proliferació de sofriment arreu del món. L'ètica nietzscheana que Sloterdijk proposa només té aquest principi: «defensar el dret natural apol·lini a una vida suportable», però recordant sempre que l'origen de tot plegat rau en el cos, en la vida, en l'experiència, perquè només això permetria vivificar el llenguatge i la justícia. Però justament

aquest àmbit dionisiac pertany a allò que «no pot aconseguir-se mitjançant mètodes»<sup>8</sup>, i no era així com Agamben definia l'experiència i també la única possibilitat de construir una ètica?

D'aquesta justícia, d'aquesta ètica, d'aquesta política ens parla així mateix Derrida a *Espectres de Marx*<sup>9</sup>, per recordar-nos que aquesta justícia «no serà mai ni pensable ni justa si no reconeix com el seu principi el respecte cap a aquells altres que no hi són o per aquells altres que no són encara aquí, presents i vius, tant si han mort com si encara no han viscut»<sup>10</sup>. Aquesta justícia no es confon amb el dret que regula la presència dels vius, una justícia calculable i distributiva que es fonamenta en una economia de la venjança i del càstig. Una idea de justícia que se sostragués a la venjança hauria d'aprendre a viure en l'espai intermedi entre la vida i la mort, l'espai propi dels espectres i els fantasmes, ens diu Derrida, d'aquells que ja han vingut i han marxat però que retornen i assetgen. Un fantasma d'aquest tipus és Marx, d'aquí que el neo-capitalisme i el neo-liberalisme tinguin tant d'interès en conjurar el fantasma, es prenguin tantes molèsties en aixecar la seva acta definitiva de defunció. Conjurar el fantasma es pot fer, com ho fa Fukuyama, argüint la derrota empírica del comunisme alhora que es proposa un ideal transhistòric de naturalesa humana impossible de justificar per poc que es sigui conseqüent amb el pensament del segle xx –i aquí Derrida fa un dels seus exercicis esplèndids de deconstrucció del llibre de Fukuyama. L'altra manera de conjurar el fantasma és,

---

<sup>8</sup> Sloterdijk, *ibid.* p.176.

<sup>9</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx*, Trotta: Madrid, 1995.

<sup>10</sup> Derrida, *ibid.*, p. 13.

des de la mateixa filosofia, neutralitzar a Marx, dedicar-se a l'exegesi de l'obra, a la tasca d'arxiu, encetar un treball filosòfic-filològic que desactivi el seu potencial ara que aquest es dona per mort. L'estratègia de Derrida és complexa, fina, compromesa. Cal, sí, deconstruir l'ontologia de la presència, allò que Marx té en comú amb els seus adversaris, l'animadversió als fantasmes, però alhora cal fer de l'herència de Marx una tasca i recuperar allò que semblaria més irrecuperable: l'escatologia messiànica. En la promesa emancipatòria del text de Marx rau quelcom indeconstruïble, la idea de justícia que és precisament un «indecidible», allò que «difícilment es tradueix a llenguatge»<sup>11</sup>, però que torna i retorna. Aquesta és la nostra responsabilitat com a hereus, no rebutjar l'herència d'aquesta promesa de justícia més enllà de l'economia del càstig i la venjança, justament ara que, malgrat el discurs dominant entorn a Marx i el marxisme: «mai la violència, la desigualtat, l'exclusió, la fam i, per tant, l'opressió econòmica han afectat a tants éssers humans, en la història de la terra i de la humanitat»<sup>12</sup>. Aquesta és la manera filosòfica –un subtil art de la lectura, una certa sensibilitat envers els que ja no hi són i els que han d'arribar, un cert joc conceptual, que Derrida ha trobat en aquesta obra per resistir al present.

I seguint les petjades de Derrida caldrà aquí celebrar l'arribada d'un altre espectre, dels espectres de Kierkegaard, que l'editorial Trotta s'ha encarregat d'oferir. Es tracta, per primera vegada, de l'edició completa dels escrits de

---

<sup>11</sup> Derrida, *ibid.*, p. 192.

<sup>12</sup> Derrida, *ibid.*, p. 99.

Kierkegaard<sup>13</sup>, de qui només teníem una traducció parcial i força fragmentària en espanyol. Aquí es pot dir, com Derrida diu de Marx, que Kierkegaard encara no ha estat rebut. La tasca editorial que ara s'enceta no tindrà sentit si no es té en compte que Kierkegaard, com Nietzsche, fou un dels més crítics i insidiosos opositors a l'estat de coses que un capitalisme incipient començava a organitzar a través del mitjans de comunicació. De res no valdrà l'exegesi filològico-filosòfica, la defensa del seu cristianisme, si no atenem a l'experiència fonamental que Kierkegaard, amb els seus escrits, va voler transmetre: la tasca de ser homes, d'arribar a ser individus, més enllà de les imposicions dels llenguatges establerts. La seva obra resta aquí verge, ens assetja, per apropiari-nos-la allà on sigui possible en les nostres condicions actuals.

Sembla doncs que la filosofia ens segueix essent necessària fins i tot quan la veneració als textos, a la tradició, a un humanisme sospitós de ser responsable de les pitjors barbàries ha sucumbit al discurs mediàtic. La tasca de la filosofia és avui la de resistir al present, salvar l'experiència del llenguatge que l'empresona. De ben cert que per a això és necessària l'herència, no pas la tradició, però: «tria i decideix dins d'allò que heretes»<sup>14</sup>. Més enllà de la fi de la filosofia o de la seva conversió en mercadotècnia, la filosofia assetja. I si l'espectre de la filosofia assetja és perquè hi ha encara quelcom irresolt: la possibilitat d'una ètica sense subjecte, d'una experiència no mediada, d'una idea de justícia post-metafisi-

---

<sup>13</sup> Kierkegaard, S., *Escritos*, vol.1 i vol. 1/2 , Trotta: Madrid, 2000 i 2006 respectivament. (Traducció a càrrec de Rafael Larrañeta, Darío González i Begonya Sàez Tajafuerce pel primer, i Darío González i Begonya Sàez Tajafuerce pel segon).

<sup>14</sup> Derrida, *ibid.*, p. 30.

ca, que cal oposar a la proliferació actual del patiment i de la nostra anestèsia respecte a ell: «prohibit el repòs a qualsevol forma de bona consciència»<sup>15</sup>.

---

15 Derrida, *ibid.*, p. 9.

## Entre llegibilitat i interpretació: punts suspensius...

*Anna Pagès Santacana*

Jürgen Habermas, Jacques Derrida, *Philosophy in a time of terror*, 2003. *Philosophy in a time of terror*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, Jean-Claude, *Voulez-vous être évalué? Entretiens sur une machine d'imposture*, Grasset, París, 2004

Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000. (Versió esp.: *El tiempo que resta*, Pre-textos, València, 2006)

Hannah Arendt, *Denktagebücher*, Piper, 2002. (Versió esp.: *Diario Filosófico*, Herder, 2006).

Jean-Claude Milner, *Le juif de savoir*, Grasset, París, 2007

*Je me tiens au minimal, mais ce minimal m'est essentiel.*  
J.C.Milner, *Le juif de savoir*.

*Sólo podemos ser reales porque no podemos hacer que algo no esté hecho.*  
Hannah Arendt, *Diario Filosófico*.

*Oracle Duma,*  
*Em criden des de Seir:*  
*«Vigilant, quina hora és de la nit?»*  
Isaïes 21,11



Els primers anys del nou segle s'han caracteritzat per una mena de nova consciència filosòfica que brolla de la particularitat d'una colla d'experiències singulars. Aquests esdeveniments concrets, com l'ensorrada de la imatge metafòrica del poder a Occident, les dues torres a Nova York, han modificat l'esguard del qui malden per «llegir el món». Tot plegat ha modificat la filosofia i també les idees que li ronden: una mica, hem perdut el sentit com a divisa per a la llegibilitat.

Tradicionalment, l'hermenèutica com a teoria i pràctica de la interpretació s'havia ocupat de delimitar el sentit o sentits del que hom llegia (interpretava). El nou món del nou segle, en canvi, que en la novetat ha oblidat la tradició, fa l'esforç per descobrir no tant els sentits amagats en algun lloc sinó el jeroglífic, el codi.

En una meravellosa entrevista a Gadamer, el responsable d'haver fet existir la interpretació como una varietat estructural d'estar en el món, el filòsof fa referència a Hermes, l'estrany missatger dels déus, com un personatge estrambòtic que, lluny de rebre un missatge que enviar, mai no sabia què havia de dir... No tenia qui li ho especificqués. Sense instruccions concretes, ¿què fer?

Tal vegada «fixar-se en alguna cosa», en una experiència singular, com si fos un text a desxifrar, una petita cosa que mou muntanyes. Ara, sabent que s'ha de fer l'esforç de mirar per dins i no tenint la suficient perspectiva de la totalitat. Sempre queda en el jeroglífic algun ideograma pendent de desxifrar.

Un text a desxifrar i el temps que fa falta per a conèixer la combinatòria de l'estructura del codi, de les peces... l'espera necessària en una transició de cerca. Aquest seria el fil

d'idees que tipifica el nostre llistat de llibres: el temps present com a recapitulació del temps (Giorgio Agamben); el saber modern, la caiguda del mite i el problema de l'excepció social i cultural (Jean-Claude Milner); l'avaluació de la qualitat (Jacques-Alain Millar) i el «concepte» 11 de setembre (Jürgen Habermas i Jacques Derrida). Hi ha després un suggeriment per instrumentar aquesta mena de «pensament concret» que es desplega en la modalitat del llegible, el que les editores del *Diari Filosòfic* de Hannah Arendt han anomenat una «maleta de filòsof», un «arxiu d'idees» que es van desgranant acuradament en l'escriptura sense el desig –ni la vanitat intel·lectual– de fer-ne un tot coherent amb sentit, un tot que lligui «a la Hegel». Si alguna cosa ens ensenyen aquests llibres, és la idea del que mai no acaba de lligar.

Agamben reprèn el temps paulí de les cartes als romans com un temps messiànic, és a dir, una manera diferent d'entrar en la vivència temporal, més enllà del que la tradició ha interpretat des d'una clau necessàriament qüestionable, la de la fundació d'una nova doctrina del cristianisme amb Pau. Aquest temps que resta fa reviure el moment present en la seva dimensió d'actualitat. Per Agamben, llegir les cartes als romans representa rellegir Sant Pau per a emplaçar-lo en l'àmbit dels «textos messiànics fonamentals d'Occident». El text messiànic constitueix una «conjunció particular de memòria i esperança, de passat i de present, de plenitud i deficiència, d'origen i fi»<sup>1</sup> Sense comprendre l'experiència particular de la dimensió messiànica la lectura de Pau queda com una «lletra morta». Fer reviure Pau significa «comprendre el sentit i la forma interna del temps que Pau defineix

---

<sup>1</sup> Agamben, *El temps que resta*, p. 13

com a «*ho nyn kairós*», el «moment present». Això significa per Agamben reprendre la idea del present com el temps que queda entre l'anunci de l'arribada del messies i la fi del temps. La crida del messies és un esdeveniment que transforma les condicions jurídiques de relació entre les éssers humans en aquest franja particular de temps. L'ús del mot «*doulos*» –esclau– en l'encapçalament (*l'incipit*) de Pau. En aquesta definició de la «vida messiànica» que fa Agamben, el mot «*kletós*» –crida, ser cridat– és essencial, en la frase que diu: «que cadascú visqui en la condició que el Senyor li tenia assignada, tal com era, en cridar-lo.» (1 Cor 7,17-22) La lectura d'aquesta frase que fa Agamben traduïnt a l'alemany de Max Weber «*kletós*» per «*Beruf*» –professió en el marc de l'obra de Weber– és extremadament interessant. El terme paulí se secularitza i adquireix un nou sentit dins de l'ètica protestant i calvinista, la de «seguir treballant» tal i com el Senyor ens trobà quan ens vingué a cridar. D'això se'n diu «indiferència escatològica», aquest «anar fent» mentre esperem que acabi el temps.

Resulta sorprenent que el concepte «d'anar fent» hagi adquirit, en el món de la producció post-industrial, de Google i d'Internet, de la telefonia mòbil i les *play stations*, una dimensió que, ben lluny de la proposta paulina, té força a veure, d'una manera totalment ingènua, gairebé inconscient, amb la indiferència escatològica a què fa referència Agamben. Anar fent com si el temps no s'acabés, no modificar les «condicions mundanes» de la nostra existència. La lectura d'Agamben se separa de la connotació indiferent davant l'escatològic –la fi dels temps– i en canvi puntua la mutació «el canvi íntim de cada condició humana en virtut d'haver estat

cridata»<sup>2</sup> Aquesta mutació consisteix en una mena de moviment «sur place», és a dir, l'assumpció de les condicions fàctiques i jurídiques en les quals i a partir de les quals «s'ha estat cridat». El moviment en el mateix lloc és una anul·lació, una mena de estada en el no-res... per un temps «d'immòbil gest anafòric de la crida messiànica»<sup>3</sup>.

Jean-Claude Milner, a «El jueu de saber» formula la pregunta per la llengua del saber en el context del jueu d'excepció com a figura enllaçada a aquest saber. En quina llengua parla el saber modern? El saber modern té com a nom de pila «Wissenschaft» i enraona en alemany, fins el seu declivi històric a partir de l'any 1933. La Wissenschaft representa el saber que s'ha perdut pel camí vers el nou segle, el mite del saber. En aquest context europeu, el nom jueu s'enllaça d'una manera particular al nom saber. És aquest vincle singular que interessa a Milner, que defineix com el *jueu de saber*, d'aquí el títol de l'obra. A l'Alemanya de principis del segle xx, la qüestió de l'assimilació es formula com una dificultat únicament superable gràcies al geni o al talent: serà l'excepció que confirmarà la inevitable exclusió social i cultural. A França, en canvi, el principi d'igualtat dels ciutadans davant la llei garanteix l'excepció com el que confirma la regla, sabent que això no conduirà a l'assimilació social i cultural, encaminada al desastre de la segregació absoluta. El context de la *Mittleeuropa* és especial perquè posa de manifest, en un moment històric tràgic, el que per a figures com Hannah Arendt constituirà l'impossible d'assimilar. Tanmateix, en la recuperació del gran trauma de la Mittleeuropa, la llengua materna hi jugarà un paper fonamental. Aquesta és, segons

---

<sup>2</sup> Agamben, *Ibid.*, p. 32

<sup>3</sup> Agamben, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, p. 11

Milner, la solució que proposa Heidegger –el més indigne dels filòsofs– a Hannah Arendt, figura exemplar del darrer jueu de saber que va passant per successives fractures. «El silenci de Hannah Arendt» sobre el saber explica que no pogués, en un moment determinat, llegir la possibilitat de sobreviure a la cultura. Una cultura que havia convertit el saber relacional en un saber automatitzat als camps d'extermini.

Hannah Arendt s'endua en els seus viatges un «*denkenbuch*» (quadern del pensar). Aquesta llibreta servia per recollir el que no podia memoritzar de les lectures que anava fent. Deia que li calia escriure perquè si no se n'oblidava. El *Denkenbuch* ha estat editat sota el nom de «Diari Filosòfic». En aquest diari, cada pensament té una numeració, són un recull de notes que van des de cites bibliogràfiques passant per poesies fins a comentaris filosòfics que més endavant incorporaria a la seva obra. El moment d'escriure per no oblidar és essencial en aquest Diari Filosòfic, que les editores Ursula Ludz i Ingeborg Nordmann han fet present de manera singular. La singularitat de posar els pensaments en algun lloc per a no perdre'ls però també, a la vegada, per a poder-ne fer un muntatge: un bricolatge del pensar, sense fil conductor, espigolant d'aquí d'allà per després fer-ne alguna cosa, amb les peces. Són peces del pensar. Quantes vegades els estudiants han preguntat «¿Per a què serveix la Filosofia?». Arendt respon amb decisió aquest interrogant: la Filosofia serveix per pensar... i pensar no és pas cap cosa estranya, sofisticada, destinada als esperits eteris penjats d'un núvol... per pensar n'hi ha prou amb omplir un quadern de pensaments, a vegades de no-res però això sí, un per un, notes registrades en un moment particular, un per un. El temps d'escriure per a produir el pensar: ¿cap altra idea més funcio-

nal, més allunyada del mite de la filosofia? «El pensament no és aquí ni especulació, ni contemplació, ni ‘cogitare’. És més aviat una mena de concentració consumada, aquella cosa per mitjà de la qual i en la qual es concentren tota la resta de ‘capacitats’, és la vigília absoluta».<sup>4</sup> Per estar despert, ¿què fa falta? Saber esperar. En un món fart de novetats i nous productes, saber esperar serà la condició *sine qua non* per poder pensar. Aquesta és la venerable lliçó de tossuderia de Hannah Arendt, sense compassió «keine mitleid». En una de les notes més interessants d’aquests quaderns, Hannah Arendt diu del vell Heidegger que s’ha construït una trampa en un cau on viu confortablement. Per rebre les visites dels altres, els cal entrar-hi, en aquest cau; ara bé, després en podran sortir, mentre que ell, el vell Heidegger, hi viu tot l’any a condició de no poder sortir-ne. Un cau pel filòsof que volgué canviar el món... pel filòsof que no volgué esperar.

«¿Vol ser avaluat?» és la pregunta que formulen conjuntament els homòfons Miller&Milner, ambdós «normaliens», formats en el sí de l’elit intel·lectual a la dècada dels 60 a França –i avui d’una seixantena d’anys. Aquests pensadors, trapelles persistents, no cessen d’amoinar el sistema de gestió dedicat al control de l’èxit. El llibre és una transcripció dels diàlegs mantinguts el mes de desembre de 2003 al *Centre National des Arts et des Métiers, a Paris*. El tema del diàleg és l’avaluació no pas com a objecte del management, sinó com «un fenomen essencial al nostre temps»<sup>5</sup>.

¿Què és l’avaluació? És normativitzar les professions que s’ocupen del que els autors anomenen, no sense segones in-

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Diario Filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, nota 11 Quadern I, p. 12

<sup>5</sup> Miller, J.A; Milner, J.C, *Voulez-vous être évalué?*, Paris, Grasset, 2003, p. 13

tencions amb la fina ironia que els caracteritza, «malviure». El camí a la solució del malviure no és altre que l'avaluació com «un paradigma de les relacions entre la política i la societat en l'univers modern»<sup>6</sup> Aquest paradigma consisteix en fer esdevenir l'incalculable –¿quina seria la mesura del sofriment?– en un número susceptible de ser col·locat en una sèrie. D'aquesta manera, i progressivament, se substitueix el que no funciona pel que sí. És un paradigma de substitució per equivalència.<sup>7</sup> L'equivalència es convertirà en un «hiperparadigma» de la nostra època, un paradigma que passa pel consentiment. Primer de tot, cal consentir a ser registrat, i, un cop s'ha consentit, ja no hi ha més que prosseguir en un infinit camí de retre comptes i omplir papers. El consentiment. Doni'm les seves dades perquè puguem saber què val. Una vaga sensació d'haver dit «sí» sense saber com ni per què. Ni a qui. L'essencial és esdevenir un codi de barres susceptible de ser registrat en una impecable i precisa base de dades. Heus aquí una condició per no pensar (què seria això, ¿una modalitat de la «indiferència escatològica» com diria Weber?). O bé per pensar l'impensable. ¿Cosa impossible? Encara més senzill: una manera de passar l'estona.

En el llibre editat en anglès per la periodista Giovanna Borradori, *Philosophy in time of terror*, és també una transcripció de la conversa mantinguda amb Derrida i Habermas a Nova York, després dels atacs de l'11 de setembre. En aquesta relació d'un diàleg es remarca que, per damunt de tot, el terrorisme constitueix un concepte «inassolible». Això vol dir que a través dels atacs terroristes com a esdeveniments històrics singulars podem re-llegir el món pre-

---

6 Ibid., p.15

7 Ibid., p.16

sent disposant d'una nova clau de codi per desxifrar... però una clau de codi que no acaba de funcionar pel jeroglífic que tenim davant. Un concepte imperceptible o inassolible representa haver perdut una mica de vista la política com el que fins el moment previ al terrorisme permetia als ciutadans orientar-se en el món. El contingut polític es difumina en aquest nou context i aquesta nova manera d'estar en un món amenaçat defineix el moment present, on els controls de seguretat als aeroports i els detectors de metalls han substituït l'antic «anar fent» per altres mitjans. Heus aquí una situació ben semblant al que dèiem sobre la indiferència escatològica. ¿Com ens trobaran a la fi del temps? Tal vegada descalçant-nos per passar el control de seguretat... i fent passar les sabates per la cinta detectora de metalls.

Tant Derrida com Habermas addueixen una mena de fi de la política i un nou absurd: fer la guerra al que no té contingut polític, al terrorisme. En certa manera, les noves condicions del món després de l'11 de setembre passen per convertir el terrorisme menys en una qüestió del passat que en una possibilitat del futur... incert. ¿Estem davant d'un fals temps messiànic, que alguns manipulen en una nova manera de fer política maldestra?

Un concepte inassolible. Se suposa que una majoria de conceptes, pel fet de ser-ho, compartirien aquesta condició. Fora d'abast, ben lluny. Tanmateix, l'inassolible –matis de l'imperceptible– no seria altra cosa que l'incomprensible. Es podria llegir l'incomprensible? Probablement sí, però no pas del tot. L'incomprensible deixa sempre una resta d'il·legible.



Aquest és el repte del que queda entre llegir i interpretar... els punts suspensius... del que cap déu va voler indicar al missatger: un temps d'espera.

## **Recensions de les obres comentades**

(per ordre alfabètic d'autors)

**Abensour, Miguel, *La démocratie contre l'Etat*, PUF, 1997. (*La democracia contra el Estado*, Anthropos, Barcelona, 2012)**

El model de democràcia republicana és un model normatiu que pretén enfortir la participació activa de la ciutadania i que s'empara en allò que s'ha anomenat "el retorn de les coses polítiques". La democràcia, com ha dit Miguel Abensour, necessita de la utopia per no caure en l'autocomplaença dels dirigents ni en la descurança dels propis ciutadans.

**Agamben, Giorgio, , *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000. (*El tiempo que resta*, Pre-textos, València, 2006)**

Agamben recupera les indicacions hermenèutiques del seu mestre Jacob Taubes i du a terme una re-lectura de les *Cartes als Romans* de Pau, incidint sobre el vessant messiànic d'aquest text singular. La interpretació que fa Agamben parteix de la primera frase de la *Carta als Romans*, "Paulos Douls Christoû Iesoû" i l'analitza relacionant cadascun dels mots amb el temps messiànic com un temps d'espera que dona nou significat al conjunt

d'elements del present. Agamben fa sobretot un treball de restitució de l'aporia del temps messiànic com “una conjunció particular de memòria i d'esperança, de passat i de present, de plenitud i deficiència, d'origen i fi.”

**Agamben, Giorgio, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 1979. (*Infancia e historia*, Adriana Hidalgo Ed., 2001).**

En aquesta obra fonamental Agamben parteix de la constatació de W. Benjamin segons la qual el problema de l'home contemporani és la manca d'experiència. L'home contemporani o bé experimenta (és a dir, anticipa preveient a través d'un mètode tal com fa la ciència) o bé deixa que l'eslògan, la consigna, ompli allò que li caldria saber per experiència i no per opinió rebuda. L'experiència és un aprendre mitjançant un patir que exclou tota possibilitat de prevenció. Agamben s'interroga sobre aquesta experiència muda, prèvia al llenguatge, a la qual anomenarà “infància” i que considera que és la possibilitat del llenguatge i de la història.

**Arendt, Hannah, *Denktagebücher*, Piper, 2002. (*Diario Filosófico*, Herder, 2006).**

La publicació de les notes dels quaderns de Hannah Arendt foren un motiu únic per a situar per dins la reflexió d'aquesta dona filòsof que persistí en l'acte de pensar. Afegim d'aquesta manera una obra no prevista en la sèrie dels treballs d'Arendt, i en fer-ho, donem un nou sentit al que ja havíem llegit fins ara. A través d'una estructura circular, desordenada, gens sistemàtica, anem seguint

un reguitzell de “pensaments” únics, singulars, derivats de les preguntes que es formulava, les lectures que realitzava, i les experiències que vivia. Aquesta obra permet llegir el circuit arriscat de la filosofia en el cap d’una dona filòsofa, descobrir el que Fina Birulés, en el pròleg, anomenarà “el taller del filòsof”, la caixa d’eines.

**Bauman, Zygmunt, *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998. (Globalització. Les conseqüències humanes, UOC, 2003).**

La globalització és vista per Bauman com un procés ambivalent que, però, tendeix a aguditzar les divisions entre les elits i la majoria. L’ampliació de la llibertat que suposadament promet la globalització no està repartida equitativament, i el que en última instància acaba creant és un món més inestable, insegur i més sotmès a la lògica de la dominació. En definitiva, la globalització accentua les desigualtats de l’*status quo* i redueix les llibertats del individu tot ampliant la mobilitat del capital.

**Beck, Ulrich. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002. (Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial, Paidós, 2004).**

La globalització suposa un repte majúscul per a les ciències humanes ja que posa en qüestió els seus pressupòsits bàsics. D’entre aquests destaca el “nacionalisme metodològic”, és a dir, la tendència a analitzar els fenòmens sociològics des del punt de vista de les nacions. Davant

d'una realitat cosmopolita, cal que les ciències humanes es cosmopolititzin, la qual cosa només serà possible si paren atenció a les noves fronteres plurals i variables, i participen en la recerca de solucions democràtiques als riscos als quals aquestes noves fronteres eventualment estan associades.

**Béjar, Helena, *El corazón de la República*, Paidós, 2000.**

En el seu llibre, l'autora considera la virtut republicana, però hi troba un certa impossibilitat de realització; per això el seu treball gira entorn de veure la forma de conjugar la concepció republicana amb la manera com s'ha anat construint la individualitat, feta a partir d'una concepció social en la qual impera més l'interès que la passió.

**Colomines, Agustí i Olmos, Vicent (ed.), *Les raons del passat. Tendències historiogràfiques actuals*, Afers, 1998.**

Antologia dels historiadors més significatius del tombant del segle XX al XXI que, segons els editors, possibilitaren una espectacular diversificació de plantejaments conceptuals i metodològics que enriqueixen de manera substantiva la disciplina històrica. Hi ha textos de Georg G. Iggers, Roger Chartier, Richard T. Vann, Hans Medick, Edward Muir, Carlo Ginzburg i Carlo Ponti, Natalie S. Davis, Philip Benedict, Giovanni Levi i Frank Ankersmit. Compta amb una extensa bibliografia final que aplega de manera ordenada els títols esmentats en els diferents capítols del llibre.

**Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre and other episodes in french cultural history*. Basic Books, 1999 (*La gran matança de gats i altres episodis de la història cultural francesa*, Universitat de València, 2006).**

L'autor pretén oferir una panoràmica de la cultura i la societat francesa del segle XVIII a partir de sis capítols que analitzen fonts poc convencionals. Per entendre la cosmovisió dels pagesos se centra en els contes populars. Per veure la concepció del món dels obrers de la ciutat, repassa la crònica d'una matança de gats. Per comprendre la percepció de la burgesia, pren com a base la descripció anònima d'una ciutat, Montpeller. Per analitzar com són vistos els enciclopedistes i la resta d'escriptors, parteix dels arxius de la policia. Per veure quina era l'autoconsideració que de si mateixos tenien els *philosophes* i saber quin era el seu projecte epistemològic, se centra en l'arbre del coneixement inclòs a l'Enciclopèdia. I finalment, a partir de les cartes que un admirador escrivia a Rousseau, ressegueix l'emergència de la nova sensibilitat romàntica.

**Deleuze, Giles, Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit (coll. «Critique»), Paris, 1991. (*¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, 1993).**

En aquesta obra de maduresa, els filòsofs Deleuze i Guattari es proposen donar resposta a la pregunta: “què vol dir fer filosofia?”, què és allò que ambdós autors han estat fent durant anys i per què és necessari? Per tal de respondre els caldrà, però, enfrontar-se a altres formes de pensament, tals com l'art i la ciència, i així poder determinar la idiosincràsia de cadascuna. La seva primera

resposta és que la filosofia crea conceptes, l'art preceptes i afectes, i la ciència funcions.

**Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993. (*Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995).**

Obra sorprenent per a qui vinculava el pensament de Derrida al mer comentari de text erudit i enginyós. Aquest és potser el primer d'un seguit de treballs de Derrida en que es vincula explícitament el treball de la deconstrucció amb la qüestió de la justícia. Certament, l'ètica que cerca Derrida en la seva lectura de Marx no té res de convencional. De fet, Derrida rebutja de Marx allò que podria semblar més actual i acceptable, la seva ontologia de la presència, i reivindica justament allò que Marx té de més intempestiu: la promesa emancipatòria i messiànica.

**Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992. (*El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992).**

Fukuyama escriu en l'ambient del final de la Guerra Freda. Defensa que l'evolució de les idees polítiques ha arribat a la seva fi, amb el triomf del capitalisme sobre el comunisme. Aquest "darrer pas de l'evolució ideològica de la humanitat" consistiria en la generalització de la forma de la democràcia formal com a forma de govern i el mercat com a director del sistema econòmic. Aquest discurs d'autoelogi correspon a una època d'eufòria i de manca d'auto-crítica dels principals ideòlegs del sistema capitalista.

**Fukuyama, Francis, *America at the Crossroads: Democracy*,**

***Power, and Neoconservative Legacy*, Yale University Press, Yale, 2006. (América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora, Ediciones B, Barcelona, 2007).**

La importància fonamental del llibre és que marca la fi d'una etapa i posa de manifest l'esgotament de l'efectivitat de la *persuasió* neoconservadora, fins al punt que l'autor es desmarca d'aquest corrent. No obstant això, no hem de deixar passar que la principal preocupació que recorre el llibre és la de preservar i transmetre el "llegat neoconservador", encara que matisat.

**Habermas, Jürgen, Derrida, Jacques, *Philosophy in a time of terror*, 2003.**

Aquest llibre, escrit després dels atemptats al World Trade Center, és una transcripció dels diàlegs mantinguts a Nova York per Giovanna Borradori amb Jürgen Habermas i Jacques Derrida, que respongueren a la qüestió de com fer filosofia en temps de por. La responsable de les preguntes a ambdós autors defineix, en el pròleg, que la filosofia sempre es produeix en un moment i en unes circumstàncies determinades, i que aquest llibre n'és un exemple concret. El contrast entre el punt de vista més clàssic i dens del filòsof alemany i la perspectiva crítica del filòsof francès contribueix a clarificar alguns interrogants essencials del fenomen "terrorisme" en aquest nou segle.

**Habermas, Jürgen, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main, 1998. (La constel·lació posnacional. Ensayos políticos, Paidós, 2000).**



La globalització, des de la perspectiva de l'Estat nació, és un fenomen que no deixa incòlumes ni la democràcia, ni la sobirania ni la identitat nacionals. Per contrarestar els efectes perniciosos d'aquesta situació, cal reforçar les institucions internacionals de cara a un escenari postnacional. Per tal de recuperar en una nova forma els elements democràtics que es veuen amenaçats, les institucions internacionals com la UE han d'utilitzar procediments que puguin ser legítimament reconeguts per part dels mateixos ciutadans europeus.

**Held, David i McGrew, Anthony, *Globalization/Antiglobalization*, Cambridge, 2000. (*Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, 2003).**

No hi ha un acord unànime sobre la naturalesa de la globalització, atesa la dificultat d'objectivar aquest fenomen. Les diverses valoracions que se'n fan depenen dels elements que es desitgin destacar, la qual cosa ha suposat una divisió nítida entre partidaris i detractors. Davant d'aquesta disparitat d'interpretacions, cal veure-la com una oportunitat, segons l'autor, per fusionar el dret internacional i la moralitat d'arrel socialdemòcrata.

**Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Shuster, 1996. (*Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, 1997).**

Huntington defensa una interpretació culturalista del món, perquè considera que ja no seran la política i l'economia les que explicaran les relacions dels estats en el panorama internacional, sinó que seran les cultures. Ell les defineix, en termes idealistes, com un tot coherent i les caracteritza pels seus components religiosos. I augura que ha de ser el conflicte el que presidirà les relacions internacionals i les intra-estatals. La tesi de Huntington suposa una recreació culturalista de les figures de "l'enemic", pròpia del camp bèl·lic i de "l'exclusió" en el camp social.

**Kagan, Robert, *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, Alfred A. Knopf publisher, New York, 2003. (*Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Taurus, 2003).**

Kagan dibuixa una Europa feble, burgesa i diplomàtica que té predilecció per Kant, que "s'aprofita" d'uns Estats Units poderosos, bèl·lics i aristocràtics, seguidors de Hobbes. Es tracta bàsicament d'una "invitació" a Europa perquè segueixi les passes d'Estats Units en un moment que aquesta potència se sent superior a la resta i es veu capaç d'imposar els seus interessos de manera unilateral, amb menyspreu de les institucions internacionals, com succeí durant la invasió d'Afganistan i la d'Iraq.

**Kagan, Robert, *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*. Encounter books, 2000. (*Peligros presentes: soluciones de la nueva administración Bush ante una civilización amenazada*, Almuzara, 2005).**

Aquest és el llibre de referència de la doctrina neo-conservadora que, a més, enllaça amb el reaganisme. Hi participen destacats exponents d'aquesta corrent: W. Kristol, R. Kagan, R. Perle, P. Wolfowitz i D. Kagan, entre d'altres. El "perill present" fa referència a una prestesa decadència, pròpia d'una potencia que baixa la guàrdia, i que és jutjada en clau moral: una pèrdua dels valors i del caràcter dels Estats Units. En el llibre també es fa un repàs al panorama internacional, classificant els països entre els aliats (Europa, Japó, Israel...) i les amenaces (Xina, Rússia, Iraq, Iran, Corea del Nord). De fet, és una crida a què EEUU adopti una posició imperial en el nou ordre mundial, per mitjà d'una escalada bel·licista.

**Kierkegaard, Soren, *Bogen om Adler skrevet 1846–47. Udgivet efter S.K.s død* :1916. (*Escritos*, vol.1 i vol.2, Trotta, Madrid, 2000 i 2006).**

Aquesta edició de les obres completes de Kierkegaard ens apropa a uns textos cabdals i necessaris per esmenar la comprensió parcial que teníem del pensament d'aquest autor. La traducció de *Afen endnu Levendes Papirer* (1838) [*Dels papers d'algú encara viu*] i de *Om Begrebet Ironi* (1841) [*Sobre el concepte d'ironia*], la seva tesi de doctorat, ens aporten una nova perspectiva sobre el pensament kierkegaardia que l'allunya sortosament de la seva vinculació merament existencialista. D'altra banda cal celebrar la traducció completa de *Enten-Eller* (1843) [*O bé o bé*], el text que inclou el famós "Diari d'un seductor", que fins ara ens havia arribat de forma incompleta i confusa.

**Majó, Joan, *No m'ho crec! Entendre la crisi per comprendre el món que ens espera*, RBA Libros, 2009.**

La crisi financera ha contribuït a l'aparició d'una crisi més profunda que ara patim de manera punyent als Països Catalans i a l'Estat espanyol. No serà ràpid ni fàcil sortir-ne. Es necessitaran canvis en profunditat. El vell model ja no serveix. L'autor fa una particular atenció a les noves activitats econòmiques, centrades en el camp de l'energia i dels serveis.

**Marramao, Giacomo, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (*Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006).**

La globalització des d'un punt de vista filosòfic és un fenomen ambivalent que ha de ser pensat alhora com un procés tècnic-econòmic i com una dinàmica que afecta a les identitats. L'equilibri entre ambdós exigeix un nou ordre normatiu que abandoni la lògica dels Estats nació sense caure en la del mercat; que prengui cura de les diferències sense insistir en una legitimació del discurs identitari.

**Martín Seco, Juan Francisco, *La trastienda de la crisis. Lo que el poder económico quiere ocultar*, Península, 2010.**

Una visió crítica de la crisi econòmica internacional i, especialment centrada en la patida a l'Estat espanyol. L'autor representa un punt de vista d'esquerres, però encara que les seves opinions siguin discutibles les argumenta amb competència. Si més no, aquest llibre ens

ajuda a sotmetre a crítica moltes de les afirmacions i dels plantejaments de l'economia acadèmica i neoliberal.

**Miller, Jacques-Alain i Milner, Jean-Claude, *Voulez-vous être évalué? Entretiens sur une machine d'imposture*, Grasset, 2004.**

Aquest text, escrit en un moment de fort control polític exercit per mitjà de l'avaluació (*l'ammendement Accoyer*) recull el debat que tingué lloc a París en un dels "Forums Psys" organitzats pel gendre de Lacan en protesta contra la deriva de la burocratització del sistema de salut mental. Ambdós autors tracten d'explicar què és l'avaluació com instrument de poder, quina és la seva lògica i quins són els efectes que se'n deriven, per tal de tractar de mostrar "el malestar de la cultura."

**Milner, Jean-Claude *Le juif de savoir*, Grasset, 2007.**

Aquest excel·lent treball d'assaig de Milner recupera la metàfora de la relació entre els jueus i el saber. Un saber vinculat a l'experiència dels jueus d'Europa, a la cultura i la llengua alemanyes, configurant una creença que ha durat des de finals del segle XIX fins al seu extermini durant el segle XX. El "jueu de saber" neix gràcies al saber modern, i n'és un dels exponents més clars. No obstant això, la tragèdia esberlarà la seva mateixa presència. Hannah Arendt en fou una de les darreres figures representatives. L'anàlisi que fa Milner del paper d'Arendt en la seva funció d'interpret de la tragèdia, després de la Segona Gran Guerra, i del paper de Heidegger, el filòsof maleït, en mostrar una via

possible, és ben remarcable. La principal conclusió: No tot és perdut, perquè ens queda el llenguatge.

**Pettit, Philippe, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997. (*Llibertat i govern: Republicanisme*, Angle Editorial, Barcelona, 2010).**

L'autor cerca una alternativa al liberalisme, mitjançant una tradició que té arrels mil·lenàries, el republicanisme, amb l'objectiu de vincular la idea de llibertat amb la de "no dominació", per així distingir-la de la tradició liberal que pren igualment la llibertat com a element vertebrador.

**Rancièrre, Jacques, *La Méésentente*, Galilée, 1995.**

La *res publica* és la comunitat ideal a la qual, mitjançant les virtuts, s'ha d'arribar a un estat de no dominació. Però, per a l'autor, la *res publica* són les coses polítiques en el sentit que els hi donava Aristòtil. I aquestes no arriben mai a concretar-se en un estat ideal de no dominació, sinó que permanentment els tipus de dominació es reproduïen adquirint noves formes.

**Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.**

La primera part d'aquest voluminós llibre és consagrada la memòria: a la seva relació (i diferenciació) amb la imaginació, al seu ús i abús, i a la distinció entre memòria personal i memòria col·lectiva. La sego-

na part, és dedicada a la història, millor dit, a l'epistemologia del coneixement històric. En la tercera part del llibre, en la qual inclou la qüestió de l'oblit, s'interroga sobre la condició d'allò històric i, finalment, inclou un epíleg on tracta de la qüestió del perdó, que vincula a l'oblit i a una forma de "memòria reconciliada". Segon l'autor, una problemàtica comuna uneix totes tres parts: la de la representació del passat. I una inquietud cívica el mou: la idea d'una política de la memòria justa.

**Rubin, Jeff, Rubin, Jeff, *Why your World is about to get a whole lot smaller*, Toronto, Random House Canada, 2009 (Por qué el mundo está a punto de hacerse mucho más pequeño, Tendencia editores, 2009).**

Visió original sobre un problema que va més enllà de la crisi financera i que fa referència a la impossibilitat de mantenir un model productiu i de societat basat, com fins ara, en un producte energètic relativament barat. L'autor fa prediccions sobre el nou món que representaria un retorn a allò que és local. Discutible, però suggeridor. No en va Rubin és un expert en el tema que tracta.

**Simon, Antoni (dir.), *Diccionari d'historiografia catalana*, Enciclopèdia Catalana, 2003.**

Recull dels principals historiadors, institucions (arxius, centres d'estudi, etc.), obres cabdals, escoles i tendències de la historiografia dels Països Catalans, des dels cronistes

medievals fins a l'actualitat. Té un total de 1.232 pàgines i 2.000 entrades a càrrec de 250 especialistes, que han estat dirigits per Antoni Simon, amb la participació de Jordi Cassas i Enric Pujol. L'obra pretén ser una eina per a la docència i la recerca que ha de contribuir al reconeixement, per part de la comunitat científica internacional, "d'una tradició historiogràfica catalana plenament equiparable a les més desenvolupades del món occidental".

**Skidelsky, Robert, *Keynes: The Return of the Master*, Allen Lane, Penguin Books, 2009. (*El regreso de Keynes*, Crítica, 2009).**

L'autoritat de l'autor com a biògraf "definitiu" de John Maynard Keynes (segurament l'economista més important i influent del segle XX) és una bona credencial per a endinsar-nos en les idees del seu biografiat. Aquest exercici ens permet veure les mancances de la teoria acadèmicament i políticament dominant i ens serveix també per reivindicar la utilitat de repensar els problemes actuals des dels pressupòsits fonamentals del pensament de Keynes.

**Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. (*El pensador en escena*, Pre-textos, 2000).**

Quan es creia que ja s'havia dit tot sobre Nietzsche (especialment després dels excel·lents treballs de pensadors francesos com Deleuze, Klossowski o Bataille), Sloterdijk renova i actualitza la nostra concepció del pensador alemany a partir d'una reflexió sobre *El nai-*



*xement de la tragèdia*. La tesi de l'autor és que l'oposició d'allò apol·lini i allò dionisiac ha de ser interpretada com una fugida de la realitat, de la qual és culpable tant el pensament metafísic com les nostres actituds morals i polítiques actuals.

**Smith, Anthony.** *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism.* Polity Press & Blackwell Publishers Ltd, 2000. (*La nació en la història, Afers, 2000*).

L'autor, per tal de fer un balanç historiogràfic sobre el tema de la nació, agrupa en tres grans grups els principals corrents que han tractat el tema (que ell defineix com a “modernistes”, “perennialistes” i “primordialistes”) i critica les limitacions implícites a cadascun. D'aquí sorgeix la seva conclusió, que passa per distingir entre “ètnia” i “nació”, per utilitzar la llarga durada en l'anàlisi del fet nacional, per donar molta importància als components simbòlics i culturals (massa sovint negligits en l'anàlisi d'aquesta temàtica) i per no centrar l'estudi només a les elits polítiques i intel·lectuals, per tal d'explicar el perquè de la gran dimensió popular que desperten els moviments nacionals.

**Stiglitz, Joseph,** *Freefall. America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy,* W.W. Norton & Company, Inc., 2010. (*Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial, Taurus, 2010*).

Aquest Premi Nobel d'economia, les opinions crítiques del qual són conegudes des de fa alguns anys, passa revista a les polítiques del govern dels Estats Units per fer front a la crisi. No solament les que corresponen a l'etapa del president Bush són considerades especialment condemnables, sinó que també les de l'etapa d'Obama, segons l'autor, han estat insuficients o mal orientades. Stiglitz tracta molts temes i la seva visió no deixa de ser interessant, per més que les seves tesis siguin discutides pels economistes autoanomenats neoliberals.

**Viroli, Maurizio, *Repubblicanesimo*, Laterza, Bari, 1999. (*Republicanisme*, Angle editorial, 2007).**

Mauricio Viroli, junt amb Philip Pettit i Quentin Skinner, és un dels principals representants de l'anomenat neorepublicanisme o humanisme cívic. Segons Viroli, la veritable República ha de ser una societat organitzada segons els valors de la justícia i de la comunitat d'interessos, sota l'aixopluc de la llei, entesa com a ordre públic i universal vàlid per a tots els ciutadans. Per a Viroli "pàtria" i "república" són sinònims, ja que identifica "l'autèntica pàtria" amb "la lliure república on solament viuen ciutadans lliures i iguals".

**SEGONA PART**  
CATORZE LLIBRES PER COMPENDRE  
(I TRANSFORMAR) EL MÓN

**Fredric Jameson. *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 1991<sup>1</sup>**

El llibre de Jameson explica la postmodernitat com una lògica dominant dins del pensament i la cultura contemporanis i determinada pel capital financer. Així, les interpretacions de la postmodernitat com el fi de les grans narratives de la història, com diu Jean-François Lyotard, o com un pastitx d'estils, com diu Charles Jencks en relació a l'arquitectura, o com la literatura de l'exhauriment i la metaficció, com diu John Barth, es transformen en l'assaig de Jameson en símptomes superestructurals del nou estadi global del capitalisme.

Jameson perioditza la cultura moderna seguint tres etapes del capitalisme. Aquesta periodització no és fixa ni pre-determinant, sinó que descriu tan sols tendències dominants dins la cultura capitalista; és un esquema que permet construir un "mapa cognitiu" de les diverses situacions singulars de cada obra i cultura nacional. La primera etapa correspon al realisme de l'etapa industrial. Així, els grans retrats socials realistes (*La comédie humaine* de Balzac és paradigmàtic) expressen un estadi en què els individus poden entendre i narrar la totalitat del mode de producció, que al segle dinou consisteix en la consolidació del mercats nacionals capitalis-

---

<sup>1</sup> Versió espanyola: *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 2006.

tes. La segona etapa correspon a l'avantguardisme de l'etapa del capitalisme imperialista. En aquest sentit, les ruptures formals i semàntiques avantguardistes (la sintaxi fragmentada de Joyce és potser l'exemple més radical) expressen la impossibilitat de percebre la totalitat del sistema de producció, ja que l'explotació imperialista dels països no europeus esdevé massa llunyana i il·limitada per ser comprensible.

Finalment, als anys seixanta s'inicia la cultura postmoderna, que correspon a l'etapa del capitalisme global o multinacional. Aquesta etapa, en què la producció esdevé secundària o immaterial i el valor es genera a partir de les fluctuacions dels mercats financers, es pot relacionar amb una sèrie de característiques noves dels productes culturals. En primer lloc, la cultura postmoderna té un caràcter pla, transmet una sensació de fredor i de manca de vitalitat i no expressa afectes ni emocions. En segon lloc, la sensació que no hi ha cap alternativa viable al sistema capitalista es manifesta amb la desaparició de la natura com a entitat externa o determinant (tal i com funcionava en el naturalisme) i en la desaparició de l'inconscient com a realitat insondable del subjecte (que era tan important per a l'avantguardisme). En tercer lloc, la imatge i l'espai substitueixen la narrativa i el temps com a categories dominants, de manera que l'arquitectura, el cinema i la fotografia passen a ser arts més centrals que no pas la literatura. Per això, el llibre exemplifica la postmodernitat amb obres d'Andy Warhol, Frank Gehry, John Ashbery, Nam June Paik, David Lynch o escriptors del *nouveau roman*, entre moltes d'altres.

Dins del capitalisme global, la cultura ha esdevingut un objecte de consum com qualsevol altre. Ara bé, la tesi clau de Jameson és que l'economia també ha adoptat una lògi-

ca cultural, ja que la producció no consisteix solament en la manufactura sinó que sobretot implica la fabricació de signes d'identitat que permetin diferenciar i personalitzar els productes, les idees, els espais, les imatges i les persones. L'economia i la cultura esdeven indistingibles i totalment subsumides al màrqueting. L'estratègia de Jameson per resistir aquest règim de diferenciació que tot ho engoleix i tot ho mercantilitza és entendre'l com a sistema i com a totalitat. Avui la realitat de la globalització ja ha substituït el terme postmodernitat, però és evident que la lògica sistèmica continua sent la mateixa.

*Edgar Illas*

## **Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Knopf, Nova York, 1993<sup>1</sup>**

L'any 2003 va morir de leucèmia un dels grans intel·lectuals dels nostres dies, l'escriptor i assagista nord-americà d'origen palestí Edward W. Said. La seva actitud ètica i el calat de la seva obra l'han convertit en un veritable far d'orientació i coneixement. La mirada de Said, assentada en un materialisme antieconomicista enemic de reduccionismes, es caracteritzava per l'agudeses en la localització i el desmuntatge de fal·làcies ideològiques implícites en suposades certituds aparentment inqüestionables, així com per una especial perspiciàcia a l'hora de valorar la rellevància del fora de camp en la significació de l'escena considerada.

El nostre home va néixer en el Jerusalem ocupat pel colonialisme anglès, en el si d'una família protestant socialment benestant, i es va educar a Egipte, Líban i en les universitats de Massachusetts, Princeton i Harvard. Quan va morir feia anys que treballava de professor de literatura comparada a la Universitat de Columbia. Sense aquest substrat cultural, tan ric en la seva diversitat i tan travessat per tota mena de contradiccions, possiblement l'original punt de vista de Said no hauria arribat a congriar-se, uso expressament aquest verb

---

<sup>1</sup> Versió espanyola: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996/  
Versió francesa: *Culture et Impérialisme*, Fayard/ Le Monde Diplomatique, París, 2000

per suggerir la multiplicitat de fonts on bevia i l'heterogeneïtat de referents teòrics –de Hanna Batatu a Michel Foucault, de Franz Fanon a Jean Paul Sartre, de Walter Benjamin a Salman Rushdie, de James Ngugi a Judith Tucker– a partir dels quals va anar construint la seva òptica. I, alhora, sense la presa de consciència de la pròpia condició que va practicar Said –allò que per Gramsci constitueix el necessari punt de partida de qualsevol elaboració crítica–, i que el feia sentir-se en un estat permanent de fora de lloc –*Out of place* (1999) és el títol de les seves memòries–, l'obra d'aquest “exiliat postromàntic”, en expressió de Fernández Buey, hauria estat, de ben segur, tota una altra cosa. El mateix Said, arran d'una conversa pública amb el gran Raymond Williams, un dels seus mestres, afirmava que la figura central de la seva obra era la de “creuar a l'altre costat”.

La seva producció abraça nombrosos títols d'interès, com ara *Beginnings: Intention and Method* (1975), *The World, the Text and the Critic* (1983), *Musical Elaborations* (1991), *Power, Politics and Culture* (2001) o *Humanism and Democratic Criticism* (2004). Però els seus llibres fonamentals van ser *Orientalism* (1978), un dels textos fundadors de l'anomenada crítica postcolonial, i sobretot *Culture and Imperialism* (1993), que he escollit com a mostra representativa i especialment brillant de la seva particular manera de fer. En aquesta obra reprenia des d'una nova perspectiva, superadora de certs influxos postestructuralistes, algunes de les reflexions encetades en l'anterior assaig i entrava en diàleg tant amb una vasta producció literària i estètica, on destaquen els noms de Charles Dickens, Rudyard Kipling o Joseph Conrad, com amb les aportacions de teòrics de l'alliberament nacional del Tercer Món, entre els quals Amílcar Cabral, Aimé Césaire o, sobretot, Frantz Fanon.



Un dels objectius centrals de Said era fer visibles les vinculacions de determinades categories discursives, formes representatives i construccions simbòliques aparentment innòcues o irrelevantes amb els valors, els interessos i les estratègies de la dominació imperialista. Com ha escrit Terry Eagleton, només Said ha estat capaç d'advertir que l'apacible rutina de Mansfield Park, la mansió que apareix en la novel·la de Jane Austen, es mantenia gràcies al treball esclau d'una illa del Carib. De manera que el seu enfoc té, ultra la competència desveladora, l'interès d'introduir noves maneres d'acarar-se críticament a la producció literària i artística. En efecte, enfront de les aproximacions academicistes i entotsolades que tendeixen a aïllar les obres de ficció de la societat que les produeix, les difon i les consumeix, Said fa justament l'operació inversa i en busca les connexions soterrades, de manera que extreu del món de la representació aquells elements que poden ajudar-nos a entendre els conflictes, les tensions i la complexitat de la realitat circumdant. Aquesta manera de procedir no comporta, com ell mateix afirmava, reduir o disminuir el valor de l'obra d'art, el plaer de la lectura o el desvetllament de la imaginació, sinó que en multiplicar les seves interpretacions i significats la torna més suggestiva, interessant i valuosa.

La perspectiva de Said es caracteritza per la voluntat de superar models dicotòmics d'encuny essencialista i evidenciar, des d'una aspiració emancipadora i igualitària, la complexitat d'interrelacions, encreuaments i hibridacions entre els universos culturals metropolitanos i colonials. Així, per exemple, constata que el qüestionament del model de dominació per les veus perifèriques més radicals es fonamentava, en bona part, en determinats instruments teòrics generats

en el marc de la modernitat occidental i en el cor mateix de la metròpoli.

Un llibret que, sense tenir la importància dels dos anteriors, m'estimo especialment és *Representations of the Intellectual* (1994). En ell defensa que l'objectiu de l'intel·lectual, des de la seva facultat de representar, encarnar i articular un discurs, hauria de ser fer progressar la llibertat i el coneixement humà, rescatar aquelles qüestions que han estat abocades a l'oblit, suscitar perplexitat, plantejar temes enutjosos, i mostrar-se contrari i fins i tot displicent cap a les evidències i les rutines instituïdes. Val la pena recordar també la participació de Said en el volum col·lectiu *The Anti-aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (1983), que va preparar Hal Foster, ja que amb aquest llibre es va articular una resposta eficient, des de les diferents esquerres culturals, a les tesis del postmodernisme conservador llavors en voga.

A banda de la seva dedicació al món de les arts i les lletres, Said havia estat membre del Consell nacional palestí, la qual cosa li va costar patir agressions i campanyes difamatòries. La mobilització activa de la població subjugada, la desobediència civil, la solidaritat internacional, la col·laboració amb els ciutadans jueus respectuosos amb els drets dels palestins i l'establiment de formes de negociació i diàleg eren alguns dels mitjans que propugnava per afrontar i superar l'opressió exercida per l'estat d'Israel. La seva posició política, amarada d'un pregon humanisme, se situava davant de les múltiples formes de l'ocupació, però també del revolucionarisme estèril, l'integrisme, les actituds antisemites o els plantejaments autocràtics i oportunistes de determinats corrents de la resistència palestina. En resum, una posició especialment incòmoda que el feia ser vist

amb desconfiança, quan no amb menyspreu, per part de diversos agents involucrats en el conflicte, àdhuc pertanyents a bàndols antagònics.

Com a ciutadà dels Estats Units, Said va denunciar la política de la potència americana a l'Orient Mitjà així com la submissió dels seus governs al poderós *lobby* sionista, però també va saber reconèixer les virtuts del país d'acollida i molt especialment el paper dels seus moviments socials reivindicatius i la creativitat de les cultures d'oposició. Amb Noam Chomsky i Gore Vidal encapçalava el grup d'intel·lectuals progressistes contraris a les fantasies perverses i a les tristes gestes auspiciades des de l'estat per afavorir els interessos de les grans corporacions econòmiques. En els seus darrers anys de vida, i especialment arran de l'última guerra imperialista contra l'Iraq, la seva va ser una veu constant de lucidesa i compromís que va portar-lo a posicionar-se amb fermesa davant de la visió simplista i maniquea, abonadora de l'agressió militar, elaborada pels estratègs nordamericans i els seus acòlits.

La mort d'Edward W. Said va ser una gran pèrdua per al pensament crític d'arreu, però la seva irradiació no ha deixat de fecundar la teoria i la pràctica de múltiples forces i corrents de canvi, de nombroses subalternitats en marxa, ací i allà. I aquest és, sens dubte, un llegat esperançador.

*Narcís Selles*

**Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, Riverhead Books, New York, 1994<sup>1</sup>**

La publicació del llibre d'Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages* (1994) despertà una gran expectació internacional, però en l'àmbit cultural català tingué una incidència molt especial. Al marge de la discussió que suscitaren les seves tesis de fons i la tria que ell féu dels grans autors canònics, aquí serví d'esca per encendre un extensa polèmica sobre la necessitat mateixa de l'existència d'un canó literari. Al mateix temps, però, despertà també una enorme admiració pel fet que, en l'apèndix final del llibre (on hi figurava un llistat dels principals escriptors occidentals de tots els temps agrupats en les respectives literatures nacionals), cità sis autors catalans: Carles Riba, J.V. Foix, Joan Perucho, Mercè Rodoreda, Pere Gimferrer i Salvador Espriu. Aquest fet, objectivament, prestigiava una tradició literària que, en l'especial situació política en què viuen els territoris de parla catalana, sempre solia quedar oculta a ulls de la crítica literària internacional. L'impacte, en aquest sentit, fou immens. És igual que, com confessà el mateix Bloom, aquest llistat hagués estat una imposició editorial i que

---

<sup>1</sup> Versió catalana: *El canó occidental. Els llibres i l'escola de les edats*, Ed. Columna, Barcelona, 1995. Traducció: Lluís Comes i Arderiu

l'hagués escrit en menys de tres hores, ja que es tractava d'un reconeixement importantíssim per a la comunitat cultural catalana i això li valgué, a l'autor, l'obtenció del Premi Internacional Catalunya de 2002.<sup>2</sup>

Aquesta referència serví per reforçar la nostra autoestima cultural, però obrí també un debat que encara no ha finalitzat sobre quin hauria de ser el cànon literari català. La participació de la literatura catalana com a convidada d'honor en la fira del llibre de Frankfurt de 2007 (una fita clau en la internacionalització de la cultura catalana actual) no resolgué la qüestió. Així, encara el juny de 2010 la revista *Cultura* dedicà tot un número monogràfic sobre el tema: "El cànon literari i la transmissió de la tradició". I, més darrerament, fins i tot s'ha promogut una enquesta informàtica, el "Qüestionari d'obres i autors de la literatura catalana" impulsada per la Institució de les Lletres Catalanes que hauria d'implacar la participació de desenes d'especialistes per tal d'arribar a una solució mínimament satisfactòria.

Naturalment en l'àmbit català també foren objecte de discussió les principals tesis de fons que plantejava en els seu llibre. Es podria dir que, majoritàriament, es va estar d'acord amb la constatació que el cànon vigent fins fa poc havia entrat en crisi i també amb la necessitat de defensar la seva existència (i d'aquí la inquietud generalitzada per constituir-ne un de propi per a la literatura catalana que sigui àmpliament acceptat per una part significativa de la intel·lectualitat autòctona). Ara bé, cal remarcar que també sorgiren algunes (i ben autoritzades) veus crítiques que qüestionaren la importància de tenir-ne cap. Pel que fa a la

---

<sup>2</sup> Vegeu l'entrevista apareguda a *La Vanguardia* del 12-III-2007, p. 37.

defensa del cànon, Bloom argumenta que “la cognició no pot tirar endavant sense la memòria i el cànon és el veritable art de la memòria, l'autèntic fonament del pensament cultural”.

El marcat caràcter subjectiu de la tria, el lloc central que Bloom atorga a Shakespeare i el fet que més de la meitat dels autors escollits fossin de la literatura anglesa despertaren moltes reticències aquí i en d'altres cultures alienes a aquesta tradició cultural. Però el punt potser més discutible (com a mínim per a qui escriu aquestes ratlles) és la seva diagnosi sobre les causes de la crisi dels grans referents canònics que patim. Segons ell, la causa principal és l'actuació d'un important sector de la crítica i del professorat que anomena “l'escola del ressentiment”, composta per una amalgama de comunistes, feministes, multiculturalistes, deconstruccionistes i d'altres crítics amb establishment, que són també els responsables de la crisi de valors que pateix la universitat nordamericana.<sup>3</sup> Una tesi que en l'àmbit català resulta molt i molt xocant, perquè malgrat la relativa poca implantació d'aquests sectors en el nostre tramata acadèmic (amb glorioses excepcions, naturalment) aquí la crisi canònica pren unes dimensions impressionants. La marginació i l'oblit dels grans autors de referència de la literatura occidental no ve tant dels sectors esquerranosos i antitètics amb el sistema com de la creixent marginalització de l'alta cultura (sobretot en els grans mitjans de comunicació), de la profunda crisi

---

<sup>3</sup> Els fonaments teòrics d'aquesta “escola del ressentiment” (definida segons les tesis d'Allan Bloom i, en part, de Leo Strauss, que són els referents implícits que l'autor utilitza) han estat enunciats per Josep Montserrat a “Formes, figures i formacions straussianes”, *Relleu*, núm 7, oct-des. 2002, p. 7-24.

que pateixen les humanitats en el seu conjunt i de l'enfonsament de l'anomenada cultura general, substituïda per una alienadora cultura de masses i per la lògica implacable de la societat de l'espectacle (que ha dut a una trivialització insòlita del mateix concepte de "cultura", associat indègudament a la noció d' "espectacle" i d' "entreteniment").<sup>4</sup>

Una altra cosa és que una determinada crítica hagi privilegiat, per damunt dels valors específicament literaris, les intencionalitats polítiques i socials del autors o de les obres considerades. En aquest sentit, sí que és pertinent la crítica a una excessiva ideologització i la reivindicació de la independència de les opcions polítiques d'obres i autors, en relació a la vàlua específicament artística d'una obra, ja que com el mateix Bloom constata: "les actitud polítiques tenen molt poca influència en les estranyes històries familiars dels grans escriptors, els quals s'influeixen els uns als altres sense que els importin gaire les semblances i les dissemblances polítiques".

Enllà de les crítiques que se li puguin fer a algunes de les seves tesis bàsiques, cal reconèixer que el text de Bloom és ple d'idees originals (i en desperta de noves), és de molt bon llegir i evidencia un admirable pòsit de lectures i coneixements. En definitiva, constitueix una obra de referència

---

<sup>4</sup> Les veus que han apuntat a una diagnosi similar són legió. A títol d'exemple, citem: la conferència de Pere Lluís Font "Elogi de les Facultats de Lletres" (UAB, Bellaterra, 2009) i els llibres de Neil Postman, *Diver-tim-nos fins a morir. El discurs públic a l'època del show-business* (Llibres de l'index, Badalona, 1990), Martha Nussbaum, *Sense ànim de lucre. Perquè la democràcia necessita les humanitats* (Arcàdia, Barcelona, 2011) i Jordi Llovet, *Adéu a la universitat. L'eclipsi de les humanitats* (Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011)

a l'hora d'analitzar la transmissió cultural (ni que sigui per l'insòlit ressò obtingut per una obra de crítica), per més que ell mateix hagi privilegiat d'altres títols seus no tant coneguts a l'hora de plantejar-se quina ha estat realment la que ell considera la seva aportació personal més substantiva a la història de la crítica literària.<sup>5</sup>

Així, en el llibre hi trobem idees ben suggestives com el valor fructífer de l'error, ja que, segons ell “qualsevol gran obra literària fa una lectura errònia i creativa i, per tant, una interpretació equivocada d'un text o de textos anteriors”. O el valor de l'originalitat literària profunda que té una obra canònica, que sovint transmet al lector una impressió d'insòlit, de raresa, que trobem en tants títols que han esdevingut clàssics. És, però, sobretot en l'exposició dels criteris que defineixen el perquè es pot considerar un autor com a canònic, on la seva capacitat d'argumentació i de convenciment és més afinada. I en aquest punt és on hi apareix una de les seves teories més agosarades, la de la necessària tensió entre tradició i innovació, ja que segons les seves paraules: “la tradició no és només un llegat o procés de transmissió benigna; també és un conflicte entre el geni del passat i l'ambició del present, en el qual el premi és la supervivència literària o la inclusió canònica”. Així, doncs, un autor per esdevenir canònic ha d'haver assumit la tradició des d'una visió subjectiva, personal i, per tant, esbiaixada, “errònia”, en relació a la literalitat de la mateixa tradició. L'ha d'haver superat i renovat.

I una darrera qüestió: qui és que determina quin autor és

---

<sup>5</sup> Així ho afirma Sam Abrams a “Bye, bye, Bloom”, a *Cultura-Avui*, 14-VII-2011, p. 3



o no canònic? Segons Bloom “són els mateixos escriptors, artistes i compositors els que determinen els cànons, bo i formant un pont entre els seus grans precursors d’abans i els seus grans successors de després”. Naturalment amb el socors d’una crítica, com la que Bloom encarna, que s’atreveix a plantejar, sobre un autor o una obra, una triple pregunta, sense la qual no hi ha judici estètic: més que, menys que, igual a...?

*Enric Pujol*

**Michel Billig, *Banal Nationalism*. London: Sage Publications 1995<sup>1</sup>**

Si alguna cosa enriqueix dels llibres és, a més d'allò que diuen, les reflexions que ens generen. En aquest sentit, l'obra de Billig és bàsica per plantejar-nos el fenomen nacionalista.

La tesi del llibre és simple: davant la desqualificació dels nacionalismes combatents, hi ha un nacionalisme habitual, banal, que forma part de la vida quotidiana del ciutadà i que, tot just per aquest aspecte quotidià passa sovint inadvertit.

Certament, com bé indica l'autor, el món contemporani s'ha construït en base al model d'Estat-Nació vuitcentista i ha adquirit al llarg del segle vint i el que portem del segle vint-i-u el seu màxim desplegament. No hi ha racó del món on aquest model jurídic-polític no estigui implementat. És més, si no hi ha aquest model d'estat-nació, no hi ha ni estat ni nació.

Al llarg de l'obra l'autor ens descriu com mitjançant el llenguatge, l'escola, els diaris, les campanyes electorals, doncs la democràcia sembla formar part del desplegament de la banalitat nacional, la nació passa a formar part del ba-

---

<sup>1</sup> Versió catalana: *Nacionalisme Banal*. Ed. Afers, Catarroja-València, 2006

gatge natural i inadvertit dels ciutadans, més enllà d'ocasionals manifestacions combatents. La nació, així onejada, com bé diu l'autor, és allò normal, allò en el què no es para esment tot just per formar part del que és el dia a dia, la quotidianitat dels ciutadans. Ningú no es planteja les raons, doncs ha estat integrat en el conjunt de d'activitats habituals com quan el ciutadà reposta combustible en una benzinera que oneja la bandera nacional, o els sobreentesos de les formulacions dels diaris. Qualsevol lector sap que si no hi ha un adjectiu, aquell que fa quelcom és un "nacional".

El gran avantatge rau en allò que el llibre no explicita, i que en el cas de ciutadans com nosaltres, d'una nació sense estat, més ens preocupa. Com s'ha arribat a aquest punt? Justament al definir la situació com quelcom generalment acceptat l'obra negligeix el procés d'arribada a la foto fixa que ens mostra.

La seva referència a les comunitats imaginades d'Anderson, obra que també Afers ha publicat, no fa més que enfortir la crítica a l'obra. Anderson i Billig parlen de comunitats imaginades en molts sentits, però coincideixen en la definició d'un espai no recorregut físicament pel "nacional" dins el qual percep la "llar nacional". Anderson va molt més enllà amb anàlisis, ja no diré que discutibles, simplement falsos. Però tornant a Billig, aquesta llar nacional és percebuda no imaginativament, com ell diu, sinó vitalment, com jo afirmo. La llar nacional és l'espai a partir d'una frontera real en la que actuar segons la llengua, la cultura i la tradició pròpia té sentit.

El problema rau en l'origen de l'emissor. Membre d'una cultura amb Estat-Nació dona per descomptades circum-

tàncies que, en el dia a dia de les nacions sense estat, precisen de lluites, posicionaments i actituds bel·ligerants.

Ignora també el caràcter històric de la construcció de les Nacions-Estat, si bé corregeix aquesta distorsió a les seves observacions finals, quan escriu a la pàgina 267:

“Els estats d’avui no són com els del segle dinou. I, sense dubte, l’era de la nacionalitat passarà. La història ha creat les nacions i, amb el temps, les desfarà. Sorgiran noves formes de comunitat, perquè el passat mai no es repeteix exactament”.

És d’agrair aquesta referència al caràcter històric de la nació, i sobretot, com deia al començament, és molt d’agrair la invitació a la reflexió sobre les qüestions que l’obra planteja i no resol. Com es forma la quotidianitat de l’oneig de la nació? Quines fidelitats col·lectives es creen o es destrueixen per formar la nova fidelitat nacional? Qui perd i qui guanya en el procés històric de la construcció de cada estat nació, i a canvi de què es perden identitats?

Llegiu aquesta obra i plantegeu-vos aquestes i d’altres qüestions.

*Manuel Perez Nespereira*

## **Xavier Rubert de Ventós, *Catalunya: de la identitat a la independència*, Empúries, Barcelona, 1999**

Com diria Felipe González, expresident del Govern espanyol i excoreligionari polític del nostre autor, és aquest un llibre escrit *sin acritud*. No es destil·la per enlloc un sentiment d'odi cap a Espanya, ni d'irritació o enuig. És, simplement, una obra per dir adéu definitivament a qui no t'estima; més un acte de cloenda que un acte de venjança. Com un matrimoni mal avingut, Xavier Rubert de Ventós (Barcelona, 1939) vol separar-se d'Espanya després de segles d'incomprensió. Si Espanya només respecta allò que és oficial —i Catalunya, avui, no ho és en tant que no és un Estat—, diu Rubert que només ens queda una solució: la independència, via que obrirà el diàleg bilateral en igualtat de condicions.

En el llibre que ens ocupa —diguem-ho ja, *Catalunya: de la identitat a la independència* (1999)—, Rubert sosté que «no pretén [...] arribar a cap conclusió, sinó que discorre tot deixant-se dur allà on els seus pensaments fan cap» (p. 21). Tot i així, sí que n'hi ha, de conclusions, i de ben clares; per començar, com que Espanya no s'obre a Catalunya, cal que aquesta s'obri d'aquella; i, un cop independent, caldrà ser interdependent. Veure'm més endavant què entén Rubert per interdependència.

Seguint Darwin, Rubert defensa que l'absència de grapes i urpes en l'ésser humà el fa necessàriament social. La nostra

incompetència *natural* ens fa ser *socials*. Com a mamífers, som ja dependents al néixer; per tant, som addictes als altres, necessitem dels altres per esdevenir *persones*. Formem part, doncs, d'una comunitat. I cada comunitat es dota a si mateixa de sistemes simbòlics: llenguatge, art, religió, etc. Això ens fa, com bé diu també George Steiner, tenir una cosmovisió pròpia i diferent de la comunitat veïna del costat. La nostra addicció a la dependència, conclou Rubert, ens genera passió per la identitat. Malauradament, massa sovint el *nosaltres* desemboca en un *no-a-altres*. La història n'està plena, d'exemples. I el diari d'avui, també.

Rubert es proposa civilitzar aquesta passió per la identitat, aquest sentiment passional de pertinença a una terra i a una comunitat. La nostra identitat és plural ja en origen, formem part de múltiples pertinences: familiars, racials, ciutadanes, sexuals, gremials... És aquest *pluralisme interior* el que ens hauria d'empènyer a reconèixer i respectar el *pluralisme exterior* del món que ens envolta. Fàcil, oi? Doncs llegim un diari i veurem que estem lluny de copsar en tota la seva dimensió aquest propòsit. Se'ns diu sovint que els drets són sempre individuals, que no existeix allò que hom anomena *drets col·lectius*. Aquí jau, probablement, l'arrel de molts malentesos.

El nostre filòsof es pregunta si no hi hauria d'haver un dret col·lectiu que emparés precisament a grups que són fitxats, abusats, discriminats o, simplement, assassinats. A tots aquells (i aquelles: Victòria Camps, explícitament citada al text) pensadors que creuen que les comunitats són abstraccions els hi hauríem de preguntar si els jueus també ho eren, d'abstraccions; o els bosnians; o, avui, els dissidents de les primaveres àrabs. No és en tant que col·lectius que són per-

seguits? Allò realment abstracte no són els col·lectius, oposa Rubert, sinó les preteses sobiranes territorials que prescindeixen de la voluntat dels seus habitants: «Al capdavall, només els drets col·lectius i específics reconeguts a un grup poden protegir-lo de l'agressió indiscriminada d'un altre» (p. 39).

Rubert ens parla d'una *obligació moral*, la de «mantenir la consciència viva de la colla d'identitats mai perfectament avingudes que tragino» (p. 57). Així, hem de mantenir certa *deferència envers la diferència*. Ell diu que és com a membre de la minoria dels *catalans* que pot entendre i respectar altres minories —de sexe, gènere, nació, salut o edat— de què no forma part. Tots tenim múltiples identitats, mai no som monolítics; hom pot dir que és del Barça, del PSC tal vegada, a voltes de CiU, professor, o músic, pare potser, mare en el millor dels casos, o fins i tot cristià. Aquesta multiplicitat ens hauria de curar de les nostres tendències dogmàtiques. A partir d'aquí, Rubert es planteja «la tasca política de l'esdevenidor: la *d'organitzar una societat que no negui, sinó que integri aquesta complexa intimitat tot articulant la diversitat dels seus components* —una moderna societat de *dimonis* i no una mítica societat de *corifeus*; una societat que passi de *l'status* al *contractus*, de *l'adhesió carismàtica* a un líder al *consens racional* i al *compromís emocional* entre individus lliures» (p. 61, les cursives són de Rubert de Ventós).

S'ocupa després el nostre autor de fer una psicoanàlisi, una arqueologia i una deconstrucció de l'Estat que faria bé el lector de resseguir per no perdre's. Aplicat a Espanya, veiem que els espanyols el que realment han sabut fer històricament és conquerir, manar, dominar, unificar; el que toca, avui, és treballar, adaptar-se, pactar, inventar. Està Espanya preparada per això?

Sosté Rubert que només des d'un estat propi respectaran la nostra llengua i la nostra cultura; Espanya, creu, només parla amb allò independent i oficial. Com diu l'acudit sovint citat al llibre, una senyora espanyola s'enfada per l'etiquetatge d'un producte en català; quan una altra persona li diu que l'etiqueta no està escrita en català, sinó en portuguès, la dona respira alleujada i exclama: «¡Ah! Entonces es distinto». En aquest acudit hi ha, tal vegada, la millor explicació del per què de tot plegat.

Els arguments als quals apel·la Rubert per defensar la independència de Catalunya són universalistes, liberals i utilitaristes, desfent-se així del llast nacionalista carrincló i mitològic propi del segle XIX. No podem qüestionar-nos allò que som sense qüestionar-nos allà on som. El *demos* no està *demonstrat*; la ciutadania no té perquè encaixar sempre dins la mateixa demarcació estatal. Qui formaria part, doncs, d'aquest suposat *demos*? Qualsevol que respecti els quatre somnis definits per Rubert: el somni d'una Nació, el somni d'un Estat, el somni d'una Democràcia i el somni d'una Societat del Benestar. No importa quina sigui la seva religió, quina la seva moral o visió del món sempre i quan respecti aquestes regles mínimes que es desprenen dels somnis.

Siguem, doncs, *in-dependents* per tal de poder ser *inter-dependents* (econòmicament, políticament, culturalment) en un món cada cop més global. Definim-nos provisionalment com un OPNI: «Objecte Polític No Identificat». La Unió Europea ho va ser i encara ho és; integrem-nos-hi, doncs, defensa Rubert. Només des de l'*imperatiu democràtic* —que diu que només és de debò lliure un país on cada u pot aplegar identitats (llengua, partit, nació, religió, ideologia) sense cap relació de dependència o jerarquia entre elles— podem



construir un Estat propi, ve a dir-nos amb entusiasme Rubert. Cal un Estat propi per «representar un col·lectiu i per respondre als estímuls que del seu entorn ens arriben» (p. 146). Certament, a la llum de l'actualitat, es fa cada cop més difícil refutar els arguments d'aquest llibre.

Només des d'una Catalunya que aposta per una heterogeneïtat assumida més que no pas per una identitat retrobada es podrà construir quelcom sòlid que no s'esvairà a l'aire. De la mateixa manera que les dones volen deixar de ser feministes —signe que ens indicarà l'equiparació en drets i deures entre homes i dones—, Rubert de Ventós vol deixar de ser nacionalista. «De Catalunya, quedi clar, jo no en busco ni demano cap essència: tot just la independència» (p. 154). *Sin acritud.*

*Martín Patrocinio Guerrero*

**Slavoj Žižek, *The ticklish subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, 1999<sup>1</sup>**

Slavoj Žižek va néixer l'any 1949 a Lubiana, ciutat de l'antiga Iugoslàvia ( avui Eslovènia) i es va moure, per tant, en l'asfixiant ambient filosòfic del marxisme oficial dels països de l'Est. La seva inquietud filosòfica el va portar a interessar-se per Heidegger, el qual, al marge de la ideologia dominant, tenia una forta presència en els cercles intel·lectuals dissidents del seu país. Encara que posteriorment es desmarcarà de la seva influència, Žižek continuarà pensant que Heidegger és una referència bàsica de la filosofia actual, ja que la majoria dels filòsofs contemporanis es defineixen en funció d'ell, ja sigui seguint-lo d'alguna manera o marcant-t'hi la seva distància. Posteriorment s'interessarà pel postestructuralisme francès, en contra de totes les tendències filosòfiques dominants al seu país. Derrida i Deleuze seran autors que tindran una clara influència en Žižek i sobre els quals aquest tornarà constantment, encara que de manera crítica. Però l'autor que, dins d'aquest grup, l'influirà més serà Althusser, i no tant per la seva filiació marxista (ja que, paradoxalment, la influència de Marx sobre Žižek serà molt pos-

---

<sup>1</sup> Versió espanyola: *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000 /Versió francesa: *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Flammarion, París, 2007

terior) sinó pels seus treballs sobre el tema de la ideologia, que és un dels eixos de la seva elaboració teòrica. Als anys 70 Žižek, al capdavant del cercle intel·lectual que l'envolta, decideix prendre com a referència teòrica a Jacques Lacan. Žižek reconeix avui la confusió d'aquella època, que també va ser molt interessant per la seva frescor i experimentació. Només entendrà a Lacan posteriorment, quan Jaques-Alain Miller, l'hereu oficial de Lacan, li ofereix un treball de professor associat a la Universitat Paris VIII de París i el convida a treballar directament els textos del mestre. Al tornar al seu país fundarà *La Societat de Psicoanàlisi Teòric* i és a partir d'aquí que Lacan tindrà una influència considerable sobre els intel·lectuals del seu país, alguns dels quals acabaran amb responsabilitats polítiques importants. El que fa Žižek amb Lacan és un treball original, que és el d'introduir una lectura filosòfica i política de la seva obra. Quan es desmembra Iugoslàvia i s'independitza Eslovènia Žižek prendrà partit políticament per frenar un moviment ultranacionalista de característiques semblants a les de Croàcia o de Sèrbia. L'any 1990, Žižek es presentà a les llistes electorals ocupant el cinquè lloc d'una candidatura progressista que guanyarà les eleccions. Ell, però, finalment no acceptarà cap lloc en el govern. Les tres gran passions de Žižek són la filosofia, la política i el cinema. Les dues últimes dècades han transformat a Žižek en un dels filòsofs polítics més interessants, polèmics i potents de l'escena mundial.

Žižek, com bon lacanià, diu a la introducció del llibre considerat que reivindica el subjecte cartesià i que ho fa en un sentit molt precís: el seu cogito és el que fa possible tant la ciència moderna com la psicoanàlisi. Però també que els grans errors de Descartes són, en primer lloc considerar que

el subjecte és una substància i en segon lloc la seva oposició entre raó i bogeria. Žižek, com deia, afirma la subjectivitat cartesiana en contra de tots els que la critiquen, des de l'organicisme del estructuralisme fins al postmodernisme deconstructivista, passant pel cognitivisme i la New Age. S'ha de mantenir l'aposta de Lacan de mantenir la subjectivitat com el que possibilita pensar la condició humana moderna i també defensar el que cadascú té de més propi. Però no com un sí mateix transparent sinó com el seu contrari : el seu nucli excedent i no reconegut. La raó té una part de bogeria, que és justament la imaginació desbocada i destructiva davant de la qual es replega Kant i que posaran de manifest Schelling o el mateix Hegel. Žižek polemitza amb tots aquells que en algun moment l'han influenciat però que posteriorment ha superat. Al primer capítol titulat "La nit del món" Žižek passarà les comptes amb Heidegger, que cau en la mateixa trampa que ell critica a Kant, que és la de retrocedir davant de la subjectivitat radical anunciada per la imaginació transcendental. Però si Kant ho fa replegant-se en la metafísica, Heidegger ho fa replegant-se en la història del ser. Žižek també polemitza amb molts autors actuals, com veurem tot seguit.

Žižek defensa a la segona part "una política de la veritat" i el que critica és la consideració que la política és purament pragmàtica i possibilista i que, en el fons, totes les perspectives són narracions diferents que tenen el mateix valor relatiu. Žižek diu que no, que encara que tot són perspectives hi ha sempre una perspectiva que és la vertadera, que és la de l'*homo sacer*, la del que és considerat abjecte: l'exclòs. Precisament perquè l'exclòs és la negació de la universalitat, la seva perspectiva, que és particular, és l'única que representa

la universalitat. Així passa amb els ciutadans de la polis grega que són els que introdueixen un concepte universal de ciutadania. O amb el Tercer Estat durant la revolució francesa. O en el cas dels jueus, que són els portadors de la veritat de l'holocaust. No hi ha cap posició objectiva, però s'ha que prendre posició i sempre n'hi ha una que és la portadora de la veritat de la situació. Hi ha un dret a la veritat i s'ha saber qui és el que la representa, en contra de la falsedat de la ideologia dominant. Badiou defensa aquest plantejament i reivindica la figura de Sant Pau com a defensor de l'universalitat. Per a Žižek és paral·lel a Lenin ( universalisme / comunisme) i a Lacan ( universalisme / psicoanalítica) ja que, igual que Sant Pau féu amb Jesús, són capaços de ampliar l'horitzó de Marx i de Freud. Critica a Rancière per centrar-se en la política i no en l'estructura econòmica. L'última part és una polèmica amb Foucault i amb Judith Butle, encara que podríem potser situar com a referència l' "Anti-Edip" de Deleuze i Guatari. Žižek qüestiona el paper emancipador de la transgressió i considera que avui la transgressió s'està transformant en un mandat del superjo : Gaudir com imperatiu.

Hi ha al llibre molts suggeriments i debats molt interessants, que evidencien un cop més que Žižek és un dels filòsofs vius més estimulants dels nostres dies.

*Lluís Roca*

**Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000<sup>1</sup>**

Com es fa la història dels pobles que no en tenen? Aquest és el rerefons metodològic del llibre de Dipesh Chakrabarty *Provincialitzar Europa* i allò que el circumscriu dintre dels anomenats “estudis subalterns”. Des d’un punt de vista hermenèutic, la situació “pobles sense història” és del tot qüestionable, potser també contradictòria, ja que no sembla possible albirar una situació on hi ha hagi “poble” i aquest mateix no disposi d’alguna forma de relacionar-se amb “el (seu) passat”. De fet, hom podria arribar a pensar “poble” de tal manera que la determinació “tenir passat” en fos una característica constituent. “Pobles sense història” seria un oxímoron. En quin sentit podria deixar de ser contradictori? Dues són les hipòtesis interrelacionades del treball de Chakrabarty a l’hora d’analitzar *què* ha impedit fer la història dels pobles que no en tenien; i ambdues no estan connectades amb les obstruccions materials, és a dir, amb la violència física, tot i que també hi juga un paper important. La primera és que només en un context “colonial” és possible operar aquesta oclusió històrica i la segona que allò que permet encobrir la

---

<sup>1</sup> Versió espanyola: *Al margen de Europa*, Tusquets, Barcelona, 2008 / Versió francesa: *Provinsialiser l’Europe: La pensée postcoloniale et la différence historique*, Editions Amsterdam, Paris, 2009

problemàtica mateixa només és possible sota l'aspecte d'una substitució, mai des de la negació: "Europa" és el nom del concepte que opera com a "substitutiu" universal. És molt més efectiu dir positivament *què* ets que no pas que *no* ets.

Quin tipus d'empresa serà doncs escriure, és a dir, produir un saber, la història d'un poble que no en té, i si la té, no és la seva? El problema més important que Chakrabarty ha de resoldre consisteix en com desempallegar-se de la contradicció que implica haver de recórrer precisament al concepte que permet operar aquesta oclusió, el d'història, per alliberar el passat propi. La problemàtica d'aquest concepte es pot veure a partir de la seva definició més banal i que implicaria, encara que sigui en un sentit molt primari, certa idea d'auto-comprensió: la presència d'un subjecte X que és susceptible de tenir "un" passat i posseir un particular tipus de "saber" que connecta els esdeveniments del "(seu) passat" sobre el *continuum* temporal homogeni i rectilini. Aquesta és la forma que anomenem moderna d'aproximar-se al passat i la seva conflictivitat esdevé visible en contextos colonials. Qui seria l'*auto*, el *subjecte*, d'aquesta comprensió? La resposta a aquesta pregunta serà important, ja que potser l'autoconstitució com a subjecte en sentit modern vindrà determinat precisament per "tenir història". Dipesh Chakrabarty intenta obrir camí en el seu llibre, amb totes les dificultats que es desprenen d'assumir positivament aquesta relació contradictòria amb el concepte d'història, i per tant, amb el d'una determinada idea d'Europa lligada a ell, per poder fer la història futura no colonial de l'Índia. És un projecte doble: científic, en estudiar el passat dels darrers tres segles, i polític, en autoconstituir el poble indi com a subjecte polític. El seu imperatiu és clar: cal fer la història del poble indi de tal ma-

nera que no es deixi interpretar *unívocament* des de la història d'Europa, amb totes les dificultats que l'empresa implica.

Aquesta darrera tendència és la que Chakrabarty anomena historicisme i que consisteix en fer passar dominacions locals sota el discurs universal buit i unitari derivat de la seva estructura temporal: primer a occident i després arreu del món. Seguint aquesta lògica de saber que Chakrabarty critica, és en context colonial que es pot produir el fenomen d'ocloure, sota forma de substitució, la història dels pobles que no en tenen, atès que el poble que "té història", l'europeu, entra en contacte amb aquell no en "té", la colònia (retrògrada, tradicional, anacrònica, no secular...) i de l'encontre allò que en sorgeix sobretot, més enllà de la violència material, és la institució d'una relació de dominació que crea les condicions necessàries perquè el poble colonitzat tingui també "una història". Quina serà doncs la història del poble colonitzat? Serà una història sempre mediatitzada per l'encontre primigeni amb el poble colonitzador, aquell que instaura "història". "Europa" com a colonitzador és el nom d'aquesta història. L'èxit absolut de l'efecte substitutiu tindrà lloc quan la història del poble colonitzat sigui la mateixa que la història del poble colonitzador: és a dir, quan la història d'Europa equivalgui a la història Mundial; quan el poble colonitzat deixi de ser identificat amb allò retrògrada, tradicional, religiós, etc. "Europa" és el nom que dóna Chakrabarty a "universalisme secular abstracte". "Europa" seria un singular amb pretensions d'universalitat. Ara bé, la trampa en què cau el colonitzador és que "imposa" un relat que remet a una història on la relació entre allò que predica i el subjecte que la encarna és del tot problemàtica. Així, si haguéssim de definir la història d'Europa remetríem a con-



tinguts abstractes que no tenen en compte delimitacions ni materials ni territorials. On acabarien i començarien el capital, els drets civils, la ciència, l'estat, etc.? Més encara, tenir una història que pressuposa allò universal negaria en cert sentit l'especificitat del context i lloc d'on ha sorgit. Així, la relació entre "Europa" com a universal i "Europa" com a singular seria radicalment contingent. *Provincialitzar* Europa també significa analitzar la manera concreta i singular, "fer la història", de com el territori que anomenem "Europa" seria també, en funció del seu context previ, "colonitzat" per l'universal "Europa". L'interès del llibre de Chakrabarty és que ens pot ajudar a deslligar la dimensió universal del concepte d'Europa de la seva dimensió territorial: la dominació seria tant efectiva en els territoris que conformen allò que geogràficament anomenem Amèrica, Àsia, Àfrica o Oceania com en el que anomenem Europa. Tan sotmès a la llei del capital es troba un poblet bengalí a finals del segle dinou com un de català a principis de segle vint, cadascun però *a la seva manera*: aquesta *manera* particular i singular d'entendre l'universal és l'esclatxa que obriria la porta a una narrativa històrica no unívoca. Tot i així, i aquest és el punt clau per als lectors catalans de Chakrabarty, hauríem de resoldre un altre problema que ja no té relació amb la dimensió territorial del domini d'un universal, si no amb la mateixa dimensió ontològica de l'universal Europa. Quan deixaria de ser colonitzador un universal? Si per colonial entenguéssim *sobretot* la mobilitat geogràfica ens trobaríem en un atzucac, ja que no hi ha relació d'identitat entre poble i territori. Així, si no es volgués assumir que tot universal és colonitzador i que la relació entre "Europa" i el territori Europeu és diferent conceptualment de la que hi ha amb altres territoris, hauríem de comprendre el concepte de colonialisme a partir de

la distinció propi/aliè, no a partir de la distància física. El colonitzador s'apropriaria i el colonitzat s'alienaria. La pregunta impossible de respondre serà: per què l'universal "Europa" seria propi dels europeus i no dels indis? O dit d'una altra forma, quina relació tindria Catalunya amb l'universal "Europa" diferent de la que tindria el Caixmir? *Què* es colonitza i *qui* colonitza? Aquestes preguntes ens obliguen a qüestionar-nos què fa que un concepte, universal, idea o història sigui pròpia o vingui determinada per quelcom extern. Les paraules clàssiques per dir aquesta relació conflictiva amb l'àmbit ideal són *autonomia*, pel cas on l'universal és creat pel mateix subjecte sobre el que s'aplica, i alienació pel cas contrari, quan un subjecte és legislat per quelcom que no té *origen* en ell mateix. Així, allò rellevant per a nosaltres del treball de Chakrabarty és afrontar quina és la història del poble català des d'aquesta perspectiva i veure en quina mesura la nostra relació amb el passat és fonamentalment lliure o mediatitzada per quelcom extern, és a dir, si respon i en quina mesura a la mateixa estructura que la història colonial. L'atractiu de la temptativa de Chakrabarty és que ens evita solucions i contraposicions fàcils en el marc d'aquesta dicotomia i mostra com, sempre i des del principi, més en enllà de la dimensió territorial de tota colonització, existeix la dimensió conflictiva amb allò universal. Analitzar la història de Catalunya des d'aquesta vessant ens obliga a preguntar-nos si la nostra història és "nostra", si és possible alguna història *nostra* en sentit absolut, analitzar com hem patit l'encreuament dues dominacions universalistes entrelaçades i quin efecte han tingut, tant la "d'Europa" com la "d'Espanya" i que formen part del mateix conglomerat que ens domina: la idea d'estat nació i la d'unitat. Això no ens ha de fer oblidar, però, que precisament perquè la dominació

no ha estat absoluta, i que per tant “Catalunya” com a tal té una història pròpia moderna, és a dir, és un subjecte seguint l’argumentació del Chakrabarty, en algun sentit ha jugat també el paper de colonitzador. I aquest fet és el que hem d’afrontar: ser capaços de repetir el gest teòric emancipador de Chakrabarty però sense “tapar-nos les misèries”.

Aquest és l’atzucac de tot universal: és abstracte però se’n pot fer la genealogia. Cal fer la història futura des del nostre context tan peculiar: a l’encreuament d’aquestes dues dimensions, formant part del colonitzador, en aquest cas “Europa” i del poble colonitzat. A dia d’avui pocs pobles europeus es troben en aquesta situació privilegiada des de la que hom pot mirar el passat propi i encarar el futur global que ens espera.

*Gerard Rosich*

## George Steiner, *The idea of Europe*, Nexus Institute, 2005<sup>1</sup>

La construcció d'Europa sobre la base dels Estats nació i la matriu econòmica deixa en un tristíssim segon terme una unió fonamentada en les cultures que, amb o sense estat, integren el continent. Ara bé, què és Europa? George Steiner comença el seu breu assaig *La idea d'Europa* amb una afirmació molt terrenal: "Europa està feta de cafès". Espais de sociabilitat, els cafès europeus són de naturalesa literària, filosòfica, cultural i política: "el cafè és un lloc per a la cita i la conspiració, per al debat intel·lectual i la tiferania". El segon paràmetre d'Steiner és que, a Europa, "les distàncies són d'escala humana", de manera que els qui l'habiten han pogut humanitzar el paisatge, modelar-lo d'acord amb "el temps històric humà". La tercera variable també resulta ben eloqüent: els carrers i les places que trepitgen els europeus són dedicats a personalitats cèlebres. Les ciutats europees es converteixen així en "autèntiques caixes de ressonància de les conquestes intel·lectuals, artístiques i científiques": el passat s'hi fa present gairebé en cada racó.

Als Estats Units d'Amèrica, en canvi, hi ha bars, però no cafès; hi ha grans avingudes numerades, però no carrers i places que emanen història; d'una ciutat nord-americana a

---

<sup>1</sup>Versió catalana: *La idea d'Europa*, Arcadia, Barcelona, 2004

l'altra, hi ha unes distàncies enormes; l'"amnèsia creativa" és la consigna d'una societat que viu constantment abocada a la immediatesa i al futur... És clar que aquesta "autodefinició d'Europa com a *lieu de la mémoire*", un concepte manllevat de Pierre Nora, té el seu costat fosc, la seva contrapartida moral, com reconeix Steiner mateix: commemora també segles de barbàrie, en l'accepció benjaminiana del terme. Tanta història, en efecte, pot arribar a ser extenuant o esborronadora, si se n'és molt conscient. Aquesta dualitat d'Europa, bressol dels coneixements humanístics i de les tècniques d'assassinat en massa, la fa extremadament sensible: la cultura, la raó, l'humanisme no van poder aturar l'atrocitat, la violència o el genocidi més devastadors que han envaït el continent fins fa quatre dies.

Steiner porta l'aigua al seu molí i concep Europa com el resultat de sumar el llegat d'Atenes i el de Jerusalem, la cultura clàssica i l'herència hebraica, amb l'addenda del cristianisme, etcètera. Fóra entrar en un terreny pantanós. No cal volar tan alt. Els altres indicadors que exposa Steiner serien metàfores suficients per definir una especificitat europea que s'adiu amb un pensament, una sensibilitat, una cosmovisió que fa l'efecte que, amb poc temps, poden periclitjar del tot. No es tractaria d'un final apocalíptic d'Europa, inherent tanmateix a la seva naturalesa, sinó d'una mutació de la "idea" d'allò que fins ara havia estat i que potser ja no és. Ni els cafès europeus són el que foren, ni la contaminació atmosfèrica ens permet de veure el "campagnar veï" (com canta Lluís Llach a "País petit"), ni els "llocs de memòria" atreuen l'interès de gairebé ningú. L'Europa dels cafès sembla una postal esgrogueïda del món d'ahir, idònia per a il·lustrar la coberta d'un llibre de memòries de

Stefan Zweig o Joseph Roth. A Europa, la cultura ha tornat a perdre una altra batalla.

Així i tot, talment l'au fènix, Europa no és Europa sense el temps i sense les cultures que, com la catalana, la conformen. Perquè, d'una banda, Europa és un espai saturat de temps i, per més accelerat o desmemoriat que sigui, ni Déu pot desfer-lo: “Auschwitz és per sempre”, conclou Steiner a *Remembering the Future* (2008). I perquè, de l'altra, la diversitat lingüística, cultural i social –i el patrimoni de memòria i democràcia que se'n deriva– esdevé, com raona Steiner, consubstancial a Europa. El temps i la diversitat contrasten vivament amb la uniformitat i la buidor del *paradigma* nord-americà. Aquesta esdevé l'altra gran amenaça a què ha de fer front Europa, especialment les seves llengües i cultures més febles: la invasió de la “marea” angloamericanitzadora i dels valors globalitaris consegüents. Steiner ho formula així en una entrevista amb Antoine Spire (*Barbarie de l'ignorance*, 1998): els *mass media*, el mercat lliure, l'estructura d'un capitalisme planetari tecnocràtic no és la més adequada per a la comunicació de valors filosòfics i estètics. S'ha imposat de nou la barbàrie, ara sota el dictat dels “directors” burnhamians (*The Managerial Revolution*, 1941) que, de manera asèptica i invisible, controlen els mercats.

Bon coneixedor del seu patrimoni cultural, Steiner entona un al·legat a favor de la pluralitat d'Europa, del mosaic de cultures, llengües i tradicions que la constitueixen. Si es perd una llengua, Europa es queda, com diu el mateix Steiner a *Errata. An Examined Life* (1997), sense “un espectre il·limitat de possibilitats”, és a dir, de “lectures del temps i el món”: “la mort d'una llengua, encara que només la murmuri el més petit grapat en algun trosset de terra condemnada,

és la mort d'un món". Babel va ser, doncs, una benedicció incalculable. Lligats amb aquests mons, hi ha el "sentit" de la història. El temps europeu, "aquest paper de vidre d'història inextingida" –així el defineix Steiner a *Errata*–, es troba com més va més amenaçat pel moviment tectònic, de gran abast, que s'ha produït d'uns anys ençà.

Les democràcies parlamentàries són cada vegada més vulnerables –en la teoria i en la pràctica– a les envestides dels mercats. Allò que Steiner a *Errata* ha anomenat "la censura del mercat" pot arribar a ser més subliminal i efectiva –n'és, de fet– que l'exercida per la política. Es basa en una capciosa llibertat d'elecció –prèvia restricció de les opcions, seleccionades i encapsulades pels mitjans de comunicació i el mercat de masses– que s'ajusta als simulacres de democràcia formal, terriblement deficitaris, de bona part dels estats (amb el Regne d'Espanya en primera fila). Quan el capitalisme ja ha demostrat amb escreix la seva força destructora i, com ha analitzat Slavoj Žižek a *First as Tragedy, then as Farce* (2009), el seu vincle amb la democràcia sembla que s'hagi trencat definitivament, ens és més necessària que mai una visió lúcida i entranyable, tot i que certament parcial, com la que ofereix Steiner a *La idea d'Europa*. Perquè tots els indicis apunten que *aquesta* idea/identitat europea es troba ja traspasada o només en queden les escorrialles i que, en conseqüència, potser no ens queda altre remei que repensar-la de nou.

En una Europa en disgregació que està a punt de refundar-se segrestada per un capitalisme cobdiciós al qual la democràcia destorba, és peremptori de preservar-ne i renovar-ne el llegat cultural, cor i cap de la identitat europea. Cal una defensa oberta, des de l'humanisme laic, de la reflexió

filosòfica i del saber cultural davant de la dictadura de la banalitat, el despotisme dels mercats, la vàcua “economia del coneixement” o la fal·laç “societat de la informació” en què l’excès genera oblit. Com no es cansa de recordar Steiner, l’educació, la cultura no són cap garantia de res, ja que no van poder contenir la força destructora que dugué als holocausts que ha viscut Europa, inclòs naturalment l’espanyol. I tanmateix, sense Montaigne, Voltaire, Fuster o Steiner, els europeus podem tornar a caure, deseparats i més vulnerables encara, en el costat més fosc: el d’una nova barbàrie. L’esperança, sempre hi ha d’haver esperança, és aferrar-nos (sísíficament?) al sentit, a l’estreta relació entre la paraula i la realitat, a la lucidesa de la raó, sense deixar de cultivar la matèria dels somnis.

*Francesc Foguet i Boreu*



**Enzo Traverso, *Le passé, modes d'emploi: Histoire, mémoire, politique*, LaFabrique, París, 2005<sup>1</sup>**

*Els usos del passat*, d'Enzo Traverso, és un assaig relativament breu –de 162 pàgines totals– presentat sota un disseny diàfan, que convida ràpidament el lector a encetar-lo. Sense imatges ni relació bibliogràfica final, sinó amb unes notes a peu de pàgina, funciona com un compendi d'idees i reflexions enormement orientador, des del primer moment, especialment per la forma en què està escrit –i traduït, és clar, en aquest cas pel professor de Política Econòmica de la Universitat de València, Gustau Muñoz–. És, doncs, l'edició catalana de l'original en francès *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique* (La Fabrique, 2005). L'obra és una refosa completa d'alguns textos ja existents del mateix autor, publicats com a articles i comunicacions o llegits en conferències, entre els anys 2002 i 2004.

Enzo Traverso (Piemont, 1957) va escriure *Le passé, modes d'emploi* arran d'un interès per les qüestions relacionades amb la memòria col·lectiva i les seves relacions amb la història i la política. Tot plegat tenia la base en els seus estudis sobre l'Holocaust i la forma com la seva memòria es

---

<sup>1</sup> Versió catalana: *Els usos del passat*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2006.

va anar elaborant al món occidental (*La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, 2000; *Storia della Shoah*, coeditor, 2 vols., 2005-2006).

Aquest historiador italià fou militant de l'organització Potere Operaio i es formà a l'escola marxista italiana –no en va, *Le passé, modes d'emploi* és dedicat al polític francès d'esquerra Roland Lew–. Traverso desenvolupà la seva carrera professional a França i actualment és professor de la Universitat de Picardie Jules Verne, radicada a Amiens (Somme). Ha investigat el feixisme i totalitarisme –especialment el nazisme– (*El totalitarisme: història d'un debat*, 2002; *La violencia nazi, una genealogía europea*, 2003), les dues guerres mundials (*A sangre y fuego. De la guerra civil europea*, 2009) i s'ha especialitzat en el pensament jueu i alemany contemporani i en la història de les idees en general (*Siegfried Kracauer: itinéraire d'un intellectuel nomade*, 1994; *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, 2004; *Los Judíos y Alemania: ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»*, 2005).

La traducció d'algunes de les seves obres al català i al castellà l'ha fet cada cop més influent en els nostres àmbits intel·lectuals i historiogràfics, cada cop més desco-neixedors del francès (antiga llengua habitual d'accés a la cultura europea i internacional). El seu prestigi assolí una fita màxima –tal com reconeixen historiadors catalans com Solé i Sabaté<sup>2</sup>– quan fou convidat pel centre KRTU i el Memorial Democràtic a pronunciar una conferència a Barcelona, el 2007, que es publicà un any després (*De la*

---

<sup>2</sup> Solé i Sabaté, Josep M. “A l'entorn de la memòria històrica”, dins *Via. Valors, idees, actituds: revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, 4, 2007.

*memòria i el seu ús crític*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2008, 40 p.).

El llibre que ens ocupa, però, és dos anys anterior a aquesta edició més breu. *Els usos del passat. Història, memòria, política* es refereix a la utilització o instrumentalització –no a les costums– del passat. Es proposa, en les pròpies paraules de l'autor, “explorar les relacions entre la història i la memòria” i “analitzar alguns aspectes de l'ús públic del passat” (p. 20-21), donant al mot “públic” una dimensió bàsicament política. Pretén alertar sobre les pretensions d'imposar una versió oficial sobre el passat per part del poder. El punt de partida és la capacitat actual de la “memòria” per assimilar-se a la “història” i, fins i tot, per substituir-la. L'encert del llibre consisteix en reivindicar el segon dels conceptes en una època en què la política tendeix a manipular el passat al seu gust i a aixecar memòries oficials apologetiques.

A partir d'aquí, el volum reconstrueix el vast debat intel·lectual al voltant de la memòria col·lectiva i explica amb claredat les aportacions dels pensadors més destacats<sup>3</sup>. Tot plegat, exemplificat amb episodis de la història del segle XX: els feixismes i les dictadures alemanya, italiana i argentina, el cas d'Israel, els gulags, el colonialisme i, sobretot, la Shoah. L'aparell documental que sustenta aquesta obra de Traverso és fornit a base de fonts secundàries, entre les quals hi ha els títols elementals dels pensadors més destacats sobre la matèria.

Els sis capítols en què es divideix l'obra i els seus corresponents subcapítols permeten al lector anar-se introdu-

---

<sup>3</sup> Vegeu també: Pujol, Enric. “Presentació: un gran debat internacional”, dins *Idees. Revista de temes contemporanis*, 28/29, 2006, p. 6-7.

int en les interioritats del tema que es planteja, d'una forma pautaada. A la introducció, "L'emergència de la memòria" (p. 11-22), Traverso exposa una definició pròpia de memòria col·lectiva: "les representacions col·lectives del passat tal com es forgen en el present" (p. 16). Alhora, fa un repàs al seu naixement i ús en les ciències socials, des dels anys 60 del segle XX fins arribar a l'actualitat, en què "tot remet a hores d'ara a la memòria", autèntic vector d'una "religió civil" – terme de Novick– del món occidental, la qual esdevé objecte de consum –el "turisme de la memòria"– o element de cohesió social tal com era la "tradició inventada" de Hobsbawm i Ranger<sup>4</sup>. Hi ha, doncs, una veritable "obsessió memorial" (p. 14), derivada d'una crisi de la transmissió de l'experiència típica de les societats posteriors a la Primera Guerra Mundial. L'obsessió memorial té un paradigma en Auschwitz, erigit en sòcol de la memòria col·lectiva occidental i en metàfora del cruent segle XX<sup>5</sup>. Els camps nazis, a més, han situat la figura del testimoni al centre del camp de treball de la història –"l'era del testimoni", deia Wiewiorka–, amb els perills i les oportunitats que representa. És més, s'han identificat testimonis amb víctimes, ara sacralitzades, oblidant –i, de vegades, criminalitzant– altres grups com el dels vençuts i altres actors de la història.

Traverso completà aquestes idees a *De la memòria* (2008, p. 21-32) i hi incorporà els conceptes "globalització de la memòria", manllevat de Rousso; "deure de me-

---

<sup>4</sup> Vegeu: Hobsbawm, Eric J. "Inventando tradiciones", dins *Historia Social*, 40, 2001, p. 203-214.

<sup>5</sup> Vegeu, en aquest sentit: Traverso, Enzo. "Trauma, repressió, anamnesi. La memòria de l'Holocaust", dins *Afers. Fulls de recerca i pensament*, 56, 2007, p. 17-26.

mòria”, derivat de la condició de la memòria com a religió civil<sup>6</sup>; i “temps comprimit”, per tal de definir un segle XX on s’encavalca la memòria –de fet, memòries, en plural– i la història, degut a la seva brevetat. Alhora, a la crisi de la transmissió li sumà un altre factor, el de l’eclipsi de les utopies, que permetria explicar encara millor l’emergència de la memòria.

S’ha de dir que Traverso passa de llarg de les diferències entre memòria individual i col·lectiva –com hauria fet Ricoeur– i tampoc s’entreté massa en la fenomenologia de la memòria, els seus mecanismes de reconstrucció i oblit –com ha explicat tan bé Portelli– o en la transició de la memòria individual a la col·lectiva<sup>7</sup>, però la seva argumentació de la idea d’abús de la memòria, malgrat que Todorov ja n’havia parlat abans<sup>8</sup>, s’ha fet present en els posteriors debats i obres de factura catalana<sup>9</sup>, així com el concepte d’obsessió memorial, emprat per Colomines per tal d’explicar

---

6 A Catalunya, Vinyes ha pres i desenvolupat aquest concepte, junt al de “imperatiu de memòria”, aplicant-lo a les polítiques de memòria de la Transició a l’Estat i al Memorial Democràtic. Vegeu: Vinyes, Ricard. “La memòria com a política pública”, dins Guixé, Jordi; Iniesta, Montserrat (ed.). *Polítiques públiques de la memòria. I Col·loqui Internacional. Memorial Democràtic*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 2009, p. 19-32.

7 Ricoeur, Paul. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. París: Éditions du Seuil, 2000; Portelli, Alessandro. *Històries orals: relat, imaginació, diàleg*. Col·lecció Memòria Oral, 2. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Memorial Democràtic, 2009. Aquests aspectes els trobem resumits una ressenya del propi llibre de Traverso: Serna, Justo. “La memòria del guardabosc”, dins *Caràcters*, 38, 2007. Una altra crítica es troba a: Fuentes, Maximiliano. «Enzo Traverso: Els usos del passat. Història, memòria, política», dins *Recerques: història, economia, cultura*, 55, 2007, p. 155-159.

8 Todorov, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. París: Arléa, 1995.

9 Mayayo, Andreu. “Ús i abús de la memòria”, dins *L’Avenç*, 314, 2006, p. 22-23.

els diferents intents de rescabalar la memòria del president Companys<sup>10</sup>.

Al primer capítol, “Història i memòria: una parella antinòmica?” (p. 23-54), Traverso ens parla de la “rememoració” en un intent de determinar les coincidències entre la memòria i la història, mentre que en les “separacions” hi estableix les diferències, fent un repàs al debat intel·lectual i a autors com Halbwachs, Yerushalmi i Nora. Tanmateix, la seva postura es plasma en l’“empatia”, on subratlla la interacció crítica i el fecund camp de tensions que hi ha entre una i altra, seguint una idea de Fukenstein. Aquesta idea de la memòria –fins i tot, de la tradició inventada, de lloc de memòria o de les polítiques de memòria– com a terreny d’estudi per a la història l’han defensat altres autors com Hobsbawm, Nora, Namer, Maier, Rousso i també autors peninsulars com Aguilar i Balcells<sup>11</sup>. Amb tot, Traverso posa èmfasi en el caràcter de la disciplina històrica com a elaboració del passat amb una intenció d’assolir l’objectivitat, en la línia de la cerca d’allò universal que ha de guiar tot historiador, com teoritzà Hobsbawm<sup>12</sup>. A *De la memòria* (2008, p. 22) Traverso remarcà i sistematitzà un xic més les diferències entre memòria i història.

---

<sup>10</sup> Colomines, Agustí. “Quina equivocació!”, dins *El passat que no passa. El blog d’Agustí Colomines*, <http://www.catdem.org/cat/blogs/acolomines/viewer.php?date=2008,10>

<sup>11</sup> Vegeu: Erice, Francisco. “Els historiadors i la memòria. Els fruits d’una relació problemàtica”, dins *Segle XX. Revista Catalana d’Història*, 1, 2008, p. 127-140; Balcells, Albert. “Memòria, història i política”, dins *Idees. Revista de temes contemporanis*, 28/29, 2006, p. 8-14.

<sup>12</sup> Vegeu: Hobsbawm, Eric J., “El historiador entre la búsqueda de lo universal y la búsqueda de la identidad”, dins *Historia Social*, 25, 1996, p. 81-90.

A “El temps i la força” (p. 55-86), es desenvolupa la idea de Rousso respecte les diferents fases que travessa la memòria: trauma, repressió, retorn o anamnesi i, fins i tot, obsessió memorial, exemplificant-ho amb el cas d'Auschwitz. Traverso situa l'anamnesi, el cas de l'Estat espanyol, pels volts de 1990. Alhora, es distingeixen les memòries “fortes” o oficials de les “febles”, mancades del suport del poder, una classificació que reprèn la idea de la batalla pel control de la memòria esbossada per Prins i adoptada per historiadors catalans com l'esmentat Balcells<sup>13</sup>.

El tercer capítol, “L'historiador, entre jutge i escriptor” (p. 87-106), aprofundeix en la cerca de l'objectivitat que persegueix la disciplina historiogràfica, al contrari de les teories del *gir lingüístic* defensades per LaCapra, Barthes o White, i de forma semblant als objectius de la justícia – cerca de la veritat, recull de proves-. Tanmateix, justícia i història no són el mateix, ja que la primera pretén dictar sentència en relació amb uns determinats actes, mentre que la història els vol comprendre, contextualitzant-los i sabent-ne les causes. L'argumentació de Traverso, en aquest cas, és deutora de les de Bloch o Ginzburg<sup>14</sup>. Malgrat les diferències, a *De la memòria* (2008, p. 33-40), l'autor advertiria de la sobreposició actual entre justícia, història i memòria –els judicis de Nuremberg; el procés Eichmann sobre l'Holocaust, a Jerusalem; els treballs de la comissió

---

<sup>13</sup> Prins, Gwyn. “Història oral”, dins Vilanova, Mercedes; Ubeda, Luís (ed. ). *El Repte de les fonts orals*. Col·lecció Memòria Oral, 1. Barcelona: Generalitat de Catalunya, La Tempestad, 2006, p. 27-54 [publicat originalment el 1991].

<sup>14</sup> Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire*. París: Armand Colin, 1974, p. 118; Ginzburg, Carlo. *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*. Torino: Einaudi, 1991, 170 p.

*Veritat i Justícia* sobre l'Apartheid-. Els límits quedarien menys clars, encara, amb el procés d'institucionalització de la memòria, en què els Parlaments fan lleis sobre el passat –lleis antinegacionistes, rescabament de víctimes, etc.– i instauren una manera oficial d'apreciar el passat. Així, s'arriben a constituir les memòries nacionals apologetiques i monolítiques, que reten homenatges neutres a totes les víctimes i que, per tant, cauen en unes contradiccions que no es podrien sustentar des del discurs historiogràfic –ni tampoc des d'un punt de vista democràtic, en què hi ha d'haver el dret a ostentar diferents memòries-. La idea de la pluralitat de memòries –també aplicada a les col·lectives– fou desenvolupada més a fons a *De la memòria* (2008, p. 30-32) i ha estat reivindicada com a necessitat democràtica per autors catalans com Vinyes o Colomines i espanyols com Juliá.

Al quart capítol, titulat “Usos polítics del passat” (p. 107-117), Traverso exposa els perills d'un mal ús de la memòria, entesa com a “religió civil”, és a dir, un “excés” de memòria. Un exemple seria el que fa el pensament liberal sobre la Shoah, que veu com un retrocés, una inscripció en la barbàrie i que, un cop superat, ha permès a Occident viure una mena de segona joventut. L'autor, seguint a Adorno, adverteix de la condició d'Occident com a bressol del nazisme, i no pas com a víctima. Alhora, un altre dels perills, també propi de la interpretació liberal, és el d'equiparar comunisme amb nazisme en el grup dels totalitarismes, esborrant així de la memòria no només els règims stalinistes, sinó també els moviments d'alliberament com el dels partisans a Itàlia. També han quedat deliberadament oblidats els moviments anticolonials. Així, diu Traverso, el present



determina les modalitats de la memòria, a la qual se li dóna una dimensió política<sup>15</sup>.

En els dos darrers capítols, Traverso escapa un xic al discurs apuntat fins ara i entra en qüestions de caràcter historiogràfic, tot i que tenen implicacions amb les construccions memorial. A “Els dilemes dels historiadors alemanys” (p. 125-144) es lamenta de la desaparició del concepte de feixisme –i de l’emergència del de totalitarisme– per qualificar el règim nazi, producte de les pròpies limitacions del terme i de la singularització del nacionalsocialisme, vist com un fenomen exclusivament alemany, a conseqüència de cinc grans debats que van tenir lloc en la historiografia alemanya. Pel que fa a “Revisió i revisionisme” (p. 145-160), l’autor estableix les diferències entre revisionistes i negacionistes. El revisionisme, legítim i necessari, diu Traverso, només és rebutjable quan les seves interpretacions prenen un biaix que depassa la historiografia i entra de ple amb l’ús polític de la història, en paraules de Habermas.

El llibre de Traverso, per tot el que s’ha dit, constituï una guia essencial per al públic interessat en les qüestions de l’avui omnipresent memòria històrica o col·lectiva. Alhora, determinava les diferents categories d’anàlisi d’aquest fenomen, la qual cosa era d’una utilitat enorme per a l’historiador/a que treballava en els terrenys de la història social i de les idees. També va ajudar a distingir clarament els camps d’acció de la memòria i de la història –alhora que reivindicava el dret a la pluralitat de memòries i la història com a forma de coneixement del passat–. Traverso també alertà

---

<sup>15</sup> “La història és sempre contemporània, és a dir, política”, és la cita de Gramsci que encapçala *Els usos del passat*.

dels perill de l'ús públic –polític, de fet– de la memòria. Per últim, es pot dir que ens va permetre entendre, als catalans, quina era la dimensió, a Occident, del paradigma memorial de l'Holocaust, aquí ofuscat per la memòria de Guerra Civil i el franquisme. Un aspecte final, menys pragmàtic però molt rellevant, al meu entendre, és que l'obra permeté reconstruir com el terror nazi fou un producte propi d'Occident i no pas una anomalia, i alertà sobre la presència subjacent de la violència en la nostra societat.

*Jordi Gaitx Moltó*

## **Richard Sennet, *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, 2006<sup>1</sup>**

Aquest assaig està format per un conjunt de tres conferències que Richard Sennet pronuncià a la Universitat de Yale l'any 2004 i que dos anys després foren revisades i prollogades pel mateix autor. Malauradament, el llibre no està traduït al català. Només existeix una edició castellana, publicada el 2007 per Anagrama amb el títol de *La cultura del nuevo capitalismo*. Sennet, sociòleg nord-americà de llarga trajectòria, actualment és professor emèrit a la cèlebre London School of Economics i professor associat a l'Institut Tecnològic de Massachusetts i a la Universitat de Nova York. La seva influència a Europa va anar creixent a partir dels anys vuitanta i noranta del passat segle. Entre els seus treballs més coneguts hi ha *The fall of public man* (1977), *The corrosion of character: The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism* (1998) o *Respect in a World of Inequality* (2003). Sennet ha centrat la majoria dels seus estudis en les relacions entre capitalisme i personalitat, les conseqüències del procés d'urbanització en la vida social i la codificació contemporània de les cultures del treball.

L'autor, a manera de pròleg, reflexiona de manera crítica i en clau autobiogràfica, sobre els seus estudis prime-

---

<sup>1</sup> Versió espanyola: *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama. 2007

reus dels anys seixanta i setanta. Reconeix que allò que ell i, en conjunt, bona part de l'esquerra americana on militava (en referència explícita a la Declaració de Port Huron, 1962), havien jutjat anys enrere com un dels principals instruments d'opressió, la gran burocràcia institucional, governamental o empresarial, anys després, ha demostrat ser (oh, fatal paradoxa!), precisament, un dels pilars fonamentals a l'hora de dotar d'un imaginari comú i coherent a la classe treballadora, d'articular les seves certeses, de reafirmar el seu estatus i, en definitiva, la font d'on naixia bona part del seu marc referencial, tot desenvolupant una cultura del i per al treball.

Resulta que allò que oprimia també cohesionava. Mig en broma, podríem dir que Sennet fa bona la màxima que el valor de les coses es percep només quan ja s'han perdut per sempre. Però en l'elaboració d'aquesta paradoxa, el mòbil del sociòleg, òbviament, no només és la nostàlgia, tot i les nombroses engrunes d'aquesta espècia discretament espargides durant tot l'estudi, sinó la voluntat de demostrar, a partir d'un procés comparatiu, que els canvis operats recentment en el nucli del capitalisme, no només han estat conjunturals, sinó estructurals, i que han afectat tots els àmbits de la vida de les persones, tant en l'esfera pública, com en la privada. El procés de desenvolupament econòmic i de creació de riquesa, en els darrers trenta anys és innegable, hi ha jugat un paper crucial la revolució tecnològica i la globalització, però no ha servit per alliberar la gent ni per oferir unes noves perspectives de futur, com pregonen els apòstols del neoliberalisme, ans el contrari. Amb la progressiva desaparició del capitalisme social, ens trobem davant d'un procés de fragmentació

de la vida social, en què s'han multiplicat el descontrol i la inestabilitat.

Però, què entén Sennet per nou capitalisme? No parla pròpiament d'un sistema d'organització global, sinó d'un seguit de noves pràctiques institucionals, especialment referides al món de l'empresa i del consum privat, amb conseqüències directes en el mercat de treball i en les relacions socials i que determinen un nou marc cultural en què les velles pràctiques han perdut vigència. En termes generals, els canvis tenen a veure amb el control del temps (autoorganització versus control i disciplina laboral), amb el paper del mèrit i el talent i amb la redefinició del valor del passat (la pèrdua de la noció de propietat i la substitució d'aquesta per la de consum, fan pensar en el passat com indicador de passiu, d'acord amb la física d'Aristòtil). Sennet fa referència als canvis operats, sobretot en les empreses "d'avantguarda" (comunicacions, finances, publicitat, informàtica, etc.). Aquesta petita franja però, té una gran capacitat d'influència tant en la resta del sector privat, com en el sector públic i una gran capacitat de mimetisme i de contagi. L'objectiu de l'assaig és descriure i, si cal, qüestionar els mecanismes a través dels quals s'han operat aquests processos.

La immediatesa i l'automatització en la transmissió d'informació i en la presa de decisions dins l'empresa, han reduït la piràmide burocràtica a la mínima expressió. Al treballador li és exigít d'anar per davant la màquina en un entrellat laboral en què la separació entre el centre i la perifèria, nova traducció de la jerarquització, s'aguditza. Això comporta una inversió de valors. Si abans es premiaven la disciplina, la consolidació d'uns coneixements i la voluntat

per “fer ofici”, ara es recompensen la flexibilitat i l’autonomia, associades a una degradació de les condicions laborals i al risc permanent de la desocupació. L’empresa ja no vol assemblar-se a un exèrcit (Weber dixit), sinó a un puzzle en permanent reconstrucció, on tothom sigui empresari de si mateix. S’imposa doncs, una estructura amorfa, consagrada a la productivitat i a l’aleatorietat (o no són tal vegada la mateixa cosa?), que promou la competència salvatge i crea individus desarrelats, que viuen en la més absoluta incertesa, sense expectatives de futur, carregats de dèficits. I és que l’habilitat per fer una cosa bé, diu Sennet, ha deixat de ser un valor *per se* i ha deixat també de tenir reconeixement social. L’ètica de l’artesà ha estat enterrada en vida. La meritocràcia moderna renega del talent i aposta pel potencial. D’aquí que milenars de treballadors s’enfrontin diàriament al fantasma de la inutilitat.

A més, l’*ethos* del nou capitalisme qüestiona el concepte de dependència, tot i que genera més aturats cíclics i més degradació d’estatus que cap altre sistema. Tothom ha de ser autosuficient. Però autosuficient per a què? Aquest progressiu aïllament de l’individu en l’entramat empresarial, escenifica l’ordenament dels nous temps. El nou ésser està sol. Sol davant el treball i davant el consum. I, per tant, és altament vulnerable. L’aïllament, doncs, és una nova forma d’opressió. Una forma especialment refinada que fa invisibles les jerarquies i que inverteix els termes de qualsevol equació. Això es fa notar especialment en el consum. La cultura del nou capitalisme perfila un consumidor-espectador-ciudadà que confia més en les potencialitats de l’objecte de desig (altra vegada el manà profètic!), que en el seu valor real. Aquest és el triomf de la mercadotècnia, que va

des de l'alta tecnologia a la política. D'aquí que la llibertat, actualment, s'anomeni consum.

Sennet, com a contrapartida, proposa algunes receptes per superar el principal problema que s'albira per als nous temps: la manca de narrativitat en el recorregut vital de les persones. Sennet entén la narrativitat com una àncora referencial, que s'alimenta de dos dels elements que es troben en entredit: l'experiència i l'expectativa. És a dir, el punt des del qual hom pot construir un relat coherent i assossegat sobre la pròpia vida. L'autor fa algunes propostes pel meu gust massa genèriques, insuficients, i que ja venen plantejant amb la boca petita diverses veus de l'esquerra des de fa estona: una reformulació de l'estratègia sindical, basada en l'oferta de serveis complementaris i la cohesió grupal, l'impuls dels llocs de feina compartida, la creació d'una renda mínima universal en substitució del subsidi d'atur, el reforçament del paper de l'estat com a ens generador de treball, etc. Aquest, al meu parer, és el punt feble del discurs, ja que com és possible que el diagnòstic deixi al descobert tots els mals, mentre que la teràpia sigui tot just pal·liativa?

Curiosament, ara, amb l'esclat de la crisi, algunes de les pautes descrites per Sennet a principis del dos mil s'han consolidat i han agafat un nou caràcter. Allò que, en principi, era privatiu d'un segment del sector privat, s'estén a tots els altres com la tinya. Hem de veure clar, que aquest nou *ethos*, que justifica la desaparició de "l'altres" dins "el nós", que nega el coneixement a través de l'experiència, és el que propaguen les veus que ataquen el sistema públic de pensions, que parlen del desballestament d'allò públic, de l'aprimament de l'estat, sota l'asèptica etiqueta de les reformes, diuen, necessàries. Vius i ungles.

El capitalisme és indomesticable perquè és imprevisible.  
Quina és doncs, l'única resposta possible?

*Joan Tomàs Martínez Grimalt*



## **Tony Judt, *Ill Fares the Land*, Penguin Press, 2010<sup>1</sup>**

Fariem bé de considerar 2010 com a l'inici de la historiografia del segle XXI. És la data on Tony Judt (Londres, 1948 – Nova York, 2010) publica el que és considerat com el seu testament historiogràfic, *Ill Fares the Land*, metafòric títol que ha fet suar els traductors, i que expressa la situació de perplexitat d'un occident que assisteix impotent a la seva degradació. Malauradament, aquesta idea de testament és ben justificada. El 6 d'agost de 2010, l'historiador londinenc ens va deixar després d'una terrible esclerosi lateral amiotròfica, diagnosticada el 2008 i que el paralizà de coll avall l'any següent. *El món no se'n surt*, traduït per Miquel Izquierdo i publicat per La Magrana fou dictat a unes alumnes des de la seva cadira de rodes, a la manera d'un Stephen Hawkins que es veu en l'obligació moral de deixar un llegat a la humanitat.

Judt, desaparegut prematurament, és un bon exemple de com podrien ser els historiadors del segle XXI. A diferència de l'enclaustrament acadèmic que sovint ha caracteritzat la professió, apostà decididament per acostar la recerca al gran públic, a partir del difícil esforç de l'alta divulgació. Des del moment en què les seves investigacions aconseguiren tenir una certa projecció mantingué presència activa als mitjans

---

<sup>1</sup> Versió catalana: *El món no se'n surt*. La Magrana, Barcelona, 2011

de comunicació i en els debats contemporanis. Fou capaç de superar els condicionants epistemològics que habitualment situen els autors en uns determinats corrents i circumstàncies. En aquest sentit, evolucionà des dels inicials postulats de la tradició marxista britànica vers un cert eclecticisme més proper als temps contemporanis, on el missatge i la interpretació global dels esdeveniments resulten més pragmàtics que la ingenuïtat intel·lectual dels qui sotmeten el raonament als prejudicis socials, culturals o ideològics. I el més important de tot. En una època global, ultrapassà l'àmbit nacional, per analitzar la història contemporània des d'una dimensió europea. És per això que en la seva monumental *Postwar. A History of Europe since 1945* (2005) és potser el primer cop on es tracta amb una acurat tractament documental, i en un mateix nivell l'Europa Oriental i Occidental. No només això. Des de la seva formació anglosaxona, que el condiciona en la seva metodologia, entronca amb la manera de fer continental (especialment la tradició francòfona), a cavall entre la història social i de les idees.

Certament, *Postguerra*, encara inèdit en català, és un clàssic contemporani de lectura obligatòria per a tot historiador. Tanmateix, a *El món no se'n surt*, és un text breu (192 planes en l'edició en català), redactat de manera clara i clarivident, fa un balanç de la història recent (des de la fi de la Segona Guerra Mundial fins al desconcert actual). El llibre té la virtut de formular grans qüestions. Per què som on som? Com hem arribat fins aquí? Tanmateix, i des d'aquest sentit de responsabilitat d'algú que vol deixar el món millor de com estava en néixer, l'historiador jueu ens planteja: Com podem sortir-nos-en?

El llibre parteix de la base del món enrunat de 1945. I

pitjor encara, de la inquietant perspectiva d'una tercera guerra mundial que, com ironitzava Einstein, podria fer que el següent conflicte es resolgués a cops de pedra. És en aquesta cruïlla històrica quan les societats europees arriben al compromís de l'estat del benestar. Un model social on els individus puguin gaudir d'una existència fonamentada en la pau i la seguretat. Un model que, com ens recorda, prové d'un doble fracàs; el d'unes elits que renunciïn a imposar la seva utopia liberal de lliure mercat, i el d'un proletariat que renuncia a la revolució sagnant. El resultat; educació, salut, meritocràcia, subsidis, pensions, un control actiu de l'economia per part dels estats. La conseqüència; l'etapa de creixement, pau i prosperitat més perllongada viscuda per Europa al llarg de tota la història coneguda.

Tanmateix, aquest sistema és posat en entredit per una combinació sinistra d'amnèsia generacional, irrupció des de la caverna acadèmica dels neoliberals (Von Hayek, Milton Friedman i l'Escola de Chicago) i la irrupció d'un nou corrent polític encarnat per Margaret Thatcher i Ronald Reagan. Des d'aquesta mena de triangle de les Bermudes, l'obra constructiva europea sembla desaparèixer a partir de la ruptura dels antics consensos i la pràctica de la privatització com a eina i metàfora d'uns temps que, com suggereix Zygmunt Bauman, ens han esdevingut líquids. Un model on la responsabilitat de l'estat i la política es dissolen en mans d'uns gasosos mercats que persegueixen, en expressió de Robert Kaplan, un retorn a un món antic. Un món de desigualtat i conflicte, on les antigues jerarquies deriven vers una mena de feudalisme post-modern on les corporacions privatitzen l'espai públic, mentre que el ciutadà desposseït de seguretats, resta a la més crua de les intempèries, a fora dels estrets reductes de les velles segure-

tats, on la política i les institucions són foragitades.

*El món no se'n surt*, és un llibre de reflexió, encara que sobretot, d'història. La història de la destrucció d'occident tal com l'havíem concebut. Un llibre on el relat general és il·lustrat amb nombrosos exemples de microhistòria. També d'egohistòria, car el jove Judt evoca una infantesa i joventut amb menor nivell material, i tanmateix un major sentit de pertinença a les comunitats. Com no pot ser d'una altra manera, l'historiador denuncia l'assassinat de la societat decretat metafòricament per Margaret Thatcher i les seves seqüeles, encara profundes sota la fórmula de ferides internes i creixents borses de marginació. Tanmateix, i avançant-se a les, encara incertes reaccions de les primaveres àrabs i hispàniques, el seu és un crit d'esperança, de crida a l'acció, de rebuig a la resignació, de propostes de renovació de la socialdemocràcia, una envellida idea que resulta infinitament més justa que l'absència d'alternatives a què semblen condemnar-nos els apòstols del Déu Mercat.

Malgrat tot, Judt, en el seu testament, ens indica que la història, el coneixement del passat, és encara un arma per entendre el present, i per tant, afrontar el futur amb esperança.

*Xavier Díez*

**Jordi Llovet, *Adéu a la Universitat. L'eclipsi de les humanitats*, Barcelona, Galàxia Gutenberg, 2011**

La universitat s'ha convertit en un dels darrers reductes del pensament crític. No és un món perfecte, ni en aquest sentit ni en altres, però encara resulta incòmode per al sistema neoliberal. Des d'instàncies de poder diverses, en aquests darrers anys s'ha coincidit a procedir a l'assetjament incontenible d'aquest espai, en què, malgrat els seus defectes, encara es mantenen quotes d'independència i d'insubmissió elevades. L'estigmatització mediàtica del sistema universitari, el desprestigi social del coneixement, les erràtiques polítiques dels governs europeus, estatals o autonòmics i la perversió interna dels seus sistemes de gestió han convertit la universitat en un àmbit atractiu per a les forces insaciabls de l'economia especulativa i financera. Com en altres camps, la universitat cada vegada depèn més de les dinàmiques mercantilistes que obvien les finalitats educatives i imposen un aprenentatge merament acrític i instrumental.

En les àrees de coneixement de les humanitats, la situació esdevé encara més tràgica, perquè els seus continguts fan bategar el cor i el cervell, el cos i l'ànima, la memòria i els somnis, de les societats democràtiques. Martha C. Nussbaum ho ha advertit en el llibre manifest *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities* ('Sense ànim de lucre. Per què la democràcia necessita les humanitats') (2011), en què diagnostica una altra crisi mundial que pot ser molt més per-

niciosa i funesta que l'econòmica: la de l'educació, els fonaments de la qual són dinamitats per la tendència a degradar les humanitats a un bastió marginal, superflu i innecessari. Amb el perill que se'n deriva de pervertir els sistemes democràtics.

Les darreres reformes educatives, en els diversos nivells, s'encaminen a formar les noves lleves perquè siguin "màquines útils", apel·lant al culte a les habilitats estandarditzades i al guany immediat, per tal que contribueixin al màxim creixement econòmic (en benefici, naturalment, d'uns pocs). Sense menystenir la importància de la ciència i de la tecnologia en la societat actual, Nussbaum advoca per la necessitat peremptòria d'una educació integradora i radicalment democràtica, que imbueixi "l'esperit de les humanitats, és a dir, el pensament crític, la imaginació agosarada, la comprensió empàtica d'experiències humanes de molts tipus i la comprensió de la complexitat del món en què vivim".

Com constata Nussbaum, molts països europeus prioritzen com més va més una educació que promou el paradigma del creixement econòmic desafortat amb actuacions que, des de l'escola fins a la universitat, retallen de manera draconiana les humanitats dels plans d'estudis o incrementen el desprestigi social de les arts, les lletres i el món de les idees. La crisi econòmica i les mesures de xoc que s'hi apliquen per desmantellar el sector públic abonen aquestes polítiques. Des dels poders fàctics, es vol una educació que desincentivi el pensament crític, que estigmatitzi la discrepància individual i l'actitud activa, que reprimeixi la imaginació creativa i que demostrï una nul·la consciència històrica i una ínfima sensibilitat social. Enfront d'aquest model de gregarisme i docilitat, Nussbaum proposa una

alternativa cívica, arrelada en la tradició humanística, que vetlli sobretot pel “desenvolupament humà”, a partir del compromís amb la democràcia i la defensa real dels drets fonamentals de les persones.

A *Adéu a la Universitat. L'eclipsi de les humanitats* (2011), el professor de literatura Jordi Llovet es fa ressò d'aquest context general de descrèdit profund de les humanitats i, des de paràmetres autobiogràfics, canta les absoltes de la universitat, que n'havia estat l'epicentre més dinàmic. Emparant-se en un ampli ventall de referents humanistes de tots els segles (de Plató a Walter Benjamin o Elias Canetti), Llovet defensa –en la línia de Nussbaum– una educació superior que, en contrapartida a l'especialització, el pragmatisme i l'utilitarisme hegemònics, aculli la transversalitat dels sabers i ofereixi una sòlida formació humanística i cívica. Tot i la mirada pedantesca i elitista amb què esguarda el fenomen, la seva crítica de la nova orientació dels plans d'estudis oficials apunta cap a un aspecte crucial: l'anul·lació –induïda, deliberada i tot– de la dimensió moral i política que emana dels estudis humanístics.

Llovet mostra el seu estupor per la manca de formació sobre el llegat literari o artístic que fan palès, d'una manera flagrant, els estudiants de lletres de les darreres fornades universitàries, amb la incapacitat consegüent d'“entendre i situar en el lloc que cal el sentit de tota la història de l'art, de la literatura, de la filosofia o del pensament polític”. Amb aquest panorama de desolació intel·lectual, Llovet planteja un futur escruixidor en el qual la “tirania del moment” s'imposarà irremissiblement sobre la consciència històrica i esborrarà d'arrel l'“esperit crític” en l'adquisició del coneixement, dos dels contraforts imprescindibles en el món de les lletres, de les arts i de les idees.

Més enllà de les peripècies biogràfiques de l'autor, d'algunes de les seves opinions criptoprogressistes o alguns episodis poc exemplars de les misèries gremials que relata, d'un interès relatiu, l'assaig autobiogràfic de Llovet encerta a traçar el paper i l'evolució de l'ensenyament superior i a diagnosticar les conseqüències de les diverses reformes dels estudis universitaris, que han menat a la pèrdua progressiva de l'esperit humanístic al llarg del temps. El punt de no retorn d'aquest procés seria l'anomenat "Pla Bolonya" (1999), concebut per Llovet com la intromissió del neoliberalisme, segons criteris d'ordre econòmic i de rendibilitat, en l'organització de l'ensenyament superior, en detriment d'allò que fa més nosa: "l'ús indiscriminat i lliure de la intel·ligència, la crítica i la dissensió intel·lectual". Segons el vaticini apocalíptic de Llovet, l'obsessió d'aquest Pla per vincular la universitat al "mercat" aboca a "la negació de la pràctica i l'essència mateix del saber". El menyspreu de les lletres, la cultura i el pensament en els mitjans i l'opinió pública, en un context de barbarització democràtica de les societats contemporànies, agreuja encara més aquesta deriva crepuscular de les humanitats.

No cal dir que l'adopció de criteris empresarials per governar les universitats té uns efectes socials molt directes. Des dels vuitanta del segle passat ençà, en sintonia amb els aires de democratització que bufaven aleshores, l'accés als estudis universitaris ha estat a l'abast, en general, de capes molt àmplies de la població catalana que, abans, tenien aquest territori vedat per raons pecuniàries. Aquesta obertura interclassista de la universitat ha permès fins fa poc que l'anomenat "ascensor social" funcionés, tot fent que les classes treballadores i petitburgeses alimentessin la fal·làcia



de pertànyer a la *middle class*. Actualment, a més de desprestigiar amb prevaricació el sistema públic per afavorir el privat, les polítiques envers la universitat tornen a situar, seguint el model angloamericà, les matrícules i les taxes a preus prohibitius per als estudiants provinents dels sectors més vulnerables.

En paral·lel al procés de desmantellament de l'espai públic i d'estimatització de les ideologies col·lectives, l'elitització i la precarització de la universitat es produeixen justament en ple "eclipsi de les humanitats". Se'n podria inferir, a grans trets, una relació inversament proporcional, en virtut de la qual, com menys humanitats als programes dels diversos nivells d'estudis, més desigualtat social, més banalització cultural i més fragilitat democràtica. En temps de crisis imposades, de populismes abassegadors i de drecceres totalitàries, l'educació humanística –lliure, això sí, de privilegis eixorcs i rèmores jerarquitzadores– esdevé més necessària que mai, encara que sigui denigrada per les polítiques públiques i es trobi en una fase aguda de descrèdit en tots els fronts. Si més no, perquè el bagatge de les humanitats, els seus valors ètics i la seva capacitat revulsiva *poden* ser una resistència sòlida contra els dogmatismes, les mixtificacions i els autoritarismes de diversa índole i, doncs, *poden* garantir una praxi democràtica *més* exigent, crítica i emancipadora.

*Laura Cabestany*

**Josep Fontana, *Por el bien del Imperio. Una historia del mundo desde 1945, Pasado y Presente*, Barcelona, 2011**

Què diferencia un bon historiador d'un clàssic? L'ambició, la profunditat d'anàlisi, la capacitat de bastir un relat acceptat col·lectivament, el rastre deixat en les generacions posteriors... i potser la virtut més fonamental de totes, l'atreviment intel·lectual. Josep Fontana (Barcelona, 1931) assumeix aquest paper sense pors ni recances. Si bé ja era tota una referència al llarg dels setanta i vuitanta del segle passat, un dels historiadors amb major domini epistemològic, amb *Por el bien del Imperio*, treball que l'ha ocupat els darrers quinze anys de trajectòria professional, ens ofereix com a llegat una de les obres fonamentals per comprendre la història immediata.

La dècada anterior, el recentment desaparegut Tony Judt va sorprendre la comunitat acadèmica amb el seu monumental *Postwar* (2005), llibre que ens ha servit per llegir la segona meitat del segle passat amb una perspectiva polièdrica, allunyada tant dels esquematismes de l'escola historiogràfica marxista com de la interessadament ingènua fi de la història dels seguidors de Francis Fukuyama. Judt, que completà la seva visió amb els seus assaigs *El refugi de la memòria* i *El món no se'n surt* aconseguí modificar la visió oficial sobre la guerra freda i introduir en el debat historiogràfic el que

podríem considerar com a la nova guerra de classes vigent. La dels rics contra la resta. La de la dictadura dels mercats contra l'estat del benestar o els drets socials.

Des dels Països Catalans, el barceloní Josep Fontana ha publicat un nou llibre que, tot superant l'esmentat *Postwar* i l'anterior d'Eric Hobsbawm *The Short Twentieth Century, 1914-1991* (1994), aconsegueix establir un abans i un després de la interpretació històrica recent. Sobre els mateixos fets, encara que amb una meticulosa documentació que inclou dues-centes planes de referències bibliogràfiques internacionals –allà on no hi arriben la majoria dels historiadors– i la consulta de documents recentment desclassificats dels serveis secrets occidentals i excomunistes, i sobretot amb les fonts exposades al públic per obra i gràcia de Wikileaks, ens exposa amb tot luxe de detalls allò que el 1935 Jorge Luis Borges formulà com a la *Història universal de la infàmia*. I com poder-ho resumir en una cita brillant? Amatent a les anàlisis més fresques de la premsa internacional, amb la d'un dels homes més rics i heterodoxos de l'actualitat, el financer Warren Buffett: «És clar que hi ha una guerra de classes. I els meus l'estan guanyant!»

Fontana afirma estar motivat per expressar la seva decepció i frustració més absoluta sobre com ha anat tot plegat. Ens van prometre, després de la catàstrofe de dues guerres mundials, un ordre nou de pau, justícia i prosperitat. Tanmateix, ni la guerra freda, ni sobretot els darrers quaranta anys d'allò que l'economista keynesià Paul Krugman denomina com a «La gran divergència», és a dir, la creixent esquerda entre rics i pobres, l'aprofundiment de les desigualtats en el món globalitzat, han aconseguit aturar la infàmia de l'imperialisme com a mecanisme de dominació. Com a

base interpretativa del llibre, fa servir el clàssic llatí *Qui Prodest*, a qui beneficia? I explica la deriva dels darrers anys a partir del conflicte d'interessos entre rics (països, corporacions i individus) contra la resta. La conclusió? L'imperi, com a concepte, com a concatenació d'interessos privats, com a piconadora de carn humana exerceix una opressió inacceptable des d'una perspectiva tant moral com racional.

Si per a un historiador la virtut essencial és tenir la capacitat de formular preguntes i l'habilitat de respondre-les, Fontana satisfà amb escreix la nostra curiositat. Més enllà del pensament màgic que domina la interpretació de la història oficial (i bona part de les cròniques periodístiques actuals), l'autor planteja i confirma, documentadament els pitjors pronòstics. Naomi Klein i la seva *doctrina del xoc* es queda curta. Grups d'interessos poderosos han fet involucronar el sistema polític fins a bastir-ne mecanismes de dominació corruptes i aliens al servei de la majoria, tot pervertint l'ús de paraules com democràcia o llibertat. Els dominadors de l'imperi, que s'han apropiat de les institucions, de les universitats, i des d'una intensa obra de proxenetisme intel·lectual i propaganda, del pensament, es comporten arreu com una plaga de llagostes. És així com s'entén el fracàs de la descolonització, l'esclat de conflictes bèl·lics "perifèrics" (poques vegades s'ha descrit tan bé les guerres d'Iraq i Afganistan), l'assalt a l'estat del benestar, la colonització a l'est del mur de Berlín o l'empobriment massiu de les classes mitjanes occidentals. També s'explica com l'única possibilitat de sobreviure (fins i tot sota la condició de BRIC) és actuar al marge o en contra del "consens de Washington"), tot fent el contrari del que dicten les polítiques del Fons Monetari Internacional o el Banc Mundial.

Tot plegat amb una exhaustivitat encomiable que hauria de comportar l'exportació del llibre arreu.

Fontana va més enllà en la crítica del present que qual-sevol altre historiador acadèmic. Probablement l'edat, el prestigi i la seva condició d'emèrit li permet el luxe de dir el que pensa i deslliurar-se del control ideològic de les agències de qualificació universitàries. Perquè, efectivament l'imperi, com a concepte, s'ha anat filtrant a la manera orwelliana en els aspectes més íntims de la vida quotidiana, fins al punt que la propaganda assimila democràcia a capitalisme i la llibertat es limita a què les empreses puguin dictar impunement les regles del joc. Entenc aleshores quan, des d'una universitat al sud de l'Argentina, Josep Fontana gaudia d'una adoració pública entre el col·lectiu acadèmic. L'historiador barceloní, com venia passant en la contestatària tradició catalana d'historiografia, amb personatges com Miquel Izard o Josep Termes, tenien en comú la capacitat d'expressar sense complexos un pensament crític que avui sembla en vies d'extinció.

*Xavier Díez*

**Joan-Lluís Lluís, *A cremallengua. Elogi de la diversitat lingüística*, Viena Edicions, Barcelona, 2011**

La temàtica relacionada amb la llengua pròpia ha estat una de les més tractades en la bibliografia contemporània dels Països Catalans. Una circumstància que no ha de sobtar gaire, ja que la defensa del català ha hagut de ser constant al llarg de la modernitat per tal que no desaparegués o quedés relegat a un idioma marginal en el mateix àmbit que li és propi. I encara avui estem en aquesta situació, com ho demostra la recent aparició d'una "Declaració sobre la llengua" (apareguda a la revista *Reduccions*, núm 100, 2012), que precisament vol activar la consciència ciutadana sobre aquest tema en uns moments de repetides agressions arreu del nostre àmbit nacional.

Qüestions referides a la gramàtica, l'ortografia, la filologia i els esforços per a la seva normalització han centrat molts dels llibres i dels estudis apareguts d'ençà del final de la dictadura franquista i del reconeixement (sovint massa precari) de cotes d'oficialitat del català en la major part de la seva àrea lingüística. Aquesta abundor de títols contrasta amb els escassos treballs publicats sobre el que ha estat la seva persecució i sobre els intents d'eradicació que pateix i que ha patit al llarg dels segles per part, sobretot, de dues grans estructures estatals com la francesa i l'espanyola. Sobta aquesta cir-

cumstància, d'una quantitat tan baixa d'estudis, si tenim en compte que la pressió rebuda pel català al llarg de molts anys (i encara en l'actualitat) ha estat brutal. Les mesures i disposicions contràries al seu ús dins del seu mateix territori històric van emergir ja a l'època moderna (segles XVI-XVIII) i es perllongaren i intensificaren al llarg de l'època contemporània (segles XIX-XXI). En alguns moments es pot parlar obertament d'un intent de genocidi lingüístic violent, com el que assajà de dur a terme la dictadura franquista durant els seus primers anys d'exercici del poder. Només la resistència dels mateixos catalans i catalanes al llarg dels temps ha fet possible la seva supervivència per damunt de tota adversitat i ha permès emprendre polítiques de normalització. L'única explicació del perquè de la poca quantitat dels estudis dedicats a aquesta temàtica és que parlar d'això encara constitueix avui un tema "delicat", que fa una certa por de tractar. No podem oblidar la dependència política que la majoria de territoris catalans encara mantenen precisament envers els grans estats que, repetidament i periòdicament, han intentat anorrear la llengua autòctona.

El llibre de Joan-Lluís Lluís (Perpinyà, 1963) emprèn la defensa del cas particular del català en el marc universal de la defensa de la pluralitat lingüística. Naturalment una argumentació similar ja l'havien fet d'altres autors catalans anteriors, com el pensador Carles Cardó (Valls, Alt Camp, 1884 – Barcelona, 1958) o el lingüista Jesús Tuson (València, 1939). El primer, ja a mitjans del segle passat, va defensar la idea que la llengua catalana era portadora, com qualsevol altra llengua, de tota una concepció del món. Si s'eliminava el català es perdria un punt de vista de la totalitat, cosa que empobriria la necessària pluralitat del món. Més recent-

ment, Tuson repregué aquesta noció i l'aplicà en diferents assajos de caràcter explícitament lingüístic, com ara *El luxe del llenguatge* (1986) i, sobretot, a *Mal de llengües* (1988), que constituí tot un fenomen editorial.

L'especificitat de l'obra de Lluís és que aquesta defensa no la fa ni des de la filosofia ni des de la filologia, sinó des de la literatura. Una cosa ben lògica atès que és un dels autors més reputats que tenim i que ha vist premiats alguns dels seus llibres més recents, com *El dia de l'ós* (2004, premi Joan Crexells) o *Aiguafang* (2008, premi de la Crítica Serra d'Or). El llibre que ens ocupa, *Acremallengua*, és la compilació d'alguns dels articles que setmanalment publica a la revista *Presència*. Dur a terme aquesta sèrie setmanal li ha permès oferir una visió molt àmplia i detallada, sense precedents en el nostre àmbit cultural, de la diferent situació en què es troben moltes de les llengües que hi ha al món. El gran encert de l'autor (enllà de la gràcia literària dels textos i del sentit de l'humor que sovint hi aflora) és el de posar en evidència l'existència d'una lògica internacional que empeny tot un seguit de llengües que, bàsicament pel fet de no comptar amb un protecció institucional adequada, es veuen abocades a la desaparició. La descripció de cadascun dels casos li permet esbossar tot un seguit d'actituds dels parlants afectats que van des de la resignació fins a l'autodefensa. El genocidi lingüístic, els processos de substitució lingüística, les prohibicions d'ús per part de l'estat que teòricament les hauria de protegir, l'autoodi dels afectats envers la llengua pròpia, són trets comuns a totes les llengües minoritzades i, per tant, amenaçades. El català n'és una més.

L'autor, que fa una defensa aferrissada de la pluralitat, es revolta contra aquesta "desaparició lingüística" que sovint



és presentada com a “natural”, quan en realitat no en té res, de natural, sinó que és producte d'un seguit d'agressions orquestrades que no tenen altre propòsit que l'eliminació d'unes llengües que “molesten”. Lluís en denuncia els mecanismes que fan possible aquesta desaparició sistemàtica i mostra les intencions que hi ha al darrere i els procediments utilitzats, ja sigui molt obvis i barroers (com ha passat en situacions d'excepcionalitat política) o ja siguin subtils i menys evidents per a la majoria (com passa en l'actualitat).

L'actitud de Joan-Lluís Lluís, en aquest punt, recorda la que, dins d'un àmbit més específicament històric i centrat en el cas català, han fet d'altres autors com Francesc Ferrer i Gironès, Josep Benet, Josep M. Solé i Sabaté o, més recentment, August Rafanell. El primer, Francesc Ferrer (Girona, 1935 - 2006), fou l'autor de *La persecució política de la llengua catalana* (1983) que marcà tota una fita en els estudi d'aquest camp, ja que evidencià que l'intent destructor del franquisme tenia uns precedents anteriors molt clars que es remuntaven al mateixos inicis de la modernitat. El segon, Josep Benet (Cervera, Segarra, 1920 – Sant Cugat del Vallès, 2008), fou qui formulà la noció de “genocidi cultural i lingüístic” en la seva famosa obra *L'intent franquista de genocidi cultural contra Catalunya* (1995), que era una edició actualitzada d'una publicació clandestina anterior publicada el 1973 en les Edicions Catalanes de París. L'argumentació de Benet ha estat represa per estudiosos com Josep M. Solé i Sabaté, autor (junt amb Joan Villarroya) de la *Cronologia de la repressió de la llengua i cultura catalanes 1936-1975* (1994) o August Rafanell, que darrerament ha publicat *Notícies d'abans d'ahir. Llengua i cultura catalanes al segle XX* (2011), on ha inclòs l'estudi “La destrucció del català durant el franquisme”.

El llibre de Lluís compta amb un pròleg del també escriptor Matthew Tree, titulat “El planeta de les parles” on ja enuncia als lectors quin és l’objectiu de l’autor: “En fi, el missatge de fons de Joan- Lluís Lluís –present, poc o molt, a cada article-- és prou clar: permetre o facilitar la mort d’un idioma és un crim d’una magnitud considerable, que, tanmateix, no es castiga enlloc. Segurament perquè els criminals, en aquest cas, solen ser els mateixos governs estatals, que s’autoatorguen l’autoritat de legislar sobre els drets lingüístics dels seus ciutadans, amb un impunitat si fa no fa absoluta (o absolutista, segons el cas)”. I clou el seu text amb aquest advertiment: “El preu de la llibertat [lingüística, en aquest cas] és l’eterna vigilància”.

*Dolors Viladot*

## **BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA**

Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*, Torino: Einaudi, 1990 (n.ed. Torino: Bollati Boringhieri (Versió espanyola: *La comunidad que viene*, Pre-Textos, València, 2003).

Aurell, Jaume, *La escritura de la memoria*, Universitat de València, València, 2005.

Bagur, Joel i Diez, Xavier, *La gran desil·lusió. Una revisió crítica de la transició als Països Catalans*, El Cep i la Nansa Edicions, Col. "Argumenta", Vilanova i la Geltrú, 2005.

Balcells, Albert, *Llocs de memòria dels catalans*, Proa, Barcelona, 2008.

Butler, Judith, *Vulnerability, Survivability* (Versió catalana: *Vulnerabilitat, supervivència*, CCCB, Barcelona, 2008)

Butler, Judith, *State Violence, War, Resistance: For a New Politics of the Left* (Versió catalana: *Violència d'estat, guerra, resistència: per una nova política de l'esquerra*, CCCB, Barcelona, 2010).

Calzada Terrados, Blas, i Calzada Torres, Juan Pablo, *La encrucijada económica de España. Propuestas para salir de la crisis*, Deusto, 2009.

Catiñeira, Àngel (dir.), *El liberalisme i els seus crítics*, Ed. Proa, Barcelona, 1996.

Castiñeira, Àngel (dir.), “Les fonts del republicanisme”, *Idees. Revista de temes contemporanis*, núm. 19, Centre d’Etudis de Temes Contemporanis, Barcelona, juliol-set. 2003.

Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-Textos, València, 1995.

Deleuze, Gilles; Parnet, Claire, *Dialogues avec Claire Parnet*. Paris, Flammarion, 1977 (Versió espanyola *Diálogos*, Pre-Textos, València 1980)

Derrida, Jacques, *Voyous - Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris, 2003 (Versió espanyola: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005)

Derrida, Jacques, *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris, 1994 (Versió espanyola: *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008)

Dosse, François, *L'Histoire*. Armand Colin, Paris, 2000, (Versió catalana: *Història. Entre la ciència i el relat*, Universitat de València, 2001).

Dosse, François *La marche des idées. Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle*, La Découverte, Paris, 2003.

Dueñas, Marc (ed.): *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S. P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, Proa, Barcelona, 1997.

Fukuyama, Francis, *America at the Crossroads. Democracy, Power and Neoconservative Legacy*. Yale University Press, Yale, 2006. (Versió espanyola: *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora*, Ediciones B, Barcelona, 2007)

Giner, Salvador, *El futuro del capitalismo*, Península, Barcelona, 2010 (Versió catalana: *El futur del capitalisme. Llibres a l'abast*, Barcelona, 2011)

Greenspan, Alan, *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*, Penguin Press, New York, 2007 (Versió espanyola: *La era de las turbulencias. Aventuras en un nuevo mundo*, Ediciones BSA, Barcelona, 2008)

Guiu Claire i Péquignot, Stéphane “Historiographie catalane, histoire vive”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tom 36 (1), 2006.

Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1947 (Versió espanyola: *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000)

Huntington, Samuel, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Samuel & Shuster, New York, 2004 (Versió espanyola: *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, Barcelona, 2004)

Illouz, Eva, *Consuming the romantic utopia. Love and the cultural contradictions of capitalism*. The Regents of the University of California, Berkeley, 1992 (Versió espanyola: *El consumo de la utopia romántica: el amor i las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz, Buenos Aires, 2009)

Illouz, Eva, “Love and its Discontents, Irony, Reason, Romance”, *Hedgehog Review*, 2010 (Versió catalana: *L'amor, la raó, la ironia*, CCCB, Barcelona, 2011).

Jané, Òscar (dir), “República sense République”, *Mir-manda. Revista de cultura*, núm 6, Perpinyà-Figueres, 2011.

Klein, Naomi, *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*, Random House of Canada, Toronto, 1999 (Versió catalana: *No logo: el poder de les marques*, Labutxaca editorial, Barcelona, 2008)

Klein, Naomi, *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate*, Random House of Canada, Toronto, 2002 (Versió catalana: *Barreres i finestres: Notes des de la trinxera contra la globalització*, Ed. Empúries, Barcelona, 2003)

Klein, Naomi, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Random House, Toronto 2007 (Versió catalana: *La doctrina del xoc: l'ascens del capitalisme del desastre*, Ed. Empúries, Barcelona, 2007)

Koselleck, Reinhart *L'expérience de l'histoire*, Gallimard -Le Seuil, 1997.

Kristol, William i Kagan, Robert, *Contra el eje del mal*, Almuzara, 2005.

Krugman, Paul, *Peddling Prosperity: Economic Sense and Nonsense in an Age of Diminished Expectations*, Norton and Company, New York, 1994 (Versió espanyola: *Vendiendo prosperidad. Sensatez e insentatez económica en una era de expectativas limitadas*, Ariel, Barcelona, 1994)

Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre. Maquiavel*, Gallimard, 1972. (Versió espanyola: *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010)

Luri, Gregorio, *El neoconservadorisme americà*, Centre d'Estudis Contemporanis – Angle Editiral, Barcelona, 2006.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les éditions de Minuit, París, 1979 (Versió catalana: *La condició postmoderna*, Centre d'Estudis de Temes contemporanis - Angle Editorial, Barcelona, 2004)

Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Verso, New York, 2000 (Versió espanyola: *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003)

Nussbaum, Martha C., *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton, 2010 (Versió catalana: *Sense ànim de lucre: per què la democràcia necessita les humanitats*, Arcadia-Atmarcàdia, Barcelona, 2011)

Nussbaum, Martha C., *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York, 2008 (Versió catalana: *La llibertat de consciència: l'atac al respecte igualitari*, CCCB, Barcelona, 2011)

Niño Becerra, Santiago, *El crash del 2010. Toda la verdad sobre la crisis*, Los Libros del Lince, 2009.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975 (Versió espanyola: *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002)

Renyer, Jaume i Pujol, Enric (dirs.): *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Pòrtic. Barcelona, 2005.

Resina, Joan Ramon, *El postnacionalisme en el mapa global*, Centre d'Estudis de Temes contemporanis-Angel Editorial, Barcelona, 2005



Ribas, Núria (coord.), *Societat catalana, societat limitada?*, El Cep i la Nansa Edicions, Col. "Argumenta", Vilanova i la Geltrú, 2007

Rius, Mercè, *El pont de la Girada: reflexions vora el mar*, Lleonard Muntaner, Palma, 2010

Sanuy, Francesc, *Els plats trencats. Banquers, polítics i ciutadans: culpables i víctimes de la crisi econòmica*, RBA Libros, Barcelona, 2010<sup>3</sup>.

Schweickart, David, *Against capitalism*, Maison de l'Homme and Cambridge University Press, Cambridge, 1993 (Versió espanyola: *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae i Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1997)

Shiller, Robert J., *Subprime Solution: How Today's Global Financial Crisis Happened and What to Do about It*, Princeton University Press, Princeton, 2008 (Versió espanyola: *El estallido de la burbuja. Cómo se llegó a la crisis y cómo salir de ella*, Gestión 2000, Barcelona, 2009)

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978 (Versió espanyola: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México D. F. 1993)

Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Briefüber den Humanismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999 (Versió espanyola: *Reglas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000)

Sloterdijk, Peter, *Zur Welt kommen, zur Sprache kommen. Frankfurter Poetik Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988 (Versió espanyola: *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Pre-Textos, València 2006)

Smith, Antony, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Malden.Oxford-Carlton, 1986 (Versió catalana: *Els orígens ètnics de les nacions*, Afers-Universitat de València, València-Catarroja, 2008)

Soros, George, *The New Paradigm for Financial Markets: The Credit Crisis of 2008 and What it Means*, PublicAffairs, New York, 2008 (Versió catalana: *El nou paradigma dels mercats financers. Per entendre la crisi econòmica actual*, Edicions 62, Barcelona, 2008).

Traverso, Enzo: *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Verona, Ombre corte, 2006 (Versió catalana: *Els usos del passat. Història, memòria, política*, Universitat de València, València, 2006).

Tugores, Juan, *El lado oscuro de la economía*, Gestión 2000, 2009.

Zizek, Slavoj, *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?* Verso, London, 2000 (Versió espanyola: *El frágil absoluto*, Pre-textos, València, 2002)

## **PRESENTACIÓ DELS AUTORS**

**Laura Cabestany** (Barcelona, 1979), doctora en Ciències Polítiques per l'Institut Interuniversitari Europeu de Florència (2007). És especialista en filosofia política contemporània, matèria sobre la qual ha publicat diversos articles en revistes del ram. El seu assaig *Maquiavel i la política catalana actual* és en premsa

**Xavier Díez** (Barcelona, 1965), doctor en Història Contemporània. És professor a la Universitat Ramon Llull, historiador i escriptor. Ha publicat diversos llibres sobre pensament polític, el moviment anarquista i la Transició i participat en diverses iniciatives culturals. També col·labora habitualment als mitjans de comunicació.

**Francesc Foguet** (Linyola, 1971), doctor en Filologia Catalana és professor de literatura a la Universitat Autònoma de Barcelona, especialitzat en teatre català modern i contemporani. Des del 2004 a 2010, ha estat coordinador, amb Mireia Sopena, del projecte editorial "Argumenta", una col·lecció d'assaig editada per El Cep i la Nansa.

**Daniel Gamper** és filòsof i professor de filosofia política a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha publicat darre-rament “Sobre el populismo y los límites de la democracia”, *Guaraguao*, (2007). “La llibertat d’expressió en la societat tolerant: el cas de les vinyetes de Mahoma”, *Quaderns del Consell Audiovisual de Catalunya*, (2007).

**Jordi Gaitx** ( Sant Feliu de Guíxols, 1972) és llicenciat en història i graduat superior en arxivística. S’ha centrat en aspectes de la història social del segle XX en obres com *L’exili del Baix Empordà al 1939* o *Agustí Calvet i Pascual “Gaziel” (1887-1964)*. *Periodista i escriptor guixolenc*. Recentment ha tingut cura del volum de Josep Irla, *Memòries d’un president a l’exili*.

**Edgar Illas** (Olot, 1975) és doctor en estudis romànics a la universitat de Duke (2007) i actualment és professor d’estudis catalans a la Universitat d’Indiana, Bloomington. El seu llibre *Thinking Barcelona: Ideologies of a Global City* és en premsa i el publica Liverpool University Press. També és autor de la novel·la *El gel de bany sobre l’esponja* (2003).

**Oscar Jané** (Barcelona, 1974) és doctor en història per la Universitat de Toulouse-Le Mirail i per la Universtiat Autònoma de Barcelona. Autor de *Cataluna i França al segle XVII* (2006) i de *Catalunya sense Espanya. Ramon Trobat. Ideologia i catalanitat a l’empara de França* (2009) ha estat Fundador del Grup Mirmanda, codirector de la revista del mateix títol i responsable de la col·lecció de llibres que l’entitat publica conjuntament amb l’Editorial Afers.

**Joan Lara Amat** és investigador de Filosofia de Dret i Política de la Universitat de Barcelona i coordinador del *Seminari de Filosofia Política* de la UB. En l'actualitat realitza la seva tesi sobre *El neoconservadorisme: implicacions en el dret, la política i l'ordre internacional*. Ha publicat amb Antón Mellón, Joan, “Las persuaciones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan”, a Máiz, R., *Teorías políticas contemporáneas*, (2ªed., 2009).

**Laura Llevadot** és filòsofa i professora de Filosofia Contemporània a la Universitat de Barcelona. Ha publicat en diverses revistes especialitzades, com per exemple: *Kierkegaardiana*, *La società degli Individui*, *Convivium*, *Themata*, *Daimon*, *Kierkegaard Studies. Yearbook*.

**Joan Tomàs Martínez Grimalt** (Palma, 1984) és historiador, poeta i investigador en arts escèniques. Membre del Grup de Recerca en Arts Escèniques de la UAB, és autor de l'assaig històric *La construcció d'una cultura socialista a Mallorca, 1900-1909* (2009) i dels poemaris *Els jorns* (2008) i *Proètica dels palers* (2009)

**Anna Pagès** és filòsofa i professora titular de Filosofia de l'Educació de la Universitat Ramon Llull. Entre les seves obres destaquen *Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural* (2006) i *Poètiques de la humanització* (amb Jordi Planella) (2007).

**Jordi Pascual** és economista i professor titular jubilat d'Història del pensament econòmic de la Universitat de Barcelona. Ha treballat especialment en el món de la traducció de llibres d'història econòmica i de les idees econòmiques, traduint autors importants, entre els quals Keynes, Stigler, Schumpeter, Chandler, Galbratih, Pollard o Skidelsky.

**Martin Patrocínio Guerrero** (Barcelona, 1978) és llicenciat en història (UAB) i en Filosofia (UB), i ha fet també estudis de cinema i guió audiovisual. Col·labora en la *Revista d'Igualada*, o ha publicat articles sobre filosofia, teoria literària i humor. Actualment és professor d'ensenyament secundari i ha començat el doctorat en filosofia.

**Manuel Pérez Nespereira** (Barcelona, 1961) és doctor en història contemporània de Catalunya i ha publicat, entre d'altres, *La secessió catalana. Els corrents culturals europeus a la fi del segle (1872-1900)* (2007), *Enric Prat de la Riba. Nacionalisme i formació d'un Estat català* (2007) i *La fallida del parlamentarisme. Catalanisme i corporativisme (1900-1936)* (2010).

**Enric Pujol** (Figueres, 1960) és doctor en filosofia i lletres (història). Autor de *El descrèdit de la història* (1993), de *Ferran Soldevila i els fonaments de la historiografia catalana contemporània* (1995) i de *Història i reconstrucció nacional* (2003), fou codirector del *Diccionari d'historiografia catalana* (2003) i, amb Jaume Renyer, dirigí el volum *Pensament polític als Països Catalans 1714-2014* (2007).

**Jordi Riba** és filòsof i professor a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha publicat darrerament *Republicanism sin república* i ha estat editor amb Laura Llevadot de *Filosofías potmetafísicas. Veinte años de filosofía francesa*.

**Lluís Roca** (Barcelona, 1954). Catedràtic de filosofia, col·labora habitualment amb les revistes Paideia i El Viejo Topo i la pàgina web Rebelión. Ha publicat el llibre *Redes i obstáculos* (2010) i els textos “Slavoj Žižek “La filosofia com espai radical” ( a *Els marges de la filosofia*, La Busca, 2008), “Crítica del multiculturalisme” ( a *Globalització i interculturalitat*, La Busca, 2010) o “L’actualitat de Schopenhauer” ( a *Schopenhauer avui*, La Busca, 2011)

**Gerard Rosich** és llicenciat en Filosofia per la Universitat de Barcelona i investigador de doctorat del projecte *Trajectories of Modernity: comparing european and non-european varieties* dirigit pel professor Peter Wagner a la Universitat de Barcelona . Els seus principals interessos de recerca inclouen els fonaments polítics de la Modernitat, la Grècia Antiga i teories d’emancipació.

**Narcís Selles** és llicenciat en filologia i doctor en història de l’art. Ha publicat, entre d’altres obres, *Art, política i societat en la derogació del franquisme* (1999) i *Alexandre Cirici i Pellicer. Una biografia intel·lectual* (2007). També ha tingut cura d’exposicions artístiques, com ara *Grup Praxis 75 (1975-1990). Una guerrilla comunicativa* (2011). El 2004 va rebre el Premi de la Fundació Espais a la crítica d’art.



**Dolors Viladot** és filòloga, poeta i dibuixant. Autora de diferents articles i poemes en revistes especialitzades, en aquests moments prepara la seva tesi doctoral sobre Llengua, gènere i història. Vinculada a l'Institut Interuniversitari de Florència, actualment és lectora de Català a la Universitat de Sant Petersburg.



Altres títols de la col·lecció:

1. Toni Sala, *El cotxe*.
2. Marc Rosich, *Mequinensa*. A partir de l'obra de Jesús Moncada
3. Enric Casasses, *La tonalitat de l'infinit*.
4. Ferran Toutain, *El que es diu i el que passa*
5. Santiago Rusiñol, *Libertat*
6. Damià Bardera i Eudald Espluga, *Mediterròniament. La catalanitat emocional*
7. *Confitura de figa i altres contes. Premi Núvol de contes 2012*